



Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

**Deus é humilde e sabe dançar!
Por uma teopo(ética) trinitária:
a razão sensível trinitária como outra racionalidade
teológica no horizonte pós-moderno**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio.

Orientadora: Prof.^a Maria Clara Lucchetti Bingemer

Volume I

Rio de Janeiro
Novembro de 2015



Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

Deus é humilde e sabe dançar! Por uma teopo(ética) trinitária: a razão sensível trinitária como outra racionalidade teológica no horizonte pós-moderno

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Prof.^a Maria Clara Luchetti Bingemer

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof.^a Maria Teresa de Freitas Cardoso

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luis Corrêa Lima

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Alex Villas-Boas Oliveira Mariano

PUC-SP

Prof. Edson Fernando de Almeida

Seminário Teológico Batista do Sul do Brasil

Prof.^a Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa
do Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 03 de novembro de 2015

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa

Mestre em Teologia (PUC-Rio, 2009). Cursou a complementação acadêmica na Graduação em Teologia (PUC-Rio, 2005-2007). Graduado em Teologia (Seminário Teológico Escola de Pastores, 2004). Professor de Teologia Sistemática no Seminário Teológico Escola de Pastores (2008-2013) e no IBCEI - Instituto Bíblico do Centro Evangelístico Internacional (2008-2014).

Ficha Catalográfica

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa da

Deus é humilde e sabe dançar! Por uma teopo(ética) trinitária: a razão sensível trinitária como outra racionalidade teológica no horizonte pós-moderno/Rodrigo Cardoso Condeixa da Costa; orientador: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2015.

3 v. : il. (color.); 30 cm

Tese (doutorado) – Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2015.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Conhecimento de Deus. 3. Razão sensível. 4. Mística. 5. Coração. 6. Intercorporeidade trinitária. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para a minha amada esposa, Juliana Borges Andrade:
Companheira, amiga, amante...
Por tudo que a precariedade das palavras não consegue expressar...
Basta, apaixonado, exclamar desde as entranhas:
Eu te amo!

Para os meus dois eternos amores: meu filho Matheus e minha filha Elisa.
Toda vez que penso em vocês sinto vontade de permanecer vivo: para mais uma
vez abraçá-los e beijá-los.
Amo vocês!

Agradecimentos

Ao Deus Trindade, Pai e Mãe da vida, que mediante seu Espírito materno todo-amoroso renovou-me o ânimo e a vitalidade: por colocar em meu caminho anjos de carne e osso, quando desistir parecia uma possibilidade real.

À minha querida orientadora, Prof^a. Dr^a. Maria Clara Lucchetti Bingemer, pela orientação competente e solícita amizade fraterna.

Ao Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio, pelo incentivo à pesquisa, e pelo acolhimento fraterno na pessoa do seu coordenador, Prof^o. Dr. Abimar Oliveira de Moraes.

Ao Diretor do Departamento de Teologia, Prof^o. Dr. Leonardo Agostini.

À PUC-Rio, pelo auxílio, e ao CNPq pela bolsa de fomento à pesquisa, sem as quais esta tese de doutorado não seria realizada.

Aos professores e professoras do Programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio, por tudo que com eles e elas aprendi; pela acolhida fraterna e enriquecedor convívio ecumênico.

Ao secretário do Programa de Pós-graduação em Teologia, Sr. Sergio Albuquerque, por sua sempre prestimosa atenção e carinho fraterno.

Aos Profs. Doutores Edson Fernando de Almeida, Alex Villas-Boas, Luiz Corrêa Lima, e Profs.^a Doutoradas Maria Clara Lucchetti Bingemer, Maria Teresa de Freitas Cardoso, por me darem a honra de participarem da banca.

Aos meus companheiros de caminhada acadêmica, os orientandos e orientandas da Prof^a. Maria Clara L. Bingemer: Marcio André, Sérgio, Fran, Maria Cristina, Marcio Cappelli, Abdruchin, Marcio Leal, Jayro, Andreia, Esdras, pelas dicas, incentivo, e pelo rico convívio fraterno e ecumênico.

À minha amada mãe, Sônia Cardoso Condeixa da Costa, pelo seu amor e incentivo incansáveis; e ao meu pai, Luiz Sérgio Condeixa da Costa (*in memoriam*: sua memória afetiva, feita de profunda ternura e amor, o faz *sempre presente em mim*). Sempre amarei vocês!

À minha amada irmã, Roberta Cardoso Condeixa da Costa, pela sua presença constante, apesar de nossa mútua ausência, fruto dos impedimentos de nossas rotinas cansativas. Obrigado por tudo, minha irmã! Amo muito você!

Ao meu querido cunhado, Leandro Baptista de Almeida, pela amizade sincera e carinho fraterno. Por tudo, muito obrigado! E não poderia deixar de agradecer ao

meu amado sobrinho, Nuno Condeixa de Almeida ("cara de mamão!"). Titio ama muito você!

Ao amigo querido, Paulo de Tarso Menezes, pela amizade sincera e leal, por tudo que fez e faz por mim em amor. Obrigado meu amigo! Amo você!

Ao querido amigo, Fabiano Vieira Barreto. Você sempre será meu grande companheiro de jornada. Amo você, negão!

À minha amada *filhinha do coração*, Roberta Borges Andrade do Bomfim, pela amizade e carinho. Obrigado por tudo! Amo você!

À minha sogra, Maria Madalena Borges Andrade, e sogro, Rogério Cardoso, pelo carinho e companheirismo. Amo vocês!

À amiga, Teresa Serrano, mística/artista mexicana, e sua força profética: por meio de suas obras e testemunho me fez ver melhor e (re)afirmar a inter-relação entre *mística*, *arte*, e *ética*. Obrigado por me permitir ministrar a seu lado aquelas oficinas. Grato!

Agradeço aos alunos e alunas dos Seminários nos quais trabalhei nos últimos dez anos de minha vida, por tudo que aprendi com vocês em nosso convívio semanal (ensinando e sendo ensinado). Grato por me permitirem partilhar um pouco do pão do conhecimento *de entranhados affectus*. Grato pelo incentivo e carinho fraterno recebidos. Se me tornei uma pessoa e um professor melhor, devo boa parte de tudo disso a vocês. Obrigado!

Resumo

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa da; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Deus é humilde e sabe dançar! Por uma teopo(ética) trinitária: a razão sensível trinitária como outra racionalidade teológica no horizonte pós-moderno.** Rio de Janeiro, 2015, 854p. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese doutoral que tens sob teus olhos nasceu de uma caminhada. Ela é parte integrante de nossa ventura, na lida da vida, como discípulo do Mestre de Nazaré: vinculada a uma genuína vocação pastoral e teológica. O tema aqui tratado está inextricavelmente ligado a uma intensa vivência como humano, cristão e professor de teologia: fruto de uma transfiguradora experiência de Deus; de um encontro com o Sentido da vida: uma caminhada feita de afastamentos, descaminhos, dúvidas, incertezas, de *noites escuras*. Ao longo desta caminhada, uma questão fustiga-nos o coração, desde os primeiros passos no mundo da teologia, a saber: uma *(pre)ocupação* em relação ao *conhecimento de Deus*; sobre a chamada *gnosologia teológica*. Esta questão têm nos acompanhado (e inquietado) desde os primeiros passos no labor teológico. Pois, se Deus desvelou Seu Rosto, conforme afirma a fé cristã, como se dá *o conhecimento de Deus*? Esta é uma pergunta que nos remete à *gnosologia teológica* (e, *lato sensu*, aponta diretamente para a epistemologia teológica). Esta *(pre)ocupação* fundamental têm norteado e impulsionado nosso caminho na pesquisa acadêmica em teologia, fustigado nosso *coração*, pondo-nos a pensar. Questão para a qual buscamos uma resposta/proposta ao longo desta tese. Tendo em vista que o *conhecimento de Deus* sempre se dá entre homens e mulheres situados, inseridos numa determinada conjuntura histórico-cultural, sócio-política, sócio-econômica, etc., que nos condiciona e limita, mas simultaneamente nos possibilita e desafia a elaborar *outras* concepções teológicas, agora no horizonte pós-moderno. Neste sentido, propomos *outra racionalidade teológica* que tenha como ponto de partida a constatação da crise e declínio da Razão - a civilização da Razão entrou em colapso (seu logocentrismo, presente na gênese da *teo-logia*). Sendo assim, garimpamos outras fontes de *sabedoria* e *racionalidade*: *outras* fontes de inspiração. A primeira encontrada foi a rica concepção de racionalidade presente

no pensamento pós-moderno, chamada doravante de *razão sensível*. A segunda fonte, é oriunda do século XVII (do racionalismo cartesiano): a *razão sensível (cordial)* conforme propunha o francês Blaise Pascal; na qual a *mística* encontra-se em primeiro plano: uma mística centrada no *coração*. A terceira e última fonte provém do *húmus* fértil da fé cristã, pela qual somos interpelados acerca de nossa real condição: *finitude*, indicando não só uma radical *transitoriedade*, mas desvelando com absoluta crueza nossa *precariedade ontológica* e profunda *interdependência*. Daí, a humildade não ser apenas mais uma virtude, em última análise, mas resultado de uma *mínima tomada de lucidez*. Neste Espírito de humildade, que é espaço vital (*útero/húmus*): somos gerados e regenerados, e podemos crescer. Trata-se do Espírito que ao lado do Pai e do Filho forma uma Comunidade de Amor humilde (em *kénosis*) e dançarina (em *pericóresis*). Modelo de Relação no qual o Terceiro está *incluído*: o Espírito. Somos filhos e filhas dessa Relação-Comunhão, e para Ela estamos vocacionados, que implica a possibilidade de desenvolver uma *intercorporeidade trinitária*. Abrindo espaço para a inclusão de dimensões antes marginalizadas no decorrer da história do pensamento ocidental: tecendo com outros fios, oriundos de novelos diversos, uma *teopo(ética) trinitária*.

Palavras-chave

Conhecimento de Deus; Razão sensível; Mística do Coração; Sabedoria; Alteridade; Mistagogia; Teopo(ética); Intercorporeidade; Trindade; Imagem de Deus.

Abstract

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa da; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (advisor). **God is humble and knows how to dance! As a trinitarian teopo(ethic): the sensible reason trinitarian as other theological rationality in the postmodern horizon.** Rio de Janeiro, 2015, 854p. Doctoral Thesis. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The doctoral thesis you have under your eyes born of a walk. It is an integral part of our venture, the read of life, as a disciple of the Master of Nazareth: linked to a genuine pastoral and theological vocation. The hereof theme is inextricably linked to an intense experience as a human, Christian and professor of theology: the result of a transfiguring experience of God; a meeting with the sense of life: a walk made of leaves, waywardness, doubt, uncertainty, "dark nights". Throughout this walk, a matter harasses our hearts (since first steps in the world of theology), namely one (pre)occupation against the knowledge of God; on the call theological epistemology. This question has accompanied us (and troubled) from the first steps in theological work. But if God unveiled His face, as stated in the Christian faith, how is the knowledge of God? This is a question that takes us to theological epistemology (and *lato sensu*, points directly to the theological epistemology). This (pre)fundamental occupation have guided and pushed our way in academic research in theology, battered heart, putting us to think. Question to which we seek an answer/proposed along this thesis. Given that the knowledge of God always is between situated men and women, entered in the historical-cultural context, socio-political, socio-economic, etc., conditions and limits us, but at the same time enables us and challenges to develop others theological concepts, now in the postmodern horizon. In this sense, we propose another *theological rationality* that has as its starting point the finding of crisis and decline of Reason - Reason civilization collapsed (its logocentrism, the genesis of this theo-logy). So we have searched other sources of *wisdom* and *rationality: other* sources of inspiration. The first was found a rich conception of rationality in this postmodern thought, hereinafter called *sensible reason*. The second source comes from the seventeenth century (the cartesian rationalism): a

sensible reason (friendly) as proposed to the French Blaise Pascal; in which the *mystic* is in the foreground: a mystical *heart-centered*. The third and final source comes from the *fertile humus* of the Christian faith, for which we are questioned about our real condition: *finitude*, indicating not only a radical *transience*, but unveiling with absolute rawness our *ontological insecurity* and deep *interdependence*. Hence, the humility not being just a virtue, ultimately, but the result of a *minimum making lucidity*. In this Spirit of humility, who is living space (*uterus/humus*): we are generated and regenerated, and we can grow. It is the Spirit that beside the Father and the Son form a humble Love Community (*kenosis*) and dancer (in *perichoresis*). Relationship model in which the Third is *included*: the Spirit. We are sons and daughters of this ratio Communion, and She are oriented, which implies the possibility of developing a *trinitarian intercorporeality*. Making room for the inclusion of previously marginalized dimensions throughout the history of Western thought: weaving with other wires, from various skeins, a *trinitarian teopo(ethics)*.

Keywords

Knowledge of God; Sensible reason; Heart mystical; Wisdom; Otherness; Mystagogy; Teopo(ethic); Intercorporality; Trinity; Image of God.

Résumé

Costa, Rodrigo Cardoso Condeixa da; Bingemer, Maria Clara Lucchetti (conseiller). **Dieu est humble et sait danser! En teopo(éthique) trinitaire: la raison sensée trinitaire autre rationalité théologique dans l'horizon postmoderne.** Rio de Janeiro, 2015, 854p. Thèse de Doctorat. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

La thèse de doctorat que vous avez sous vos yeux nés d'une promenade. Il est une partie intégrante de notre entreprise, la lecture de la vie, comme un disciple du Maître de Nazareth: lié à une véritable vocation pastorale et théologique. Le thème de présentes est inextricablement liée à une expérience intense comme un être humain, chrétien et professeur de théologie: le résultat d'une expérience de transfiguration de Dieu; une réunion avec le sens de la vie: une promenade faite de feuilles, entêtement, le doute, l'incertitude, *nuits noires*. Tout au long de cette promenade, une question harcèle nos cœurs (depuis premiers pas dans le monde de la théologie), à savoir un (pré)occupation contre la connaissance de Dieu; sur l'appel épistémologie théologique. Cette question nous (et troublée) a accompagné dès les premières étapes de la démarche théologique. Mais si Dieu a dévoilé son visage, comme indiqué dans la foi chrétienne, comment est la connaissance de Dieu? Ceci est une question qui nous emmène à l'épistémologie théologique (et *lato sensu*, pointe directement vers l'épistémologie théologique). Cette (pré)occupation fondamentales ont guidé et poussé notre chemin dans la recherche universitaire en théologie, le cœur meurtri, nous mettre à penser. Question à laquelle nous cherchons une réponse/proposé le long de cette thèse. Étant donné que la connaissance de Dieu est toujours entre les hommes et les femmes est situé, entré le contexte historique et culturel, les conditions socio-politique, socio-économique, etc., et nous limite, mais en même temps nous et défis permet de développer d'autres théologique concepts, maintenant en l'horizon postmoderne. En ce sens, nous proposons une autre justification théologique qui a comme point de départ le constat de crise et de baisse de la Raison - Raison civilisation effondré (son logocentrisme, la genèse de cette théo-*logie*). Nous avons donc recherché d'autres sources de la *sagesse* et de la *rationalité: d'autres sources d'inspiration*. Le premier a été trouvé un riche conception de la rationalité

dans cette pensée postmoderne ci-après dénommée la *raison sensible*. La deuxième source provient du XVIIe siècle (le rationalisme cartésien): une *raison sensible (amical)* tel que proposé à l'Blaise Pascal français; dans lequel le *mystique* est au premier plan: une mystique centrée sur le *cœur*. La troisième et dernière provient de la source de l'humus fertile de la foi chrétienne, pour laquelle nous sommes interrogés sur notre véritable état: finitude, indiquant non seulement un éphémère radicale, mais dévoilant avec crudité absolue de notre insécurité ontologique et profonde interdépendance. Par conséquent, l'humilité de ne pas être seulement une vertu, en fin de compte, mais le résultat d'une *lucidité minimum faire*. Dans cet Esprit d'humilité, qui vit l'espace (*utérus/humus*): nous sommes générées et régénérés, et nous pouvons grandir. Il est l'Esprit qui à côté du Père et du Fils forment une communauté humble Love (en *kénose*) et la danseuse (en *périchorèse*). Modèle de relation dans laquelle la troisième est *inclus*: l'Esprit. Nous sommes fils et filles de ce ratio Communion, et elle sommes orientés, ce qui implique la possibilité de développer un *intercorporéité trinitaire*. Faire de la place pour l'inclusion des dimensions jusque-là marginalisés à travers l'histoire de la pensée occidentale: le tissage avec autres fils, de diverses écheveaux, un *trinitaire teopo(éthique)*.

Mots-clé

La connaissance de Dieu; Sensible raison; Coeur mystique; Sagesse; L'altérité; Mystagogie; Teopo(éthique); Intercorporéité; Trinité; Image de Dieu.

Sumário

1. Introdução geral	18
Parte I O ocaso da modernidade e a Aurora da "pós-modernidade"	80
Introdução da primeira parte	80
2. A crise da Razão Onipotente (e seus fenômenos correlatos)	82
Introdução	83
2.1 Crise do humanismo-racionalista moderno	88
2.1.1 A "crítica" kierkegaardiana ao racionalismo moderno	93
2.1.2 A "crítica" nietzschiana ao racionalismo moderno	108
2.1.3 A "crítica" à razão instrumental	125
2.2 Crise do cientificismo-tecnicista	131
2.2.1 A "encarnação" política do cientificismo-tecnicista: os totalitarismos do último século	138
2.2.2 A busca por novos rumos para o pensamento no século XX	152
2.2.3 O reducionismo antropológico da cultura tecnocientífica	169
2.2.3.1 O fisicalismo-monista (naturalista)	181
2.2.4 A crise do Sujeito cognoscente soberano	186
2.2.5 Crise ética e ecológica	196
2.3 A crise da teologia racionalista moderna	211
Conclusão preliminar	234
3. A Aurora da "pós-modernidade" (da razão sensível): perspectivas e possíveis diálogos entre filosofia, teologia, e arte ..	236
Introdução	237
3.1 A perspectiva filosófica "pós-moderna": Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, e Michel Maffesoli	256
3.1.1 A perspectiva lyotardiana	261
3.1.2 A perspectiva vattimiana	264
3.1.3 A perspectiva maffesoliana	268
3.1.4 Perspectivismo e "pós-modernidade": um pensamento dialógico-relacional tecido na finitude, a partir da diferença	273
3.1.4.1 Fora da relação não há salvação: rejeição ao dualismo e ao solipsismo	285
3.1.4.2 A ascensão da intersubjetividade dialógica	291
3.2 "Pós-modernidade": demandas, questões, desafios existenciais e epistemológicos	300
3.2.1 Uma sabedoria frente à racionalização da vida e o absurdo da existência. A pergunta imemorial pelo sentido da vida ..	307
3.3 A razão sensível: apontamentos acerca de outra concepção de racionalidade no horizonte "pós-moderno"	340
Conclusão preliminar	363

Conclusão da primeira parte	364
Parte II A razão sensível (cordial) em Blaise Pascal e a razão sensível trinitária segundo a Comunidade de Amor	366
Introdução da segunda parte	366
4. A história está aberta: outra proposta em pleno século XVII. A razão sensível pascaliana: a centralidade do coração para o conhecimento de Deus	369
Introdução	370
4.1 Um olhar epistemológico acerca da história: a unidade homogênea (linear-ascendente) da grande História em questão. Uma possível aproximação ao "passado histórico"	379
4.1.1 Quem foi mesmo Blaise Pascal? Uma aproximação biográfica ...	415
4.1.1.1 O contexto intelectual e espiritual do século XVII.....	433
4.2 Do racionalismo cartesiano à razão sensível pascaliana	442
4.3 Acima de tudo um místico/antes de tudo um teólogo.....	454
4.3.1 A razão sensível: a centralidade do coração no conhecimento de Deus.....	473
4.3.2 Bem pensar para bem agir, bem agir para bem pensar: a relação entre sabedoria e caridade	493
Conclusão preliminar.....	508
5. Um é pouco, dois é bom, três é Trindade! Deus é humilde e sabe dançar! A razão sensível trinitária como proposta de outra racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno"	512
Introdução	513
5.1 Três é Trindade! O Espírito Santo: o terceiro incluído torna-se agora co-protagonista	543
5.1.1 O "esquecimento" do Espírito Santo: um olhar histórico-teológico (em linhas gerais)	547
5.1.2 O "esquecimento" do Espírito Santo: um olhar epistemológico aproximativo	563
5.1.2.1 A guinada hermenêutico-ecológica. A Trindade ecológica: panenteísmo trinitário	587
5.1.2.2 Deus é humilde e sabe dançar! A kénosis e a pericóresis trinitária como modelo para a racionalidade teológica: a razão numa dinâmica de transdescendência relacional.....	612
5.1.2.3 A razão numa dinâmica de transdescendência relacional: primeiros apontamentos acerca da alteridade/intercorporeidade.....	625
5.1.3 Três dimensões cruciais: a corporeidade, o simbólico, e a "crianceirice"	646
a) Os olhos (visão): de olhos bem abertos.....	662

b) As mãos (tato): que comunicam ternura	663
c) Os ouvidos (audição): atentos aos sons do sofrimento	664
d) A boca (paladar): saborear a vida na experiência da comunhão	665
e) O nariz (olfato): perfume de vida para vida e cheiro de morte para a vida.....	666
5.1.3.1 A intercorporeidade: do corpo poético, erótico, simbólico, performático. Humano: topografia do Espírito.....	669
5.1.3.2 A dimensão simbólico-sacramental do humano e do mundo	684
5.1.3.3 A "e(terna) criança" humano-divina.....	695
5.1.4 Por uma teopo(ética) trinitária. Uma tríade pericorética: mística, estética, e ética. Ex-peri-ência e linguagem místico-po(ética)	708
Conclusão preliminar.....	756
Conclusão da segunda parte	757
6. Conclusão geral	759
7. Referências Bibliográficas	763

Lista de Figuras

Figura 1 - O Homem vitruviano (1490) de Leonardo Da Vinci	82
Figura 2 - Mulher diante da aurora (1818) de Caspar David Friedrich	236
Figura 3 – Escritos do Profeta Gentileza (Josés Datrino): coluna 16, próximo ao Cajú	360
Figura 4 - Mascara de três faces em um (inspirada no teatro grego)	368
Figura 5 - A Santíssima Trindade acolhendo o povo de Deus	512

*Olha lá, que os
bravos são escravos, são e
salvos de sofrer. Olha lá,
quem acha que perder é ser
menor na vida. Olha lá, quem
sempre quer vitória e perde a
glória de chorar. Eu que já
não quero mais ser um
vencedor, levo a vida
devagar pra não faltar
amor...*

Marcelo Camelo

*A verdadeira medida
de um homem não se vê na
forma como se comporta em
momentos de conforto e
conveniência, mas em como
se mantém em tempos de
controvérsia e desafio.*

Martin Luther King Jr.

*O coração tem razões
que a razão desconhece...*

Blaise Pascal

Introdução geral

Ainda hoje, sobretudo no Velho Continente, é possível fazer uma viagem ao passado, ao mundo medieval-cristão, por meio dos monumentos erguidos lá e então: como bem retratam as catedrais góticas, com suas enormes cúpulas representando a abóbada celeste (céu para o qual as almas bem-aventuradas dirigiam-se *post mortem*). Mediante esses monumentos, podemos vislumbrar um mundo que se foi: devido à sua forte carga simbólica. Um mundo no qual Deus estava no centro: eis a realidade do chamado *teocentrismo*.¹

¹ De início uma observação *metodológica*: visando ampliar e enriquecer a discussão, escolhemos fazer uso, ao longo do texto, de *notas explicativas* (mais extensas do que o usual), além das tradicionais notas de rodapé com as devidas referências bibliográficas. Nosso intuito nessas *notas explicativas* é, não só tratar de termos técnicos, mas abrir espaço para um diálogo crítico com o pensamento de determinados autores. Portanto, *parte* de nossa discussão acontecerá nessas notas explicativas. Da mesma forma: certos temas que consideramos nevrálgicos quanto à temática maior de nossa tese serão retomadas no decorrer do texto sob *outras perspectivas*: buscando aprofundar as questões levantadas no decorrer de nossa reflexão, pois nossa tese é de cunho *temático*. Para tanto, visamos refletir de modo *recursivo* e *dialógico* (buscando uma constante ampliação da questão em foco), na esteira da (trans)*interdisciplinaridade*, pois desacreditamos do modo sistemático (linear-determinista) de pensar: seja como um *sistema* (formando um todo coerente entre as diversas partes, tal como um bloco monolítico). Não visamos construir um determinado edifício teológico, com fundamentos seguros, propor um novo método, muito menos um novo sistema, mas dar uma pequena contribuição ao pensamento teológico hodierno a partir de *diferentes perspectivas* sobre um tema dado: a gnosiologia teológica. Pensando, senão em forma circular (circularidade hermenêutica), pelo menos em *espiral*. Como diz Michel Maffesoli, no capítulo intitulado *A arte da repetição*, em *O ritmo da vida*:

Se existe uma exigência do pensamento, talvez a única, por sinal, seja a da coerência. Estamos sempre *girando em torno de uma questão, ruminando uma ideia que parece existencial*. E assim, *pouco a pouco*, é possível *refinar a questão* ou *aprofundar a ideia*. É isto a obsessão intelectual. É o que move a verdadeira "*libido sciendi*". Busca perpétua de um ponto de Arquimedes que é o da dúvida, fugindo, como diabo da cruz, das certezas definitivas e do conforto mortífero dos dogmas empedernidos. (...) Não é paradoxal, enxergar aí o *ato criador por excelência*, que exige ao mesmo tempo paciência, resistência e humildade. São legião, neste sentido, os exemplos que dão testemunho, ao longo do tempo, do *aspecto frutífero da repetição*, na medida em que ela dá conta, como um camafeu, do *aspecto simultaneamente único e plural das poucas questões que atormentam o espírito humano*. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007, pp. 25-26. Grifo nosso.

Cf. também. MAFFESOLI, M. **Homo eroticus**: convivências emocionais. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014, pp. 18-19. Com relação ao pensamento *recursivo* e *dialógico* de que falamos: Cf. MORIN, E. **O método 3**: o conhecimento do conhecimento. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005, p. 167; MORIN, E & LE MOIGNE, J-L. **A Inteligência da Complexidade**. 2ª ed. São Paulo: Petrópolis, 2000, p. 204. Voltaremos a esta questão ainda nesta introdução.

Mundo e cultura nos quais a divindade tinha uma *única* representante: a Igreja.²

Tínhamos naquele tempo, ou melhor, naquele mundo que não volta mais, um corolário do teocentrismo: o *eclesiocentrismo*. *Um só Deus no céu, uma só Igreja na Terra...*³ Pequeno diante da divindade, o "ser humano", grosso modo, se percebia como um *miserabilis peccatore*. Homens e mulheres comuns sentiam-se como minúsculos seres, como pequeninos infantes: frágeis, dependentes, meros figurantes na trama da vida. Diante de tamanha Majestade Onipotente: prevalecia o *medo*⁴ dos tormentos eternos do inferno (com ares *dantescos*⁵). Essa era a *imagem de Deus*, imperiosa e hegemônica naquele período: um Deus distante, severo, carrancudo, iracundo, extremamente exigente quanto à moral, que recompensava os fiéis e punia os impenitentes com todo o rigor.

Esta *imagem de Deus*, veiculada pela Igreja, reforçada pela teologia oficial, mais se assemelhava a de um Juiz irrepreensível (dado a sua correção no *juízo*, sua perfeita *justiça*⁶) do que com a *imagem* de um Pai de amor incondicional, com

² Cf. DE LIBERA, A. **A filosofia medieval**. 2ª ed. Loyola, 2004, pp. 351-354.

³ Postura herdada do monoteísmo monárquico (hierárquico-verticalista) constantiniano: um só Deus, um só Império, um só Imperador. Sua tentativa de (re)unificar o Império em crise. Cf. PETERSON, E. **Der Monotheismus als politisches Problem**: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig: Hegner, 1935. Texto traduzido para o espanhol: Cf. Id. **El monoteísmo como problema político**. Madrid: Editorial Trotta, 1999. Cf. também. CONGAR, Y. **Le monothéisme politique et le Dieu Trinité**. In: **Nouvelle Revue Théologique**. Nº 103, 1981, pp. 3-17; DE CÉSARÉE, E. & MARAVAL, P. (org.). **La théologie politique de l'empire chrétien**: louanges de Constantin (*Triakontaétirikos*). Paris: Cerf, 2001 (texto no qual constam os famosos *De Laudibus Constantini*, nos quais Constantino busca afirmar a autoridade absoluta do Imperador/Rei como legítimo representante da Divindade na Terra). De Pierre Maraval que editou e organizou os textos recolhidos por Eusébio de Cesaréia: Cf. MARAVAL, P. **Le christianisme**: de Constantin à la conquête arabe. Paris: Press Universitaires de France, 1997; Id. **Constantin le Grand**: empereur romain, empereur chrétien (306-337). Paris: Tallandier, 2011.

⁴ Cf. DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁵ Cf. ALIGUIERI, D. **A Divina Comédia**. São Paulo: LL Library, 2013, pp. 48-405.

⁶ Essa *imagem de Deus* paulatinamente foi gestando culpa, ressentimento, certo complexo de inferioridade, instintos de hostilidade recalçados - acumulando-se dia após dia nos subterrâneos da *psique pessoal e coletiva*. Donde nasce um (possível) desejo de *parricídio*. A revanche não tardaria muito... Diante do permanente sentimento de:

Uma dívida para com Deus: este pensamento tornou-se para ele um instrumento de suplício. Ele apreende em "Deus" as últimas antíteses que chega a encontrar para seus autênticos insuprimíveis instintos animais, ele reinterpreta esses instintos como culpa em relação a Deus (como inimizade, insurreição, rebelião contra o "Senhor", o "Pai", o progenitor e princípio do mundo; *ele se retesa na contradição* "Deus" e "Diabo", todo o Não que diz a si, à natureza e a naturalidade, à realidade de seu ser, ele o projeta fora de si, como um Sim, algo existente, corpóreo, real, como Deus, como santidade de Deus, como Deus juiz, como Deus verdugo, como Além, como eternidade, como tormento sem fim, como Inferno, como incomensurabilidade do castigo e da culpa. NIETZSCHE, F. **Segunda**

"entranhas e mãos maternais"⁷. Num contexto assim, tudo estava sob *controle* (e está, sempre que uma imagem como esta é re-produzida).⁸ O universo repousava sob a Lei e a Ordem (imutáveis). Deus, guardião último da ordem, tinha na Igreja sua leal representante, que como uma "Mãe" zelosa cuidava (ciosamente) para que a vontade do "Pai" fosse feita "assim na terra como no céu" - formando, assim, uma "família perfeita".

Ora, este foi o "filme" que todos e todas se acostumaram a ver indefinidamente, desde então, no universo da cristandade. Um "filme" no qual Deus era o único Autor. E, neste filme, a Igreja detinha o protagonismo na trama da vida cotidiana (como a *atriz principal*). A Mediadora (a Igreja) não só detinha os meios de salvação (*necessários*), mas era a Instituição por meio da qual a *imagem de Deus* era formada e propagada⁹, impregnando as mentes e os corações daqueles mesmos homens e mulheres - construindo um singular *universo simbólico*¹⁰ que prevaleceria e perduraria por um bom tempo... Deus tornou-se uma *presença ameaçadora*...¹¹

dissertação: § 22. In: **Genealogia da moral**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 81.

⁷ Cf. o quinto e último capítulo.

⁸ Cf. AUMONT, J. **A Imagem**. Campinas: Papirus, 1993; DEBRAY, R. **Vida e Morte da Imagem**: uma história do olhar no Ocidente. Petrópolis: Vozes, 1994; FAURE, E. **A Arte Medieval**. São Paulo: Martins Fontes, 1990; LINK, L. **O Diabo**: a máscara sem rosto. São Paulo: Companhia das Letras, 1998; MENEZES, U. T. B. **Fontes Visuais, Cultura Visual**. Balanço Provisório, Propostas Cautelares. In: ANPUH. N° 45, 2003. MUCHEMBLED, R. **Uma História do Diabo**: séculos XII a XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.

⁹ Como testemunha um texto repleto de frases, com pequenos e grandes documentos da época. Como essa frase de St. Laud de Angers, religioso medieval, que afirma: "Deus quis que, entre os homens, uns fossem senhores e outros, servos, de tal maneira que os senhores estejam obrigados a venerar e amar a Deus, e que os servos estejam obrigados a amar e venerar o seu senhor (...)." DE FREITAS, G. (org.). **900 textos de documentos da História**. Lisboa: Plátano, 1977, p. 145.

¹⁰ Cf. BERGER, P. & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade**. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

¹¹ Sob tal condição - que, diga-se de passagem, ainda vigora em diversos contextos -, a fé corre o risco de transformar-se em *ideologia*, resultando num mero assentimento mecânico por parte dos fiéis, tendo em vista o medo: viver sob o peso onipresente da ameaça. Diante de tal situação ocorre, com raríssimas exceções, um tipo de "sequestro psicológico": de quem vive sob constante ameaça, sob chantagem. Esse tom ameaçador, no entanto, jamais desapareceu por completo da pregação, da catequese, isto é, da pastoral, e mesmo da teologia. *A pedagogia do medo* serve a diversos interesses, eclesiásticos e mesmo não-eclesiásticos. Mas, e a teologia num contexto assim? Ora:

A teologia fala sobre *um outro mundo*. Esta é a razão por que não pode ser levada a sério. Os *vitoriosos definem* o que é a realidade. O seu discurso é conhecimento. O seu comportamento é a bondade e a justiça. Compreende-se que toda a fala que desvie deste padrão tenha de ser reduzida a condição de ilusão. Claro que existe, em qualquer ordem social, um lugar para as ilusões. Se assim não fosse, como explicar a aliança entre falsos

A capilaridade desta *imagem de Deus* era radical: penetrara as filigranas daquela sociedade, a Europa do alto e baixo medievo.¹² Uma cultura se formara. E, diante de tamanho fenômeno *verticalista*, homens e mulheres não tinham lá muitas alternativas: restava a resignação frente às desigualdades sociais e toda forma de exploração econômica: "divinamente sancionadas e legitimadas", com total aprovação da Igreja, sobretudo do Alto Clero.¹³ Se, com disciplina, os fiéis seguissem o ensino oficial da *Mater Ecclesia* (com seus dogmas irretorquíveis, suas impolutas regras morais, e seus ritos): se observassem as festas, as peregrinações sagradas e, sobretudo, os Sacramentos, tudo estaria razoavelmente sob controle. Uma pós-vida bem-aventurada estava garantida.¹⁴

profetas e reis? A arte, a novela, o carnaval, os festivais olímpicos, os rituais militares, a propaganda - que não será verdade que em todas essas celebrações religiosas de distribuem os sacramentos da euforia, da insensibilidade e da sonolência? A teologia pode muito bem se juntar a essa procissão. E a gente compreende então as razões por que os poderosos estão prontos a permitir o jogo teológico, desde que ele não ultrapasse nunca dos apenas "um jogo e nada mais...", discurso da imaginação, sobre as coisas sobrenaturais, além da terra, além do tempo, além do túmulo, nas profundezas da alma. Tudo se permite à teologia, desde que ela aceite as regras de um jogo maior e mais bruto, o jogo do poder, se separou o universo em áreas de influência, e entregou as terras, os mares, os ares e os corpos dos homens àquelas instituições que, nas palavras de Weber, detêm o monopólio do uso legítimo da violência. E com isso condenou-se a teologia à impotência e a castração. E sua beleza então, como uma "canção de amores", comove e consola, sem ameaçar. ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte ou O Feitiço erótico-herético da teologia.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009, p. 142. Grifos do autor.

Com relação ao tema da *ideologia*: Cf. o subtópico 2.2 do capítulo 2.

¹² Cf. LE GOFF, J. **O deus da Idade Média**: conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.

¹³ Cf. DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses**. Lisboa: Estampa, 1993, pp. 180-181.

¹⁴ Sobre essa Estrutura hierárquico-piramidal (*verticalista*), diz José Comblin:

Durante o segundo milênio (depois de Gregório VII e dos Papas beneditinos, assim como depois do *Decretum Gratiani*), a Igreja ocidental estruturou-se de acordo com um esquema imperial, o esquema do Império romano, e a teologia foi orientada no sentido de explicar e explicitar essa visão imperial. Esta vincula-se com a visão aristotélica do mundo e a visão que prevaleceu no período helenístico e no sistema romano. O mundo é constituído de duas partes: o céu e a terra. O céu mostra a maneira perfeita de ser: o céu é uma harmonia de seres celestiais em que cada um tem o seu papel correspondendo à sua natureza e obedece a uma ordem perfeita. Pois a perfeição do ser é a ordem. Esta é determinada e pode expressar-se em naturezas fixas, imutáveis, eternas. A imutabilidade é a qualidade mais elevada do ser. Debaixo do céu está a terra. Nela estão os seres humanos, imperfeitos por natureza porque não são determinados, não são imutáveis, mas sujeitos à mudança, e a maior deles, a geração e a morte. Os seres humanos devem realizar a sua natureza da maneira mais ordenada possível, ocupando o lugar que lhes compete na ordem do mundo.

E conclui:

Na terra deve haver uma ordem que deve ser uma imitação da ordem do céu de tal maneira que cada natureza ocupe o lugar que lhe corresponde e desempenhe a função que lhe permite contribuir com a harmonia do conjunto. Essa ordem é o Império. O imperador está em cima e mantém a ordem do universo. Debaixo dele estão os seus oficiais, que lhe

Numa realidade como aquela, portanto, o *conhecimento de Deus* carregava a *marca* e o *peso* da Instituição Sagrada. Naquele mundo, a Cristandade e o Ocidente con-fundiam-se, ou melhor, o Ocidente era "cristão".¹⁵ Mas, o inusitado aconteceu. Eis que surge um inquieto observador do céu estrelado - talvez ele ficasse a observar contemplativamente as noites estreladas num mundo sem as ofuscantes luzes das cidades modernas. Seu nome era: Nicolau Copérnico. E,

assistem na sua função de governo, assim como os planetas estão subordinados ao Sol e lhe obedecem como guardiões da ordem universal. Cada ser terrestre tem a sua natureza: homens e mulheres, livres e escravos, comandantes e comandados. Há uma hierarquia entre os seres terrestres como há uma hierarquia no céu. (...) Ora, no segundo milênio a Igreja quis ocupar o lugar do Império. Foi a sociedade perfeita que imita na terra a ordem eterna do céu. Diante da incapacidade crescente dos imperadores germânicos para manter a unidade imperial, o Papa reivindicou para si esse papel. O monarca da "sociedade cristã" é o Papa e sob o Papa a Igreja se organiza com ordem, deixando cada um no seu lugar com a sua função específica. A Igreja é feita e organizada de acordo com uma hierarquia. COMBLIN, J. **Nota sobre a tarefa de uma teologia da libertação no final do século XX.** In: FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Loyola; SOTER, 1997, p. 188.

¹⁵ A teologia torna-se o "carro chefe" desta concepção de mundo (e sua organização): doando sentido na construção intelectual de tal visão de mundo. Tornando-se a "coroa", ou melhor, a "rainha das ciências": Cf. COMBLIN, J. **Nota sobre a tarefa de uma teologia da libertação no final do século XX.** Op. cit., pp. 189-190. Neste sentido, a própria teologia carecia de libertação, como carece até hoje em determinados círculos eclesiais (de nossas igrejas), ao tornar-se, por vezes, um instrumento de coerção e manipulação, de legitimação do *status quo* (perverso): mero instrumento "ideológico" (de alienação e manipulação do povo de Deus). Relação promíscua entre teologia e poder (sagrado). Relação antigüíssima, é preciso reconhecer. Como dizia o teólogo uruguaio, Juan Luis Segundo, a teologia *também carece de libertação* em determinados contextos: Cf. SEGUNDO, J. L. **Libertação da teologia.** São Paulo: Loyola, 1978. Esta deveria ser a postura da teologia, hoje, em pleno horizonte "pós-moderno". Daí a premente necessidade de uma abordagem (trans)interdisciplinar, do diálogo inter-religioso: com outras visões de mundo e culturas. Isso não é um preciosismo, pois como diz Joseph Moingt:

Em definitivo, a primeira finalidade do discurso não é imperialista; submeter os outros a nossos pensamentos, ou demonstrar o vigor dos nossos raciocínios ou de nossas convicções; trata-se primeiramente de uma atitude interna, e manifesta sobretudo a fragilidade de todo o pensamento que se sente solitário: é para convencer a nós mesmos da coerência refletida de nosso pensamento que temos necessidade da aprovação do outro do que tomá-lo por testemunha de nosso esforço de pensar como se deve. MOINGT, J. **Deus que vem ao homem:** do luto à revelação de Deus. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010, p. 9.

Voltaremos a estas questões nevrálgicas pouco mais à frente (ainda nesta introdução). A *teologia cristã carece de libertação*. Concordamos. Mas, libertá-la de quê? Antes de tudo, do seu histórico *logocentrismo* (mais antigo que aquela). Hoje, no horizonte da racionalidade "pós-moderna", essa possibilidade é real. Diz Philip Sheldrake:

De fato, existe frequentemente uma estranha afinidade entre aspectos da teoria pós-moderna e a linguagem cristã. Longe de estar comprometido exclusivamente com uma espécie de niilismo, o questionamento ocidental contemporâneo fica muitas vezes fascinado com "o sagrado". Alguns observadores cristãos vêem no pós-modernismo o potencial para libertar a religião das noções de respeitabilidade determinada com bases puramente racionais (...) ele pode lidar mais facilmente do que a Modernidade com a sabedoria específica de tradições específicas. Assim, a pós-modernidade permite que o cristianismo seja ele mesmo de um modo que a Modernidade jamais poderia. SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia:** vida cristã e fé trinitária. São Paulo: Paulinas, 2005, p. 24.

depois dele, tantos outros, inquietos como ele, repetiram o *mesmo* gesto perscrutador. O céu, até então morada de Deus, dos anjos, e das almas bem-aventuradas, passou, paulatinamente, a "retratar" *outro* mundo: emergiu cada vez mais célere *outra* visão de mundo.¹⁶

Do mesmo céu surge algo diverso. Na verdade, o céu sempre esteve lá - esperando por alguém que o observasse com outros olhos -, mas sabe-se lá por que, o *olhar* mudou. Mudada a *visão*, mudou o mundo. Isto é, mudada a visão do céu, mudou, na mesma medida, a visão da Terra. Transformou-se a visão de homens e mulheres acerca de seu *lugar* no mundo: a visão acerca de "si mesmo". Ou seja, mudou o que se via até então. Mas, na realidade, o que mudou foi o olhar: *como* se via. E, na mesma medida, *quem* via mudou. Desde então, o mundo nunca mais foi mais *o mesmo*. O Universo, até então *finito* - com a Terra no centro -, tornou-se *infinito*.

Eis o alvorecer da modernidade: e com ela os primeiros raios de sol da chamada *subjetividade*.¹⁷ O deslocamento foi radical. E assim, como costuma ocorrer com

Voltaremos a esta questão no decorrer de nosso texto. Cf. especialmente o capítulo 3.

¹⁶ Cf. KOIRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006. Cf. também. KUHN, T. **The Copernican Revolution**: planetary astronomy in the development of Western Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1956; ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Vol. 6. 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000, pp. 9-10; REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 2: do humanismo à Kant. (versão em 3 volumes). São Paulo: Paulus, 1990, pp. 212-227. Cf. também. ROSSI, P. **O nascimento da ciência moderna na Europa**. São Paulo: EDUSC, 2001, pp. 34-39. Cf. ainda o capítulo intitulado *The Scientific Revolutions*, escrito por Peter M. Heimann (professor de História da Ciência), para o 13º volume do *The Cambridge Companion* dedicado à História Moderna. Cf. HEIMANN, P. M. **The Scientific Revolutions**. In: BURKE, P. (org.). **The New Modern Cambridge History**. Cambridge: Cambridge United Press, 2008, pp. 248-270.

¹⁷ O surgimento da Reforma Protestante foi igualmente um fenômeno de larga escala e ampla latitude/longitude, crucial para o desenvolvimento da *subjetividade*: tendo em vista a mudança radical na economia da Igreja, na qual o indivíduo ganha *centralidade*. Fenômeno proporcionado pela defesa do *sacerdócio universal* de todos os cristãos, bem como pela questão do *livre exame* da Bíblia pelos "leigos". No entanto, não devemos confundir *livre exame* com "livre interpretação" - cada um interpreta o texto à revelia da Comunidade de fé, conforme desejar, isto é, de modo arbitrário e individualista. Livre exame significa: a Bíblia não é *monopólio* de nenhuma *elite espiritual*, de nenhuma Instância Superior (hierárquica), única autorizada a interpretá-la.

Não há, portanto, conforme esta perspectiva, uma *elite espiritual* e/ou *jurídico-burocrática* capaz de, por si só, independente do povo de Deus, interpretar o Texto Sagrado. Pois a Bíblia é o livro da Igreja (portanto de todos e todas): pois a Igreja não é, ou pelo menos não se resume, ao Clero, ao Alto Clero, ou à Cúria, incluindo o Papa (contexto católico). Ou ainda, a Igreja não se resume aos pastores, aos presbíteros, aos diáconos, ou algo similar (contexto protestante). Pois, todos e todas, isto é, batizados e batizadas, ou ainda, crentes praticantes, confessantes e comungantes, formam e *são a Igreja*.

Sendo assim, todos e todas têm a responsabilidade e o privilégio de ter a Bíblia nas mãos e, se assim desejar, poder *examiná-la livremente*. Outra questão teológica suscitada naquele contexto, e

todo tipo de mudança radical, corre-se o risco da extrema polarização (radical, na

não menos importante, foi o tema da *justificação pela fé*: enfraquecendo (descentralizando) os fortes mecanismos de *mediação eclesial*. Tanto que o tema dos sacramentos nunca obteve no protestantismo a importância que sempre teve no interior do catolicismo. No protestantismo nascente (apesar das diversas polêmicas quanto ao sentido dos sacramentos entre os primeiros reformadores), os sacramentos foram reduzidos à dois: *batismo* e *eucaristia* (Ceia do Senhor). Sobre a questão dos sacramentos na tradição protestante (sobretudo na tradição calvinista): Cf. KLEIN, C. J. **Os Sacramentos na Tradição Reformada**. São Paulo: Fonte Editorial, 2005, pp. 21-147.

Estes posicionamentos teológicos e pastorais oriundos, sobretudo, da Reforma Luterana, acabaram por solapar a *necessária mediação* do Magistério na interpretação da Sagrada Escritura em contexto protestante. E, passo seguinte, mitigou a igualmente *necessária mediação* da Tradição (escrita, desde então, com "t", na tradição protestante). Uma história que começa (pelo menos em teoria), com Martinho Lutero. Todavia, estas intuições fundamentais experimentam seu ápice somente com a chamada Reforma Radical Anabatista, que contava com reformadores como Thomas Münster, Meno Simmons, Conrado Grebel, entre outros. E, em parte, o mesmo acontece nas chamadas Igrejas Independentes surgidas na Inglaterra e Holanda entre fins do século XVI, início do XVII. Sobre o protagonismo da Reforma Protestante na produção e configuração do indivíduo moderno, e sua nova dinâmica, a subjetividade, diz a pesquisadora do Instituto de Psicologia da UERJ, Deise Mancebo:

A reforma protestante, liderada por Lutero, no século XVI, é outro movimento que merece destaque na análise da subjetividade moderna. Essa reforma colocou o indivíduo no mundo, pois a "vocação" luterana permanecia uma tarefa estabelecida por Deus. (...) A restrição da mediação da Igreja para a salvação humana, apreendida pelos protestantes, implicava o intercâmbio do indivíduo com Deus, em linha direta, e em completo isolamento espiritual. A abolição dos rituais, o repúdio ao sensualismo e à emoção, a desmágicação do mundo e a decorrente apreensão impessoal, racional e instrumental do homem e das suas relações, praticadas pelo mundo protestante, constroem a solidão interna do indivíduo e contribuem para a própria possibilidade da intensificação da experiência individualizada. MANCEBO, D. **Modernidade e produção de subjetividades**: breve percurso histórico. In: **Psicologia, ciência e profissão**. Vol. 22, nº 1, 2002, p. 4.

No que diz respeito à relação entre *subjetividade* e Reforma Protestante (sua centralidade no indivíduo), sobretudo no que tange ao *sacerdócio universal*, a *justificação pela fé*, e ao *livre exame*: Cf. especialmente. DELUMEAU, J. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989, pp. 68-83; WOORTMANN, K. **Religião e ciência no renascimento**. Brasília: Editora UNB, 1997. Sobre as questões colocadas acerca da mensagem luterana: Cf. HURLBUT, J. L. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida, 2002, pp. 174-181; TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 200, pp. 227-253; GONZÁLEZ, J. L. **Uma história do pensamento cristão**: da Reforma protestante ao século 20. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, pp. 29-70; HÅGLUND, B. **História da Teologia**. 7ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003, pp. 179-209; OLSON, R. **História da teologia cristã**: 2000 anos de tradição e reformas. São Paulo: Vida, 2001, pp. 381-404.

Com relação às questões referentes à Reforma Luterana (que apontamos acima) e a importância da Reforma Anabatista - que buscou levar às últimas consequências os postulados da Reforma Luterana -, e a impiedosa perseguição sofrida pelos anabatistas (de índole inquisitorial), sobretudo por parte dos luteranos: Cf. WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006, pp. 489-516; NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã**. 11ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000, pp. 156-164; MCGRATH, A. **Teologia Histórica**: uma introdução à história do pensamento cristão. São Paulo: Cultura Cristã, 2007, pp. 175-183/196-202. Com relação (especificamente) ao tema da *justificação pela fé* em M. Lutero, vale à pena conferir: Id. **Teologia Histórica**, pp. 203-209; GONZÁLES, J. L. **Retorno à história do pensamento cristão**: três tipos de teologia. São Paulo: Hagnos, 2011, pp. 133-137.

No que diz respeito aos conceitos de *vocação* e *sola fides*, relacionados ao tema da *justificação pela fé* em M. Lutero, que ajudou na promoção de uma nova relação do *indivíduo com o mundo*, ver a consagrada tese de Marx Weber: Cf. WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001, pp. 64-72.

mesma medida) -, mas *por vezes* necessária (pois nós, homens e mulheres de "carne e osso", vez por outra, somos dados a certos extremismos: a tentação do dualismo está sempre à espreita). Nasce a modernidade, e sua radical oposição antinômica e antitética frente ao mundo do medievo.¹⁸ Com a modernidade vivenciamos o movimento do pensamento (do pêndulo), em direção à superestima da *razão* (agora, *antropocêntrica*), como um fim em "si-mesmo" - girando *ad infinitum* em torno do próprio eixo.

Ou seja, como é dado ao "ser humano", grosso modo, seguir pelas sendas dos extremismos, eis que emergiu uma nova polarização radical: uma nova forma de dualismo que nos legou um modelo específico de racionalidade: o *racionalismo*. Modelo que aqui nomeamos: Razão Onipotente. Ironia das ironias: o tradicional *atributo divino* de onipotência perde seu antigo centro, Deus, e readquire outro: o "ser humano" - a *humana razão*. Nasce, assim, o *Sujeito cognoscente soberano*. Sujeito pleno no uso de sua faculdade maior: a *razão autônoma*.¹⁹ Homens e mulheres de então fazem uma significativa experiência (com suas luzes e sombras): tornam-se livres das antigas tutelas do mundo antigo e medieval (pré-moderno), de toda e qualquer *heteronomia* ou mesmo de uma possível *teonomia*.

Como "deus" de seu próprio mundo, agora protagonistas de sua própria história (ator e atriz principais de seu filme), homens e mulheres investem toda sua energia vital na exploração de seu mundo "exterior" e "interior" *tão somente por meio da razão*. A vida deveria submeter-se à razão (nem que para isso fosse

¹⁸ À "revolução copernicana" (cf. ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 208-209) une-se a "revolução cartesiana" cerca de dois séculos mais tarde. Nasce a ciência moderna: fundamentada de N. Copérnico à Isaac Newton. No século de I. Newton surge a filosofia do sujeito (da consciência), sobretudo a partir de René Descartes, o qual que dá à ciência seu rigor metodológico (vide seu *Discurso do método*). A relação dualista platônica: aparência/realidade é reificada. A filosofia torna-se *teoria do conhecimento* fundamentada no binômio (dualista): sujeito-objeto. Surge o chamado *paradigma cartesiano-newtoniano*. Cf. CAPRA, F. **O ponto de mutação**: a ciência, a sociedade e a cultura emergente. 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006, pp. 93-255; ROSSI, R. **Introdução à filosofia**: história e sistemas. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 109-122. Cf. ainda. MANDROU, R. **Des humanistes aux hommes de science XVI et XVII siècles**. Paris: Seuil, 1973.

¹⁹ Cf. especialmente a introdução ao capítulo 2, bem como o subtópico 2.2.2 (quando tratamos da "ferida narcísica" desferida sobre o *Cogito* pela psicanálise), e o 2.2.4. Voltaremos a este tema (ainda) no decorrer da tese.

necessário subjogá-la): eis o *racionalismo* como modo privilegiado de abordar o real.²⁰

Todavia, é bom ressaltar o seguinte: esse racionalismo de que falamos não se resume a uma determinada *escola* filosófica, portanto circunscrito a um determinado período da história do pensamento, pois o racionalismo é, antes de tudo, *uma postura perante a vida*, prevalecente (hegemônica) na modernidade. Este fenômeno, grosso modo, constituído a partir do século XVII com o cartesianismo, é reafirmado e ampliado, com novos caracteres, sobretudo no XVIII francês e alemão - conforme o espírito da *Aufklärung*²¹. Mas, esta *postura* não se extingue com o fim do XVIII. Pelo contrário, *reinventa-se*.

Reificado no(s) idealismo(s) do XIX - que tinha como símbolo maior o Sistema hegeliano -, a aventura (desventura?) do racionalismo especulativo atinge seu ápice, tal como fazem os alpinistas ao concluírem suas jornadas em direção ao cume das grandes montanhas. Todavia, no alto dessas majestosas montanhas (cujo pico parece tocar o céu) o ar é rarefeito e a pressão atmosférica quase insuportável. Se a aventura é estimulante, o perigo de perder-se torna-se uma possibilidade real. Mas, a abstração/especulação filosófica - e seu forte *movimento ascendente* - finalmente conseguiu o que *desejava*: conquistou o seu *Everest*. Mas, e agora? Para onde ir?²²

Ora, esse movimento *ascendente* em direção à Grande Síntese - ápice do pensamento especulativo, radicalmente otimista frente às possibilidades da razão. No entanto, com o passar dos anos, testemunhou-se, como um de seus efeitos colaterais (sintomáticos) mais evidentes: a desvinculação ("desencarnação") do pensamento em relação ao *concreto da vida*.²³ A vida vivida em sua inteireza (sua

²⁰ Sobre a questão envolvendo a concepção e discussão a respeito da heteronomia, da teonomia, da ontonomia, da autonomia, etc.: Cf. o subtópico 2.2.5 do capítulo 2.

²¹ Sobre a *Aufklärung*: Cf. o subtópico 2.1.3 do capítulo 2.

²² Conforme a intuição cristã fundamental, o caminho derradeiro não é o caminho da transcendência, como movimento ascendente em direção às máximas alturas metafísicas, mas (trans)*descendente*, isto é, não subir, mas ir "para baixo": "encarnar-se". Sem, antes, decidir, voluntariamente, livremente, "empobrecer-se", "esvaziar-se". Pois, Jesus Cristo, sendo rico, se fez pobre, para com sua postura de total desprendimento, enriquecer a muitos e muitas pelo mundo afora. Cf. 2 Co 8, 9. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1996 (faremos uso desta tradução no decorrer da tese). Cf. o subtópico 5.1.2.2 e o 5.1.2.3 do quinto e último capítulo.

²³ Como diz Gilles Deleuze:

complexidade) vê-se sob um risco: ficar irremediavelmente presa às "teias" do Conceito - neste sentido: o *Sujeito cogitante* permanece o *critério*. É a partir desse Sujeito que *Pensamento* e *Ser se identificam absolutamente*²⁴. Quando este modo de pensar prevalece: a *racionalização da vida* é dada.

No entanto, não demoraria muito para o kantismo "se vingar" do hegelianismo. Na virada do XIX, início do XX (sobretudo no âmbito da ciência), a revanche kantiana foi vitoriosa, pois prevaleceu o *fenômeno*, então separado do *numinoso* (da "coisa em si"), e, na esteira desse racionalismo preponderante, nasce o *protagonismo da ciência: única e legítima detentora do conhecimento verdadeiro*. É o império da racionalidade científica e técnica dando seus primeiros passos emancipados, criando a sustentação necessária ao projeto de mundo que nascera: um mundo absolutamente emancipado do Sagrado (pelo menos essa era a pretensão). Nasceram as *ciências naturais*, as *ciências sociais*, e as *ciências*

A imagem do filósofo, tanto popular como científica, parece ter sido fixada pelo platonismo: um ser das ascensões, que sai da caverna eleva-se e se purifica na medida em que mais se eleva. Neste "psiquismo ascensional", a moral e a filosofia, o ideal ascético e a ideia do pensamento estabeleceram laços muito estreitos. Deles dependem a imagem popular do filósofo nas nuvens, mas também a imagem científica segundo a qual o céu do filósofo é um céu inteligível que nos distrai menos da terra do que compreende sua lei. Mas nos dois casos tudo se passa em altitude (ainda que fosse a altura da pessoa no céu da lei moral). Quando perguntamos "que é orientar-se no pensamento?", aparece que o pensamento pressupõe ele próprio eixos e orientações segundo as quais se desenvolve, que tem uma geografia antes de ter uma história, que traça dimensões antes de construir sistemas. A altura e o Oriente propriamente platônico. A operação do filósofo é então determinada como ascensão, como conversão, isto é, como o movimento de se voltar para o principio do alto do qual ele procede e de se determinar, de se preencher e de se conhecer graças a uma tal movimentação.

E conclui:

Não vamos comparar os filósofos e as doenças, mas há doenças propriamente filosóficas. O idealismo é a doença congênita da filosofia platônica e, com seu cortejo de ascensões e de quedas, a forma maníaco-depressiva da própria filosofia. A mania inspira e guia Platão. A dialética e a fuga das Ideias, a *Ideenflucht*; como Platão diz da Ideia, "ela foge ou ela perece...". E mesmo na morte de Sócrates há algo de um suicídio depressivo. Nietzsche duvidou desta orientação pelo alto e se perguntou se, longe de representar a realização da filosofia, ela não era, ao contrário, a degenerescência e o desvio começando com Sócrates. Por aí Nietzsche recoloca em questão todo o problema da orientação do pensamento: não é segundo outras dimensões que o ato de pensar se engendra no pensamento e que o pensador se engendra na vida? Nietzsche dispõe de um método que ele inventa: não devemos nos contentar nem com biografia nem com bibliografia, é preciso atingir um ponto secreto em que a mesma coisa é a anedota da vida e o aforismo do pensamento. É como o sentido que, em uma de suas faces, se atribui a estados da vida e, na outra, insiste nas proposições do pensamento. Há aí dimensões, horas e lugares, zonas glaciais ou tórridas, nunca moderadas, toda a geografia exótica que caracteriza um modo de pensar, mas também um estilo de vida. DELEUZE, G. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974, pp. 131-132.

²⁴ Cf. ROSSI, R. **Introdução à filosofia**. Op. cit., pp. 186-191.

humanas em geral. Os *outros* saberes *não-científicos* foram (e são) *deslegitimados, marginalizados*.²⁵

A teologia, num contexto nada amistoso como este, saudosa de sua posição de *rainha das ciências*, vê-se deslocada e obrigada a refazer (e reafirmar), qual filha enjeitada, seu estatuto científico: quem sabe, para poder, novamente, encontrar um lugar ao sol, um "quartinho" na Casa Grande - a Universidade (agora no contexto da modernidade, da *secularização*) -, fugindo como pôde do risco da "miscigenação" e dos "açóites da senzala"²⁶. Universidade... Que ironia... Instituição que um dia nascera (lá no ápice do medievo), e que tinha como seu "sol" (ao redor do qual todos os saberes gravitavam): *a facultas theologiae*²⁷.

²⁵ Diante de tamanha crise, o pensamento filosófico busca reafirmar-se, em termos metodológicos, a partir de um rigorismo categorial, dando-lhe nova dignidade epistemológica. Esta era a proposta. Como ocorrera a partir do neokantismo - passando pelas mais variadas formas de positivismo - desembocando na tentativa de Edmund Husserl de (re)estabelecer *A filosofia como ciência rigorosa*, conforme sua fenomenologia. Por isso:

...ele afirma que a filosofia deveria ter como ideal a ciência, no sentido mais rigoroso de ciência. Husserl dedicou decênios de sua vida a meditar sobre a possibilidade de provocar uma "viragem da filosofia" que "convertesse em realidade o começo radical iniciado pelos gregos de uma filosofia (capaz de) se apresentar como ciência". Uma ciência universal e apoditicamente fundada, "a terra firme da filosofia", como ele costumava chamá-la, que tornasse possível o desenvolvimento uma de autonomia pessoal e abrangente para a humanidade - essa era a única solução para a crise existencial que Husserl diagnosticou no homem ocidental. MARCONDES, D. & FRANCO, I. **A filosofia: o que é? Para que serve?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. PUC-Rio, 2011, p. 68.

Cf. HUSSERL, E. **La philosophie comme science rigoureuse**. (Collection Epiméthée). Paris: PUF, 1989. O texto original em alemão é de 1911.

²⁶ Fazemos aqui, obviamente, uma analogia. Alusão à monumental obra da literatura brasileira, *Casa grande e senzala*, do sociólogo Gilberto Freire. Cf. FREIRE, G. **Casa grande e senzala**. 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

²⁷ Como diz João Batista Libânio:

Teologia e ciência viveram longa lua de mel ou, mais exatamente, *matrimônio patriarcal de fidelidade*. As ciências *dependiam* da teologia que desempenhava o papel de rainha. Santo Tomás, nesse contexto, define com rigor a relação entre teologia e ciência, servindo-se do conceito aristotélico de ciência readaptando-o de tal modo que a teologia lhe realiza as condições básicas. Ciência define-se, nesse sentido, como *conhecimento certo e sempre válido*, resultado de dedução lógica. Certo porque procede de evidências primeiras e indemonstráveis. Dedutivo, porque articula as conclusões com os *princípios universalmente válidos por meio de raciocínios necessários*. Por conseguinte, ciência pretende conhecer, *de maneira certa*, as causas ou razões de ser. (...) Estribando-se na própria ciência de Deus, que não se pode equivocar nem pode enganar-nos, *toda verdade teológica se faz normativa para as outras ciências*. Em qualquer conflito de intelecção, a teologia nessa compreensão levava vantagem inegável. *Tutelava, por isso, tranqüilamente todos os outros saberes humanos*. LIBÂNIO, J. B; MURAD, A. **Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2001, p. 80. Grifo nosso.

Como diz Henrique Cláudio de Lima Vaz sobre a "teologia urbana" (elaborada nos centros do saber acadêmico), em contraste com a "teologia monástica", no auge do medievo:

A segunda forma da teologia medieval pode ser chamada teologia urbana. Ela nasce quando, a partir do século XII, acentua-se o declínio do mundo feudal e aparecem as primeiras sociedades urbanas com o desenvolvimento das cidades, primeiro na Itália, depois na Europa norte-ocidental. A teologia perde, então, seu caráter alegórico e se torna uma teologia científica, porque o homem medieval passa a confrontar-se com a realidade imediata que começa a desafiá-lo em termos de trabalho e de organização da sociedade, deixando de ser vivida como alegoria de uma outra realidade. Os teólogos medievais passam a traduzir o conteúdo da teologia simbólica para as categorias científicas aristotélicas. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de filosofia 1**. Problemas de fronteira. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 80.

Cf. também. SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia**. Op. cit., pp. 58-59. Como uma das consequências: "A ênfase no momento científico-racional da fé favorece a separação crescente da teologia com a espiritualidade, a liturgia, a Escritura e a vida da Igreja. A distinção conduz à dilaceração." Ibid., p. 133.

A teologia experimentou (e, por vezes, ainda hoje experimenta) uma nostalgia de seu apogeu, de seu lugar áureo, seu "Paraíso perdido". Ainda sobre a teologia como "rainha das ciências" no contexto da Alta Idade Média (como já havíamos apontado acima), no universo das Universidades medievais: Cf. ainda. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de filosofia 1**, pp. 21-33/80-86; LE GOFF, J. **Os intelectuais na Idade Média**. Rio de Janeiro: José Olympio, 2003, pp. 93-119; LE GOFF, J. (org.). **O homem medieval**. Lisboa: Editorial Presença, 1989, pp. 125-141; LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 143; DE LIBERA, A. **A filosofia medieval**. Op. cit., p. 354. DE LIBERA, A. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999, pp. 139-142; REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 2: da patrística à escolástica**. São Paulo: Paulus, 2003, pp. 125-128/147-254; SESBOÉ, B. (direção) & THEOBALD, C. **A Palavra da salvação: séculos XVIII - XX. História dos dogmas. Tomo IV**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 77-83; VERGER, J. **Homens e Saber na Idade Média**. Bauru: EDUSC, 1999, pp. 47-104. Conferir o verbete *filosofia* no *Dicionário da Idade Média*: LOYN, H. R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997, pp. 336-338.

No texto *História da Teologia Cristã* de Roger Olson a sexta parte é intitulada: *A saga da rainha das ciências: os escolásticos reavivam e entronizam a teologia*. Cf. OLSON, R. **História da teologia cristã**. Op. cit., pp. 317-356. Ver igualmente o texto de São Boaventura intitulado *Redução das ciências à Teologia*, presente no livro *Filosofia Medieval*, de Luiz Alberto De Boni, no qual o autor reúne textos originais dos principais pensadores medievais, de Santo Agostinho à Nicolau de Cusa (sendo do próprio L. A. De Boni a introdução). Cf. DE BONI, L. A. (org.). **Filosofia Medieval: textos**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005, pp. 197-214. Cf. ainda. STORCK, A. **Filosofia Medieval**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 21-30; MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 127; ROPS, D. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas**. São Paulo: Quadrante, 1993, p. 345. Cf. também. KENNY, A. **Uma nova história da filosofia medieval. Vol. 2: Filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 2008. ULLMANN, R. **A Universidade Medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000. Sobre o desenvolvimento da teologia medieval e sua relação com a filosofia como sua "generosa serva" (*ancilla theologiae*): GILSON, E. **La filosofia en la Edad Media**. Madrid: Cremos, 1965.; GILBERT, P. **Introdução à teologia medieval**. São Paulo: Loyola, 1999. BOEHNER, P. & GILSON, E. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2000.

Este é o contexto do alvorecer das grandes sínteses teológicas, as *Sumas*, típico das teologias de escola desde então. Como diz Alister McGrath: "Essa pressão para sistematizar, que é parte integrante do Escolasticismo, levou ao desenvolvimento de sistemas teológicos sofisticados." MCGRATH, A. **Teologia Histórica**. Op. cit., p. 137. Com relação à (sobre)vivência da teologia agora no contexto universitário frente à "pós-modernidade": Cf. HAMMES, E. J. **Universidade católica e Pós-modernidade: assimilação e criticidade**. In: TRANSFERETTI, J. & GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003, pp. 465-491; SANTOS, E. S. **Universidade e Teologia**. In: **Rev. Trim.** Vol. 36, Nº 154, 2006, pp. 885-893.

Como dizíamos acima, hoje, talvez como nunca, a teologia têm cada vez mais o que dizer (no horizonte da "pós-modernidade"), frente às posturas (trans)interdisciplinares cada vez mais adotadas no universo das diversas Universidades nas quais a teologia está presente. Os teólogos e teólogas são cada vez mais ouvidos nos círculos acadêmicos e da cultura de modo geral (pelo menos neste contexto de abertura, pluralidade e transversalidade). A palavra destes e destas ganha

No entanto, não bastasse o desafio vital à existência da teologia no horizonte da modernidade, *outro* fenômeno cultural nasce (não menos desafiador). Na verdade, parte de nossa atual experiência histórico-cultural desvela-se radicalmente diversa (*outra*) daquela da modernidade, na qual o centro havia se deslocado do *teocentrismo* medieval (verticalista) - no qual Deus habitava o centro do universo simbólico de homens e mulheres -, para o Homem: daí o humanismo-racionalista (o *antropocentrismo*).

Ou seja, não obstante o desafio que a modernidade representou (e em alguns círculos ainda representa) à teologia, *outro* horizonte emerge diante de nós, radicalmente *diferente* daquele: a chamada "pós-modernidade"²⁸. Horizonte histórico-cultural igualmente desafiador (e inquietante) ao fazer teológico, mas com o qual a teologia terá de lidar se quiser permanecer numa constante postura de diálogo (vital à mesma): eis o horizonte da "pós-modernidade", e sua singularidade.²⁹

Questões de ordem metodológica (e outras)

Para desenvolver estes e *outros* temas (que consideramos fundamentais) no decorrer da tese, precisamos colocar, antes, a questão do caminho (método) que seguiremos: suas linhas fundamentais. Como apontamos acima (na primeira nota explicativa), pensamos de modo *recursivo* e *dialógico*: *(trans)interdisciplinar*³⁰.

pertinência e relevância em contextos nos quais o repúdio racionalista arrefeceu (sobretudo aquele de cunho cientificista). Contexto no qual, temas, tais como: a *mística*, a *espiritualidade*, a *transcendência*, o *sagrado* (entre outros), estão cada vez mais presentes nas mais variadas instituições e espaços de reflexão, em nossas sociedades "pós-modernas" (diferentes abordagens, nas mais diversas "disciplinas", tanto no espaço acadêmico quanto no não-acadêmico).

Por isso, para o bem de nossas sociedades e de nossas comunidades de fé, cresce, a cada dia, o diálogo - apesar das inevitáveis tensões, que, por sinal, tende a ser saudável. Uma postura presente na própria teologia hodierna, aberta ao diálogo franco: respeitando sua singularidade e especificidade, partilhando sua rica perspectiva, bem como acolhendo as enriquecedoras perspectivas oriundas das mais diversas "disciplinas". Ainda nessa introdução voltaremos falar sobre a *interdisciplinaridade intrínseca ao discurso teológico* desde suas origens.

²⁸ Acerca da "pós-modernidade", como *outro* horizonte histórico-cultural (e suas singularidades), conferir o capítulo 3.

²⁹ Cf. FAUS, J. I. G. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995. Conferir (especialmente) o capítulo 3.

³⁰ Cf. DEMO, P. **Complexidade e Aprendizagem**. A dinâmica não linear do conhecimento. São Paulo: Atlas, 2002. Por mais que se busque diferenciar uma e outra metodologia (e sua epistemologia específica), suas diferenças, por vezes, no campo da recente pesquisa, não são tão claras como poderíamos imaginar. Muito do que se fala sobre *transdisciplinaridade* pode nos parecer mais uma forma de *interdisciplinaridade*. Parece-nos mais fácil diferenciar estas duas abordagens das de tipo *disciplinar*, *pluridisciplinar* ou mesmo *multidisciplinar*. Por isso, nos

Para tanto, pensaremos de modo dinâmico, isto é, buscamos tecer uma circularidade hermenêutica (*pericorética*), que vá se justificando e aprofundando ao longo do texto - por isso, a *imagem da espiral*, tendo em vista a *complexidade* do real e do tema primordial de nossa tese: *o conhecimento de Deus*.³¹

Mas, então: como faremos para expor esta proposta (este pensamento), no decorrer da tese? Buscaremos lançar mão de *outras* abordagens (diversas): amalhando *outras perspectivas* ao longo de nossa reflexão; fazendo intersecções, tudo isso visando tratar do *mesmo tema: o conhecimento de Deus* (a gnosiologia

manteremos nos limites da *interdisciplinaridade*, buscando, ao longo de nosso texto fazer a experiência (possível) *transdisciplinar*, um ensaio possível.

Ou seja, podemos tratar do mesmo objeto de pesquisa sob diferentes perspectivas, interagindo com as mais diferentes áreas do saber/fazer, científicos ou mesmo não-científicos. Sobretudo, visamos colocar a teologia cristã (em seu *que fazer*) em franco diálogo com a cultura, com a arte, com a filosofia, etc. Daí a postura, assumida por nós, tem como ponto de partida (axioma) a *estrutura complexa/abertura do real*, tendo em vista os diversos níveis/regiões daquilo que denominamos de *real*: visando o não-reducionismo (racionalista) frente à complexidade do real, bem como, portanto, diante de nosso objeto de pesquisa.

Nesta dinâmica, sujeito e objeto não se separam, mas estão interligados, inter-agindo mutuamente, pois, não há como separar saber e vida, portanto, não há porque separar teologia e vida. A separação (disjunção) entre teologia e vida, promovida na modernidade a partir do paradigma de redução/simplificação, trouxe diversos danos à dinâmica teológica: disciplinarismo/hiperespecialização do saber, o que impede a *relação* entre os mais variados campos do saber/fazer. No horizonte "pós-moderno" (pós-metafísico), como uma *condição existencial/social/cultural*, os saberes/fazer não são mais tomados tendo um *ponto fixo* de sentido, como no caso da metafísica: na metafísica clássica, a primazia cabia ao Objeto (ponto fixo), já na metafísica moderna, a primazia cabe ao Sujeito (ponto fixo).

Há, neste sentido, a consciência mínima da co-pertença entre ser/saber, saber/fazer, retro-inter-relação dinâmica (mútua interferência/relação/modificação) entre os mais diversos níveis de realidade e o "sujeito", visto como ser-no-mundo. Cf. FAZENDA, **Interdisciplinaridade**: qual o sentido? São Paulo: Paulus, 2003. Cf. também. VASCONCELOS, E. M. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar**: epistemologia e metodologia operativa. Petrópolis, Vozes, 2002. Num horizonte pós-metafísico, não há mais *um ponto fixo*, isto é, um Ponto Arquimediano a partir do qual o Sentido é (verticalmente) construído.

Nosso intuito é, a partir de uma abordagem interdisciplinar, buscar (experimentar) ao longo do texto: tecer possíveis fios visando à feitura de outro tecido teológico, sobretudo no que diz respeito à concepção de racionalidade, implicando *noutra gnosiologia teológica*. Donde a possível experiência transdisciplinar/complexa: dado sua incipiente presença na recente história do pensamento. A *transdisciplinaridade*, na verdade, ainda está engatinhando, dando seus primeiros passos (experimentais) nos mais variados âmbitos do saber/fazer, incluindo a teologia (o que é muito bom). O que implica a impossibilidade de construir um Sistema fechado, portanto auto-referente e acabado. Cf. MORIN, E. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2008, pp. 52ss; Id. **O Método 3**: o conhecimento do conhecimento. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

Todavia, se conseguiremos tecer tal tapete, nesta tese, não sabemos. Isso já é outra história: somente o tempo-espaço do texto dirá... Cf., sobretudo, o quinto e último capítulo. Temos hoje, no Brasil, alguns Institutos de Pesquisa que tratam da teologia a partir da inter/transdisciplinaridade. No Sul do Brasil temos dois Grupos de Pesquisa em nível de Pós-graduação (Programa de Pós-graduação *strictu senso*, portanto em nível de Mestrado e Doutorado). Elencamos aqui dois exemplos: um protestante e outro católico, a saber: o antigo IEPG da EST, agora Programa de Pós-graduação em Teologia, cf. <http://www.est.edu.br/pos-graduacao>; e o Instituto Humanitas da UNISINOS, cf. <http://www.ihu.unisinos.br/sobre-ihu/genese-missao-rotas>.

³¹ Cf. o quinto e último capítulo.

teológica).³² E isso a partir de uma pergunta que nos acompanhará ao longo de nossa caminhada: como se dá o conhecimento de Deus, agora tecida a partir de *outra* concepção de racionalidade, no horizonte "pós-moderno"?³³

Portanto, faremos diversas *variações sobre o mesmo tema*. Na esperança de, a cada *outro* olhar, nossa experiência vital (de Deus) e nossa concepção (de racionalidade), aprofundem-se, ampliem-se. Que nosso conhecimento conquiste outra nuance ao tratar das questões abordadas ao longo do texto, e, assim, ocorra algo diverso em nosso modo de olhar, mas, acima de tudo, em nossa experiência do surpreendente Mistério da vida que ousamos nomear: *Deus* - outro nome para o Amor.³⁴ Vale para o pensamento, ou melhor, para o *prazer* de pensar

³² Para não sucumbir à *patologia do saber*, conforme o diagnóstico/prognóstico de Edgar Morin:

Como vivemos, sem dúvida, a época mais elevada do progresso do conhecimento, da fecundidade das descobertas, da elucidação de problemas, percebemos dificilmente que os nossos ganhos inusitados de conhecimento são pagos com ganhos inusitados de ignorância. Como a universidade e a pesquisa, refúgios naturais do pensamento, toleram desvios e não conformismos e permitem tomar consciência das próprias carências universitárias e científicas, esquece-se que produzem a mutilação do saber, um novo obscurantismo. O novo obscurantismo, diferente do estagnado nos recantos ignaros da sociedade, provém doravante dos píncaros da cultura. Cresce no coração do saber, permanecendo invisível para a maioria dos produtores desse saber, que sempre crêem produzir unicamente para as Luzes. Pior ainda: não são apenas os benefícios, mas também os males especificamente modernos (superpopulação, poluição, degradação ecológica, crescimento das desigualdades no mundo, ameaça termonuclear) que, como diz Wojciechowski (1978), são inseparáveis do progresso do conhecimento científico. Inconscientes do que é e faz a ciência na sociedade, os cientistas são incapazes de controlar os poderes escravizadores ou destrutores gerados pelo saber. Assim, o mesmo processo determina as maiores conquistas do conhecimento e produz novas ignorâncias, um novo obscurantismo, uma nova patologia do saber, um poder não controlado. Esse fenômeno de dupla face acarreta um problema de civilização crucial e vital. Começamos a compreender que, mesmo sendo totalmente dependente das interações entre os espíritos humanos, o conhecimento escapa-lhes e constitui uma potência que se torna estranha e ameaçadora. Hoje, o edifício do saber contemporâneo ergue-se como uma Torre de Babel que nos domina mais do que a dominamos. MORIN, E. **O Método 3**. Op. cit., p. 20.

³³ Toda a tese visa tão somente responder (minimamente) esta pergunta/questão? Um pensamento circular, ou melhor, espiralado, que se inspira, acima de tudo, na Santíssima Trindade: *trialogia pericorética*. É a contribuição do especificamente cristão à racionalidade teológica, à gnosiologia teológica. Cf. o quinto e último capítulo.

³⁴ Que vá para além do olhar, transfigurando-nos por inteiro. Senão, para nada servirá a teologia, uma teologia desencarnada, a não ser para reificar (*ad infinitum*) o *status quo* iníquo, que pretende nos impedir de sonhar, de imaginar, de criar, de agir em prol da (nossa) libertação dos corpos oprimidos, subjugados. Pois a teologia ao falar de Deus, fala sobre nosso maior *desejo*: por reconciliação, ou seja, por um Amor que dê sentido à vida:

...crer que o universo inteiro está ligado com fios de amor. O choro de uma criança faz galáxias estremeçerem. Jesus chorou, Deus chorou, isso faz diferença. Como a água do lago, que vai se encrespando em ondulações, sem parar, porque uma pedrinha lhe foi lançada, o universo também vai se encrespando com estremeçimentos sucessivos, quando um gesto de amor ou de ódio lhe é lançado, por alguém... E é só porque se acredita nisso

teologicamente, o que diz Rubem Alves sobre a música, exemplo desse modo de pensar *recursivo*. Ele diz:

A música se inicia quando o compositor se encontra com um tema que o fascina. Ele fica "possuído". E se põe a brincar com o tema, como o amante brinca com a pessoa amada. O pensamento desliza pelo corpo, excursiona, não vai direto ao ponto, rejeita as linhas retas, volta a lugares já visitados, toca-os de uma nova forma, os mesmos lugares, *a cada novo toque eles são outros, deleita-se em repetir, o prazer ama a repetição*.³⁵

E o tema do *conhecimento de Deus* - especialmente *como* este se dá - nos fascina e tem tomado boa parte de nossas energias desde o início de nossa pesquisa em teologia, há cerca de quinze anos, portanto desde a graduação. Já no programa de Pós-graduação em Teologia da PUC-Rio (no mestrado), pesquisamos sobre a relação entre teologia e espiritualidade, questão que toca diretamente na temática aqui trabalhada: uma racionalidade teológica para além dos cânones do racionalismo (do *logocentrismo*, que desde tempos imemoriais persegue a teologia ocidental).³⁶

Nossa intenção, portanto, nesta tese doutoral, é tão somente ampliar um pouco mais a discussão que começamos no mestrado. Ou seja, *uma só questão* tem norteado todo nosso esforço de pensamento durante esses anos e mobilizado nossas energias. E essa questão permanece conosco. Ela pode ser colocada da

não importa que a crença seja construída com palavras rudes ou gentis, que os bruxos dançam suas emoções nos rituais mágicos, e as almas, no silêncio de suas preces, plantam seus desejos, na esperança de que, de alguma forma, algum dia, a realidade (não importa o nome que se lhe dê) fará brotar as sementes que o amor espalhou ao vento... ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte**. Op. cit., pp. 104-105.

³⁵ ALVES, R. **Variações sobre o prazer**: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette. São Paulo: Planeta, 2011, p. 90. Grifo nosso. E como ressaltam Marilena Chauí e Juvenal Savian Filho na apresentação da coleção *Filosofias: o prazer do pensar*:

O exercício do pensamento é algo muito prazeroso. (...) Atualmente fala-se sempre que os exercícios físicos dão muito prazer. Quando o corpo está bem treinado, ele não apenas se sente bem com os exercícios, mas tem necessidade de continuar a repeti-los sempre. Nossa experiência é a mesma com o pensamento; uma vez habituados a refletir, nossa mente tem prazer em exercitar-se e quer expandir-se sempre mais. E com a vantagem de que o pensamento *não é apenas uma atividade mental, mas envolve também o corpo. É o ser humano inteiro que reflete e tem o prazer do pensamento*. (...) E falamos de "filosofias", no plural, pois *não há apenas uma forma de pensamento*. Pelo contrário, *há um caleidoscópio de cores filosóficas muito diferentes e intensas*. CHAUI, M. & FILHO, J. S. **Apresentação**. In: FILHO, J. S. **Religião**. (Coleção *Filosofias: o prazer do pensar*). Vol. 16. São Paulo: Martins Fontes, 2012, p. 7. Grifo nosso.

³⁶ Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**: uma nova relação entre teologia e espiritualidade. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

seguinte forma: *como se dá o conhecimento de Deus em sentido cristão no horizonte "pós-moderno" (pós-metafísico)?* O que implica pensar a relação entre teologia e vida concreta, daí a espiritualidade, a mística, a práxis, etc. Cada página desta tese visa, acima de tudo, responder tão somente a esta pergunta (mesmo que o façamos sempre de modo insuficiente e precário). Questão que consideramos *nevrálgica*.

Assim sendo, nos colocamos no campo da epistemologia teológica. Mais especificamente no interior da *gnosilogia teológica*. Buscamos suscitar outra possibilidade de tratar do *conhecimento de Deus*, a partir de nossa intuição fundamental (que, esperamos, vá ganhando seus contornos nos meios e entremeios do texto): porque não almejamos estabelecer um novo método teológico, formando um todo coerente e sistematicamente ordenado. Nossa intenção é *outra*: contribuir para a tessitura de *outra gnosilogia teológica* no horizonte "pós-moderno" (pós-metafísico). O que implica *outra concepção de racionalidade*, tendo em vista que fé e razão não se excluem, antes, se necessitam mutuamente. Isto é, há um *quê* de fé na razão e um *quê* de razão na fé.

Nesse sentido, acima de tudo, por nos colocarmos, nesta tese, no campo da teologia propriamente dita, procuramos apontar *outra* racionalidade que amplie as possibilidades *gnosiológicas* da mesma, no horizonte da chamada "pós-modernidade". Que vá para além do racionalismo logocêntrico que, grosso modo, vem perpassando desde tempos imemoriais nosso modo ocidental de fazer teologia. Daí a pertinência das atuais pesquisas no campo da teologia que buscam escapar da tentação do *racionalismo*: oxigenando o labor teológico. Implicando noutra postura no ensino formal da teologia, bem como na catequese, na evangelização, na pastoral...

Nosso *desejo* é tão somente contribuir um pouco com (ao lado) esses homens e essas mulheres que tem buscado - sobretudo na teologia feita em terras tupiniquins -, outro modo de fazer teologia. Uma teologia *feita de corpo inteiro* por gente com as narinas e os pulmões insuflados pelo cheiro de terra molhada... O olhar enfeitiçado pela beleza de nossas matas, nossas praias, o azul celeste de nosso céu... Os ouvidos embalados pelo canto do sabiá, do rouxinol, do tico-tico...

Os pés agitados pelo frêmito batuque do tam-tam, do tamborim, do som da cuíca...
A boca dessedentada pela água fresca nascida dos nossos coqueirais...

Voltando à questão da *repetição*. Na realidade, na *repetição do*, mas, sobretudo *a partir* do "mesmo"³⁷: a mesma pessoa, o mesmo tema teológico e/ou filosófico, o mesmo tema musical, o mesmo livro, podemos nos deparar com o *outro*, com o *diferente*, sobretudo quando nos voltamos para estes com amor (só conhecemos à fundo aquilo que amamos, como ensina a Sagrada Escritura, visão retomada pela teologia contemporânea³⁸). Ao contrário do que se pode pensar, o exercício da "repetição" pode acarretar na *descoberta* da *diferença*, o que antes não fora visto, *experienciado*, agora é percebido, apesar de se tratar do "mesmo".³⁹

³⁷ Por isso, nunca é demais aprender com nossos mestres. Diz M. Maffesoli:

Sabe-se, por exemplo, que os pintores, e mesmo os maiores dentre eles, procedem dessa maneira. E que propõem edições sucessivas de um tema idêntico. Não se trata em caso algum de uma indicação de esterilidade, mas, pelo contrário, de um "sinal" de que o artista se preocupa pouco com a "matéria de sua obra", antes se interessando essencialmente por sua perfeição. Podemos citar o exemplo de todos os grandes estilistas, Ticiano, Montega ou Rembrandt, sem esquecer El Greco, naturalmente; todos eles passaram a vida obcecados com os mesmos problemas. Voltam perpetuamente aos mesmos assuntos e temas, sem jamais se contentar com o resultado obtido. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**. Op. cit., p. 26.

³⁸ É o tema do amor como *gratuidade*: que vai à contramão do modo moderno de pensar. Diz Jürgen Moltmann:

No *pensamento pragmático* do mundo moderno, *conhecer alguma coisa* significa sempre *dominar alguma coisa*. "Conhecer é poder!". Pelo conhecimento científico, temos poder sobre os objetos, e deles nos apropriamos. O pensamento moderno operacionalizou a razão. (...) Ela tornou-se um órgão produtivo. Deixando de ser um órgão perceptivo. Ela constrói o seu próprio mundo, e só se reconhece a si mesma nos seus próprios produtos. Compreender, em algumas línguas européias, equivale a *capturar*. Compreendemos algo quando o "temos em nossa captura". Tendo capturado algo, fazemos disso nossa propriedade. De posse de algo, dele podemos fazer o que bem entendermos. O interesse que orienta o conhecimento da razão moderna deve ser designado como *conquista e dominação*. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 24. Grifos do autor.

Mas nem sempre foi assim. Quanto mais hoje, no horizonte "pós-moderno". Pois, "pelo conhecimento participamos da vida do outro. (...) O conhecimento funda comunhão. Por isso, o conhecimento tem o mesmo alcance que o amor, a simpatia e a participação." Ibid., p. 24.

³⁹ Como propõe Gilles Deleuze, ao contrário daquilo que ordinariamente entendemos por *repetição* sob a concepção da *generalização*, da *generalidade*, a repetição, no sentido deleuziano, *não está ligada à reprodução do mesmo* (ou mesmo do semelhante), mas à produção, ou melhor, ao *desvelamento do diferente*. Ou seja, a *repetição* é o "motor" da *diferença*, portanto, é um exercício que implica a capacidade de *criar*. Criatividade: tema caro ao pensamento deleuziano, que encarava a função do pensador, por exemplo, como aquele(a) responsável por criar novos conceitos (sem pretensões totalizantes/universalizantes face ao inevitável desgaste dos mesmos: seu curto "prazo de validade"). Neste ponto, todo pensador deveria ser, para G. Deleuze, acima de tudo, um artista (um filósofo-artista). Nas palavras de M. Maffesoli:

Labirinto da vida, espiral do pensamento. Uma só ideia, uma só questão. Certamente é exagerado, mas justifica a *implicação* de uma autêntica *démarche* intelectual. Estar implicado naquilo de que falamos. Implicado também porque, a partir de uma reflexão, são as "dobras" do mundo que vêm a ser reconhecidas como tais. Para o pensador, a obsessão, a repetição traduzem a necessidade *de estar-junto consigo mesmo*, não por simples prazer de esteta, mas para ser capaz de dar conta do estar-junto social. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida.**, pp. 26-27.

No modelo de pensamento *linear-determinista*, marcado pela lógica da Identidade, opõe-se a generalização (generalidade do particular) à repetição, não percebendo na repetição uma possível manifestação do *singular*, da *alteridade*, do *diferente*. O que em nada se aproxima de mimetismo banal (mera copia). Como exemplifica G. Deleuze, repete-se uma obra de arte (como singularidade *sem conceito*), na busca da *experiência de alteridade*. Não é por acaso que um poema, quando *nos toma de assalto*, é aprendido "de *cor* e salteado", isto é, de *coração*. Não uma mera "decoreba", mas "de *coeur*", pois penetra no fundo mais profundo de nosso ser, e: *passa a fazer parte de nós*. Mas a "cabeça", o cérebro - *símbolo* maior da racionalidade ocidental - é o "órgão" das trocas *conceituais abstratas*, considerado desde sempre o centro da vida da pessoa. Cérebro: mistério maior da *neurociência*, bem como de *parte da filosofia da mente* e suas pesquisas imprescindíveis (perscrutando o mesmo a partir de perspectivas diferentes). Todavia, parte destas disciplinas permanecem circunscritas ao modelo *cientificista* (como veremos mais de perto no penúltimo tópico do capítulo 2).

Ora, G. Deleuze sabia que é o *coração o órgão amoroso* (da *memória afetiva*): portanto, o "órgão" da *repetição*. Para Blaise Pascal, por exemplo, coração (*coeur*) é igualmente um *órgão amoroso* (*ordo amoris*). Neste ponto, o também francês G. Deleuze está em boa companhia. Para um pensador *logocêntrico* (cerebral), a repetição diz respeito à "cabeça", à razão analítica, calculatória, por meio da qual a vida é analisada e "dissecada" (incluindo, no campo da teologia, a Divindade)... Mas ela (a "cabeça") é (que ironia!) o seu maior "terror" (do teólogo e da teóloga), seu máximo paroxismo: pois no fundo, quando tratamos do Mistério (que inclui o "ser humano"), tão somente em termos meramente racionais, não há saída... Por isso, precisamos (re)aprender a pensar teologicamente com as "entranhas", com as "vísceras", com o *coração* (*pathos*)... Com *sabedoria*... Ou como diz Michel Maffesoli:

...podemos dizer que o "páthico" tende a suplantar o "phático". O ventre no lugar (ou como complemento) do cérebro. O *logocentrismo* de um "lógos" criador dando lugar a *logocentrismo* que privilegia o espaço, o corpo, a matéria e o sentido. Tudo isso chama a atenção para uma compreensão fenomenológica do mundo. Hermenêutica em que a alteridade, as "coisas mesmas", o Outro, o próximo, é constitutiva do mesmo. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida.**, p. 159.

Com G. Deleuze ocorre o mesmo, pois para este pensador o grau máximo da *diferença* encontra-se na *repetição* do "mesmo": uma dinâmica de *repetição diferencial*. Como num "jogo de espelhos", retorna-se ao *mesmo* sob *outros ângulos*. Ou seja, coloca-se um *conceito* filosófico consagrado, por exemplo, sob uma pluralidade de suas referências, sempre a partir de *outras experiências, outras perspectivas*, deixando de subordinar à(s) experiência(s) - no interior de uma determinada situação-problema à qual o pensador visa responder -, ao *conceito* (portanto à *lógica da identidade*). Isto é, ao fazer *outra* experiência (autêntica), vital, algo muda em nós, por conseguinte mudam igualmente nossos conceitos: novos conceitos são criados visando dar conta dessas experiências. Sendo assim, nosso *modo de pensar* muda. Esta visão muito se aproxima do *perspectivismo* nietzschiano (e, portanto, do "eterno retorno". Voltaremos a esta questão no decorrer da tese).

Para G. Deleuze, a experiência do pensamento é um "eterno" (re)criar: *novos conceitos*. No entanto, para o pensador parisiense, os conceitos são radicalmente relativos: frágeis, transmutáveis, e substituíveis. Podem ser mudados sem pudores, sem o excessivo pudor típico dos filósofos aferrados à tradição (com seus conceitos irretorquíveis, intocados e intocáveis, no máximo, e olhe lá, "requentados"). Cf. especialmente. DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006, pp. 11-35. Na verdade:

A questão da diferença em Deleuze se afirma *em contraposição à ideia de representação*. Três obras da década de 1960 firmam tal posição estabelecendo um divisor de águas na

história da filosofia: *Nietzsche e a Filosofia, Proust e os signos, e Diferença e Repetição*. Duas linhagens são destacadas desde então: a dos filósofos que, seguindo Sócrates, Platão e Aristóteles, subordinam a diferença à identidade, e a dos filósofos da diferença, com os quais Deleuze se identifica. A problematização do pensar levou Deleuze a concluir que o pensamento não nasce espontaneamente como decorrência de uma possibilidade natural, mas da violência dos signos, que obriga o pensador a sair da sua passividade.

E conclui a filósofa:

Pensar, portanto, é desnaturalizar, é interpretar, traduzir signos e dar sentido às coisas. Pensar é mover o pensamento no sentido da criação de conceitos. (...) *Deleuze considerava os poetas e os artistas de uma maneira geral como intercessores de seu pensamento*. Daí o interesse pela literatura de Kafka e Proust e pela pintura de René Magritte e Francis Bacon. O instrumento que o pensador cria para se movimentar é o *conceito*. Por exemplo, o conceito de intercessor na filosofia deleuziana permitiu que a *relação filosofia e arte fosse pensada de uma nova maneira, abrindo a possibilidade da criação de novas ideias*. A valorização da *capacidade criadora no trabalho filosófico* é, portanto, um traço que distingue seu estilo. D'ANGELO, M. **Saber/fazer filosofia: pensadores contemporâneos**. De Nietzsche à Gadamer. Aparecida: Idéias & Letras, 2011, p. 100. Grifo nosso.

Pensadores como G. Deleuze não desvalorizam a *tradição*, como alguns poderiam pensar. Entretanto, a relação com a *tradição*, para G. Deleuze, carece dar-se de modo disruptivo/criativo (tecido a partir de um diálogo crítico). Como bem fizeram, a seu modo, pensadores como Friedrich Nietzsche (uma das principais influências do pensador parisiense) e Martin Heidegger, tendo na arte a sua principal interlocutora, mas indo além: tratando de pensar de modo artístico (criativo), e de expressar (*expressividade estética*).

Neste ponto, F. Nietzsche é emblemático, pois seu modo de fazer/escrever filosofia (seu modo de pensar) era polifônico: como pensador-escritor, F. Nietzsche era *pluricentrado, polissêmico, e plurivocal*, fazendo uso dos mais variados estilos de escrita - o que lhe valeu ataques ferozes por parte dos filósofos do "bom senso" afeitos à *uniformização* do saber e da escrita (perplexos diante de tamanha fecundidade filosófico-poética). Cf. SOUZA, P. C. **Pósfacio**. In: NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 310-312. Por isso, taxaram-lhe (rapidamente) de "louco", provavelmente para não terem de lidar com ele. Colocar um *label* em alguém é, por vezes, a melhor maneira de se livrar do enfrentamento, do estranhamento que esta pessoa, ou melhor, o seu pensamento provoca, e assim, colocá-la no ostracismo, típica atitude covarde. Postura que se repete, inclusive, no mundo da teologia (aos borbotões). Mas, F. Nietzsche foi um pensador diferenciado, não só no que concerne ao inusitado do seu pensamento, que se revela, sobretudo, na capacidade criativa (plural) deste pensador, pois "nele se acham versos humorísticos, aforismos, textos argumentativos, diálogos, parábolas, alegorias e poemas em prosa". BACKES, M. **Apresentação**. In: NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**. Porto Alegre: L&PM, 2011, p. 7. Exatamente por essa sua riqueza ele:

Estendeu sua influência para muito além da filosofia, adentrando a literatura, a poesia e todos os âmbitos das belas artes. Marcou movimentos que vão do naturalismo alemão ao existencialismo francês, e escritores tão diferentes quanto os irmãos Heinrich e Thomas Mann. (...) Nietzsche mostrou, desde o início, que todo o pensador - todo o artista - genuíno tem de conspurcar o seu ninho. *Ibid.*, p. 7.

Ou seja, no pensador-poeta de Röcken encontramos uma riquíssima pluralidade de perspectivas filosóficas, estilísticas, *estéticas*, para além dos ditames das formas petrificadas e circunspectas de determinadas tradições. F. Nietzsche, em sua biografia e bibliografia, escapa da "síndrome de Gabriela": "Eu nasci assim/e sou mesmo assim/vou ser sempre assim/Gabriela!/Sempre Gabriela!" Música cantada por Gal Gosta, letra e música de Dorival Caymmi. Cf. CAYMMI, D. **Modinha para Gabriela**. Faixa 7. In: **Gabriela - Trilha Sonora Original**. Som Livre, 1975.

Mas, para os conservadores da grande tradição (sacralização da tradição pela tradição), do mesmo *pelo mesmo*, resta pensar indefinidamente o *mesmo* (reiterando, *ad infinitum*, a lógica identitária). Jamais buscando *outro* prisma, *outro* viés, *outra* perspectiva, impedindo assim o livre-pensamento (criando um obstáculo intransponível para a criação). Daí a importância de pensadores como F. Nietzsche, e, mais recentemente, G. Deleuze. Este, sem abandonar a grande tradição filosófica

precedente, abriu-se à *diferença*, à *alteridade* (especialmente a partir da leitura que faz de F. Nietzsche, relacionando o tema do "eterno retorno" e da "vontade de potência" à temática da *diferença*). Soube, inclusive, como o pensador de Röcken, reler, noutra viés, a "mesma" tradição. Tocando novamente, ou melhor, *outramente*, na questão da lógica identitária. Para o pensador parisiense (na esteira do pensamento nietzschiano), o que *retorna* "eternamente", em última análise, não é o *mesmo*, mas a *diferença*, a *alteridade*.

Portanto, quando o pensamento - a filosofia como exemplo - volta sobre "si mesma", num puro processo de retroalimentação, de reificação, de reiteração (mimética) com relação à *tradição*, sem com isso perder sua especificidade, o pensamento acaba "emperrando", tornando-se estéril. Não volta sobre "si-mesmo" como "dobra", mas como reiteração (planificando o pensamento). Como diz G. Deleuze (fazendo uso do teatro e do esporte como exemplos):

A reprodução do Mesmo não é um motor dos gestos. Sabe-se que até mesmo a mais simples imitação compreende a diferença entre o exterior e o interior. Mais ainda, a imitação tem apenas um papel regulador secundário na montagem de um comportamento, permitindo não instaurar, mas corrigir movimentos que estão em vias de se realizar. A aprendizagem não se faz na relação da representação com a ação (como reprodução do Mesmo), mas na relação do signo com a resposta (como *encontro com o Outro*). (...) O movimento do nadador não se assemelha ao movimento da onda; e, precisamente, os movimentos do professor de natação, movimentos que reproduzimos na areia, nada são em relação aos movimentos da onda, movimentos que só aprendemos a prever quando os apreendemos praticamente como signos. Eis por que é tão difícil dizer como alguém aprende: há uma familiaridade prática, inata ou adquirida, com os signos, que faz de toda educação *alguma coisa amorosa*, mas também mortal. Nada aprendemos com aquele que nos diz: faça como eu. Nossos únicos mestres são aqueles que nos dizem "faça comigo" e que, em vez de nos propor gestos a serem reproduzidos, *sabem emitir signos a serem desenvolvidos no heterogêneo*.

E conclui:

Em outros termos, não há ideo-motricidade, mas somente sensorio-motricidade. Quando o corpo conjuga seus pontos relevantes com os da onda, ele estabelece *o princípio de uma repetição*, que não é a do Mesmo, *mas que compreende o Outro*, que *compreende a diferença* e que, de uma onda e de um gesto a outro, transporta esta diferença pelo espaço repetitivo assim constituído. Apreender é constituir este *espaço do encontro com signos*, espaço em que os pontos relevantes se retomam uns nos outros e em que *a repetição se forma ao mesmo tempo em que se disfarça*. Há sempre imagens de morte na aprendizagem, *graças à heterogeneidade que ela desenvolve*, aos limites do espaço que ela *cria*. Perdido no longínquo, o signo é mortal; e também o é quando nos atinge diretamente. Édipo recebe o signo, uma vez, de muito longe e, outra vez, de muito perto; entre as duas vezes se tece uma terrível repetição do crime. Zaratustra recebe seu "signo", ora de muito perto, ora de muito longe, e *só no final pressente a boa distância que vai transformar numa repetição libertadora*, salvadora, aquilo que faz dele um inferno no eterno retorno. Os signos são os verdadeiros elementos do teatro. Eles testemunham potências da natureza e do espírito, potências que agem sob as palavras, os gestos, os personagens e os objetos representados. Eles significam a repetição, entendida como movimento real, *em oposição à representação*, entendida como *falso movimento do abstrato*. DELEUZE, G. **Diferença e repetição.**, p. 31. Grifo nosso.

Sobre a (trans)interdisciplinaridade: diálogo entre as mais diversas áreas do saber/fazer: a religião (incluindo a teologia), a filosofia, a arte, a ciência, entre outras: Cf. GABRIELLI, W. **Arte, ciência e pensamento**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011. Por isso, sem atentar para a possibilidade real de o pensamento enclausurar-se, corre-se o risco do mesmo esclerosar-se, tornar-se estéril. A filosofia - mas, na verdade, toda forma de pensamento ensimesmado, incluindo a teologia - se esteriliza no momento em que meramente:

...se transforma em teoria do conhecimento e metalinguagem. A obsessão com a linguagem própria à filosofia analítica é o inverso do que Deleuze entende como centro vital da filosofia. Sua prática destrói a força criadora da filosofia. Na heterogeneidade das fontes de

O modo de pensar que aqui assumimos, revela obviamente uma opção *estética* (uma questão de *forma*). Pois o pensamento (tanto mais o *teológico*) é sempre - pelo menos deveria ser - *encarnado*: desejar ser, pelo menos, antes de qualquer coisa, um pensamento *sensível/visceral*. Isto é, um pensamento tecido a partir da *corporeidade*: marcado desde seu núcleo rígido pelo Mistério da Encarnação. Gestando um pensamento teológico visceral (*patético*). Uma teologia tecida a partir do *affectus*, do *pathos* da existência, do modo singular como *percebemos e experienciamos* o mundo: umbilicalmente, tendo como exemplo o Deus da revelação, Pai, Filho, e Espírito Santo. Um Deus Comunidade em dinâmica de *kénosis*: fruto de seu incondicional amor *patético* por seus filhos e filhas amados(as).⁴⁰

Deleuze, os diferentes saberes mantêm uma relação simétrica. *Não há hierarquia entre os saberes, porque o pensar, no sentido forte, não é considerado monopólio da filosofia. Não se pensa apenas com conceitos; por meio de imagens e outros elementos não conceituais o pensamento também pode se expressar. O pensar é uma prática; a literatura pensa, o cinema pensa, a música pensa. O filósofo que não reconhece as especificidades desses modos de pensar toma como tarefa "refletir sobre" a literatura, o cinema, a pintura, a música etc. Ao fazer isso ele empobrece a filosofia e se distancia da arte. Ao apresentar a questão nesses termos, Deleuze está exigindo do filósofo uma abertura em relação a territórios que ultrapassa as fronteiras da filosofia.* D'ANGELO, M. **Saber/fazer filosofia.**, pp. 100-101.

Sobre o modo singular de proceder do pensamento deleuziano: Cf. ainda. MACHADO, R. **Deleuze, a arte e a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009. O mesmo vale para a teologia. Por isso, a importância de tomar a liberdade, de abrir-se para *outras* possibilidades criativas, de gerar *outras perspectivas*: único "espaço" possível para o pensamento teológico florescer, mesmo correndo o risco de errar, mas não há outro caminho. Pois este é um processo no qual irrompe a criação de *outras* valores e conceitos com os quais o pensador (incluindo o teólogo) deve saber brincar... Isso mesmo, brincar, pois no fundo as *palavras* são os "brinquedos" dos escritores, dos filósofos, dos poetas, e dos teólogos(as), como gosta de frisar Rubem Alves. Portanto, não somente é importante saber *o que* pensar, mas *como* pensar, como dizer e ler, mas de suma importância para o *dever* do pensamento. Eis a *diferença*! Como nos ensina R. Alves:

Livros e palavras têm poder. Podem ajudar. Mas não se deixe enganar pelo seu aspecto inocente. O livro *Minha luta (Mein Kampf)* era o sonho de um louco, Adolf Hitler, que hipnotizou um país com as suas palavras e produziu milhões de mortos. (...) Dentro dos livros podem morar as mais estranhas criaturas. (...) Sei que você sabe ler, juntar as letras. Mas não sei qual é o seu *jeito* de ler. Livro é como aqueles remédios antigos que tinham escrito "Modo de usar", na bula. Se não for usado da maneira certa, não funciona, chegando mesmo a agravar a doença. O poder das palavras não está nelas mesmas. Está no *jeito* como as lemos. Tarefa difícil, que devemos aprender. É preciso ler com todo o corpo, não só com os olhos e o intelecto. Um mesmo livro pode ser lido como o barulho de uma serra ou como um som de uma canção. Como disse o filósofo dinamarquês Kierkegaard, o poder mágico das palavras não se encontra no que elas dizem, mas no "*como*" são ditas. ALVES, R. **Palavras para desatar nós.** Campinas: Papyrus, 2011, pp. 10-11. Grifo nosso.

A *diferença* é uma das marcas cruciais do pensamento "pós-moderno": cf. o subtópico 3.1.4. do capítulo 3. Sobre o pensamento pascaliano centrado no *coração* ("órgão" da *caritas*), ver o subtópico 4.3.1 do capítulo 4.

⁴⁰ Cf. o quinto e último capítulo.

Voltaremos a estas e *outras* questões no decorrer do texto. Por isso, a importância destes primeiros apontamentos metodológicos. Dando um passo a mais: passamos agora a outras questões de índole metodológica:

Dividimos a tese em duas partes, cada qual com dois capítulos, somando um total de quatro capítulos.⁴¹ No segundo capítulo trataremos da *Crise da Razão Onipotente e seus fenômenos correlatos* (seus corolários), e alguns de seus desdobramentos teórico-práticos, isto é, suas mais diferentes formas de *totalitarismo*. Exemplos: o cientificismo; o reducionismo antropológico da cultura tecnocientífica; a crise ética e ecológica etc. Estes fenômenos serão tratados de modo *interdisciplinar*, como veremos à frente (ainda nessa introdução) de modo mais detalhado.

Na verdade, o capítulo 2 é um capítulo introdutório à problemática do racionalismo moderno e sua crise (capítulo escrito a partir de um *olhar panorâmico*), no qual desejamos traçar os principais caracteres da *crise da razão*. Nossa intenção não é realizar uma *análise* minuciosa (muito menos *exaustiva*) deste fenômeno e suas reverberações sociais, políticas e culturais. Visamos uma empresa mais modesta.

Nosso intuito é tão somente apontar o *estado da questão*, isto é, mostrar quais os contornos principais da *crise da razão* e seus fenômenos correlatos, e apontar para a premente necessidade de "superação" desse modelo de racionalidade (o que feito no século XX). Este capítulo é, na verdade, um *preâmbulo*, ou para usar uma expressão musical, um *prelúdio* da tese, preparando nossa caminhada rumo ao *coração* de nossa reflexão.⁴²

⁴¹ Ou melhor, fazendo alusão à música e à dança: *quatro movimentos; não retilíneos*, muito menos *uniformes*. A relação entre a literatura, a música, e a dança, não é nova. Segundo Carlos Daglian, a literatura incorporou diversos termos oriundos da música, sobretudo. Expressões como: *leitmotiv*, *anacruse*, *dissonância*, *melodia*, *harmonia*, *polifonia*, *dominante*, etc. Já a música, por exemplo, tomou de empréstimo da literatura, sobretudo da poesia, termos como: *elegia*, *cesura*, etc. Sem falar no uso comum de determinadas nomenclaturas, com variações semânticas, a saber: *cadências*, *período*, *tema*, *frase*, *motivo*, *entoação*, *timbre*, *metro*, *ritmo*, entre outros. E isso só no que diz respeito às trocas lexicais. Cf. DAGLIAN, C. **Poesia e música**. São Paulo: Perspectiva, 1985, p. 10. Esse intercâmbio também se faz presente no vocabulário da literatura filosófica, das ciências humanas, e inclusive na gramática da teologia.

⁴² Especialmente (mas não exclusivamente) os capítulos 4 e 5.

No terceiro capítulo discutiremos a ascensão de *outra* cultura no horizonte hodierno, denominada de "pós-moderna". Trataremos de ver essa *outra Aurora: A Aurora da "pós-modernidade"*. Neste capítulo trataremos dos principais contornos do pensamento e da cultura emergente "pós-moderna", focando numa questão crucial, a saber: a proposta de *outra* concepção de racionalidade denominada, doravante, de *razão sensível*, intrínseca à sensibilidade cultural "pós-moderna": uma racionalidade "pós-moderna".

A "pós-modernidade" é por nós encarada como uma *sabedoria* (na qual a vida em toda sua complexidade revela-se irreduzível a toda forma de *racionalização*, pois a vida precede todas as coisas) frente ao racionalismo moderno. Proposta elaborada na esteira do *questionamento radical* do racionalismo moderno (de *raiz cartesiana*), operado:

- 1) pelo pensamento kierkegaardiano na primeira metade do século XIX (*existência individual concreta* em detrimento da filosofia como Sistemática abstrata);
- 2) de modo singular pelo pensamento genealógico nietzschiano (precursor da "pós-modernidade", do pensamento pós-metafísico), seu *vitalismo* como *afirmação* filosófica em detrimento da decadente racionalização (moralização) da vida, por se tratar de uma forma "agressiva" e "ressentida" de *negação* da mesma.⁴³

Estes pensadores supracitados provocam uma profunda cesura no núcleo rígido da racionalidade moderna, tornando aguda a sua crise, abrindo um novo caminho: *outras* possibilidades para o exercício do pensamento. Martelos foram erguidos, *velhos* e *novos ídolos* foram despedaçados (e desmascarados) com a destreza da

⁴³ No quinto e último capítulo daremos voz à *experiência* e à *linguagem místico-po(ética)* (de matrizes diversas, explicitamente cristã ou não) e sua dinâmica de sentido (sua *sensibilidade*). Tendo em vista sua singular experiência e linguagem (sua *plurivocidade*), diante do pluralismo cultural, filosófico (e mesmo teológico), da "pós-modernidade". Cultura e pensamento que, no caso do Brasil, se reveste de uma rica mestiçagem (e mesmo de hibridismo) presente na cultura brasileira, na literatura, na música, isto é, na *arte* em geral. Gestando e sendo gestada por uma singular experiência *estética*. Sobre o Brasil como um dos laboratórios da "pós-modernidade" (segundo M. Maffesoli): ver o tópico 3.1.3 do terceiro capítulo. Conferir ainda o último tópico do quinto e último capítulo.

suspeita.⁴⁴ Dinamites⁴⁵ foram cirurgicamente colocadas nos alicerces (no fundamento) do racionalismo moderno traduzido e (re)arranjado no ápice do idealismo alemão: kantiano (Sujeito transcendental), e hegeliano (Sujeito, Espírito absoluto); detonadas espaçadamente, é verdade, no "dobrar da esquina" do século XIX para o XX (com efeitos inauditos e de longo alcance).

Essa postura, atinge em cheio (e de modo "inescapável") o pensamento contemporâneo, incluindo a teologia, no que tange às suas possibilidades: seu universo discursivo propriamente dito (sua linguagem). Na verdade, a história da

⁴⁴ Deter-nos-emos mais de perto à "crítica iconoclasta" do pensamento nietzschiano no início do capítulo 2. Especialmente no que diz respeito à "ilusão" dos plenos potenciais da razão traduzida pelo idealismo alemão. Posto que suas "críticas" mais mordazes ("dinamitadoras", "demolidoras", *disruptivas*) têm como alvo predileto dois de seus maiores representantes: Immanuel Kant e George Wilhelm Friedrich Hegel. Cf. os subtópicos 2.1.1 e 2.1.2.

⁴⁵ A pessoa e o pensamento estão entrelaçados, como no caso do poeta-filósofo Friedrich Nietzsche, que a respeito de "si mesmo", dizia em seu texto autobiográfico, escrito pouco antes de seu grave adoecimento (por que não dizer, "premonitório"), com o intuito de fazer um balanço "apaixonado", visceral, de sua vida e pensamento: "Eu não sou um homem, sou dinamite." NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**: ou como tornar-se o que se é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 102. Pois:

...as ideias de que a razão seria independente das condições de vida ou de tempo e de que deveria haver uma razão "pura" corriam, já no século XIX, bastante risco de tornarem-se meras crenças, as quais acabariam por ser cada vez menos críveis. E Nietzsche, que agudamente reconheceu isso, extraiu corajosamente a perigosa consequência: a crítica da razão se transformaria na sua crise e forçaria a uma nova orientação dos fundamentos mesmo na Europa, que até então acreditara firmemente em uma razão eterna. No entanto, como Nietzsche anotou no fragmento Lenzler-Heide, essa nova orientação levará, em seguida, a uma desorientação massiva, à liberação de forças que, em desespero, só podem e querem destruir. Essa "crise" irá irromper em uma "convulsão", em uma "fúria cega" "de niilismo e vontade de destruição". A "perigosa consequência" tornou-se profecia: as guerras mundiais, totalitarismos, genocídios e terrorismos, como mostrou o século XX, podem ser compreendidas (ao menos também) como consequências dessa crise espiritual, na qual entraram as convicções fundamentais do pensamento europeu, em especial a convicção do efeito benéfico de toda razão em geral. Desde esse tempo, não podemos mais estar seguros com relação à razão européia. Nietzsche empregou a metáfora "dinamite": Com a metáfora dinamite, introduzida pela primeira vez em *Além de bem e mal*, o filósofo, por um lado, ainda dramatiza a transvaloração. Por outro lado, ele pensa em "uma dinamite do espírito, uma niilista russa recém-descoberta" (*Além de Bem e Mal*, §208) que permanece despercebida por longo tempo e, de repente, mostra seu efeito. No prólogo de *Ecce Homo*, ele cita Zaratustra: "As palavras mais silenciosas são as que trazem a tempestade, pensamentos que vêm com os pés de pomba dirigem o mundo." (*Ecce Homo*, Prólogo, §4). Isso quer dizer que pensamentos podem desenvolver força explosiva - contra pensamentos, podendo demolir relações de pensamentos tidas até então como firmes. (...) Mas a dinamite não tem efeito apenas destrutivo. Quando se aprende como lidar com ela, pode-se destruir obstáculos e criar lugar para construções, ruas, linhas férreas etc., demolindo de maneira precisa aquilo que é velho, para abrir espaço para o novo. STEGMEIER, S. **Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade?** Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Porque sou um destino", de *ECCE HOMO*. In: **Trans/Form/Ação**. Vol. 34, n° 1. 2011, pp. 185-187.

Cf. também. SOUSA, M. A. de. **Nietzsche**: viver intensamente, tornar-se o que se é. São Paulo: Paulus, 2009.

filosofia, da teologia, da psicologia (entre outras "disciplinas") do século XX em diante, não pode ser minimamente compreendida sem a referência direta à S. Kierkegaard e F. Nietzsche.

Nesse mesmo capítulo, ao tratarmos da "pós-modernidade", temos por (pré)suposto o "fim da metafísica" (da *desfundamentalização do real*): por isso, lançaremos mão de *outros* lugares teológicos de sentido, *outros* meios de dizer o real e (re)colocar as *questões últimas da existência* (do sentido da vida): o Mistério da vida (a partir de uma ótica teológico-cristã). Sempre em diálogo, não somente com a filosofia, mas igualmente com a literatura, a música, isto é, com a *arte*, no horizonte de uma cultura pós-metafísica ("pós-moderna").⁴⁶ Pois partimos

⁴⁶ Uma ampla produção intelectual está em curso hoje no Brasil e no mundo, que visa a relação entre teologia e literatura. Ou ainda, da relação entre a teologia e as artes em geral. Livros, artigos, sites, associações, conferências, e congressos, têm sido elaborados tratando desta tão frutífera e promissora relação. Tomamos como exemplo a produção da ALALITE (Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia) e seu braço brasileiro, a *Teoliterária* (Revista Brasileira de Literaturas e Teologias), que assim se identifica:

Teoliterária (Revista Brasileira de Literaturas e Teologias) é uma publicação semestral da Associação Latino-Americana de Literatura e Teologia – setor Brasil (ALALITE Brasil) e tem por objetivo veicular trabalhos científicos que contribuam para o avanço da pesquisa na área do diálogo entre literaturas e teologias. Assume, assim, a pluralidade tanto das literaturas, quanto das teologias como uma ampliação do escopo epistemológico, com vistas à formação acadêmica crítica e integral, aberta ao diálogo, à perspectiva interdisciplinar e à pluralidade de ideias. Cf. <http://www.teoliteraria.com/tlj/index.php/tlj/about/editorialPolicies#focusAndScope>. Cf. também. <http://www.alalite.org/>.

Este amplo diálogo visa à ampliação temática e semântica do discurso teológico que vá para além de seus tradicionais "lugares teológicos" (*loci theologici*) no contexto da (trans)interdisciplinaridade/intertextualidade, sob inspiração da(s) filosofia(s) *hermenêutica(s)*. A relação entre teologia e literatura no horizonte de uma cultura pós-metafísica ("pós-moderna"), não somente é possível, quanto plenamente desejável. Para o teólogo Alessandro Rocha, esse diálogo fecundo torna-se possível e frutífero, especialmente quando é realizado a partir de uma matriz de racionalidade diversa da moderna metafísica da subjetividade (aquela do racionalismo, do *pensamento forte*), a saber: o *pensamento fraco* (como propõe o pensador turinês, Gianni Vattimo).

Como faz questão de frisar A. Rocha, o *pensamento fraco* propicia uma *radical libertação* do discurso univocizante próprio da metafísica (pré-moderna e moderna), sob o qual a teologia está vinculada (presa) desde tempos imemoriais (dando lugar a um discurso plurivocizante, próprio de uma racionalidade simbólica não-conceptualista, como atesta a linguagem primordial da revelação bíblica). Discurso unívoco (totalizante/universalizante), do qual precisa libertar-se para *outramente* reinventar-se criativamente, tendo diante de si *outra* dinâmica cultural que não aquela da fase apologética do cristianismo nascente (hegemonicamente helênico-logocêntrica). Gestando uma teologia mais dialogal e, por conseguinte, menos arrogante (por não querer-ser a *detentora* da última palavra): uma *teologia narrativa*. Sobre as possibilidades do diálogo entre teologia e literatura, diz A. Rocha:

Pensar a teologia na dinâmica do diálogo com a literatura é, ao mesmo tempo, uma oportunidade e um desafio. É uma oportunidade de *ampliar o seu campo semântico, seu universo temático e suas estruturas epistemológicas*. No interior dessa oportunidade, se

do (pré)suposto da *não hierarquização do saber* (tendo em vista a *complexidade* do real). Ou seja, nem a teologia, nem a filosofia, nem mesmo a ciência detém a última e definitiva palavra sobre o *mistério da vida*. Não há *metadiscurso*. Todo discurso é sempre provisório, precário, parcial, insuficiente... Hoje, portanto, o diálogo não é mais uma opção (algum tipo de preciosismo intelectual), mas uma premente necessidade vital. O *isolamento* da teologia frente a tal contexto vital é fatal.

Em resumo: partiremos da discussão filosófica contemporânea (quanto à questão do racionalismo), mas nosso caminho (método) será *interdisciplinar* (quicá transdisciplinar). Ou seja, buscaremos traçar os principais caracteres do *projeto*

encontra também um desafio: *superar o autocentramento sobre o qual a teologia se encontra, fundado sobre os cânones da metafísica*. Em função da realidade de seu objeto e da longa tradição univocizante que a teologia percorreu, foi gerado um sentimento de superioridade diante das demais formas de responder à realidade, que colocam a teologia, ao menos aos seus olhos, *num lugar de exclusividade frente a outros possíveis discursos sobre questões últimas*. *Esse autocentramento exclusivista vive uma relação de retroalimentação com estruturas e discursos totalizantes que acabam por colocar a teologia numa dinâmica de fechamento e autoritarismo*. Superar esse jogo perverso é fundamental para a teologia no processo de afirmação de sua relevância. ROCHA, A. **Memórias póstumas e o diálogo entre teologia e literatura**. In: **IHUOnline - Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Ano VIII, nº 262, 2008, p. 21. Grifo nosso.

Sobre a relação (intersecção) - de caráter hermenêutico - entre teologia e literatura, e uma consequente ampliação dos *loci theologici*: gestando, assim, *outros lugares de sentido* para a teologia, isto é, outros *locus* - com importantes esclarecimentos de cunho metodológico e epistemológico. Cf. BARCELLOS, J. C. **Em busca do significado teológico de obras literárias**: uma abordagem a partir da hermenêutica. In: **Gragoatá**. Revista do Instituto de Letras da Universidade Federal Fluminense – UFF. Vol. 8, 2000, pp. 113-128; DE MORI, G; SANTOS, L.; CALDAS, C. (orgs.). **Aragem do Sagrado**: Deus na literatura brasileira contemporânea. São Paulo: Loyola, 2011; MAGALHÃES, A. **Deus no espelho das palavras**: teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000; MANZATTO, A. **Teologia e Literatura**: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994; KUSCHEL, K-J. **Os escritores e as escrituras**: retratos teológico-literários. São Paulo: Loyola, 1999; ROCHA, A. **Teologia, hermenêutica e teoria literária**: interdisciplinaridade na teologia da revelação. In: **Atualidade Teológica**. Revista do Departamento de Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro - PUC-RJ. Ano XIV, nº 36, 2010, pp. 348-375. Conferir ainda a edição 251 da *Revista IHUOnline* dedicada especialmente à temática da relação entre teologia e literatura. Nesta edição, renomados e renomadas teólogos e teólogas tratam do assunto com competência. Cf. **O belo e o verdadeiro. A tensa e mútua relação entre teologia e literatura**. **IHUOnline - Revista do Instituto Humanitas UNISINOS**. Ano VIII, nº 251, 2008, pp. 3-50. Ainda sobre o diálogo entre teologia e arte: Cf. CALVANI, C. **Teologia da Arte**: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich. São Paulo: Fonte Editorial, 2010; ROCHA, A. **Deus entre gestos, cenas e palavras**: relações entre Teologia e Arte. São Paulo: Editora Reflexão, 2009. Sobre a relação dialógica (específica) entre teologia e música (MPB), tecida a partir do método tillichiano da *correlação*, fruto de sua tese doutoral: Cf. CALVANI, C. E. B. **Teologia e MPB**. São Paulo: São Bernardo do Campo: Loyola, UMESP, 1998. Ver especialmente a introdução, o tópico 3.2 e o subtópico 3.2.1 do capítulo 3, bem como último tópico do quinto e último capítulo. Na verdade, buscamos relacionar teologia e arte no decorrer de boa parte de nossa reflexão. Com a relação aos "lugares teológicos" (*loci theologici*): conferir a introdução ao capítulo 5.

histórico-cultural da modernidade (de base cartesiana) e seu derradeiro ocaso como *metanarrativa*. Projeto pautado na Razão Onipotente (com seus fenômenos correlatos). Neste momento da tese, discutiremos a *crise da Razão* a partir da postura trágico-vitalista, existencial-*patética* (e sua sabedoria).

Esta abordagem teve como protagonistas S. Kierkegaard e sua ênfase na *subjetividade* enquanto *pathos* (existencial) e, de modo singular, F. Nietzsche e seu *perspectivismo* (sua *hermenêutica vitalista*). Sua "crítica" radical (demolidora) do *teísmo* metafísico ("morte de Deus"), e seu correlato moderno: o *humanismo-racionalista* ("morte do Homem"). Operando, desde o interior da modernidade, uma *desfundamentação* da metafísica da subjetividade (filosofia da consciência), e sua fundamentação *moral*, tal como esta se estrutura a partir de Immanuel Kant (com o qual o "giro antropológico" se completa) – capítulo 2.

Em seguida, trataremos da ascensão da "pós-modernidade" (e seu modo singular de ver, viver e pensar a vida) a partir do anúncio do "fim da modernidade" como *metanarrativa*. Tendo em vista que a "pós-modernidade" se coloca frente à modernidade como uma *sabedoria* (de como nos orientarmos na vida). Portanto, a "pós-modernidade" é uma cultura e um pensamento de *afirmação da vida* (uma forma de *vitalismo*), e do positivo pluralismo cultural e filosófico (epistemológico), com seus singulares desdobramentos práticos. Um pensamento em franco diálogo com *outros* modos de experienciar e compreender a vida, colocando no cerne da questão o absurdo da existência, levando a seu máximo paroxismo a imemorial pergunta de homens e mulheres pelo *sentido da vida*. Suscitando *outra* concepção de racionalidade (*raciovitalista*): uma *razão sensível* – capítulo 3.

Já na *segunda parte* da tese, discutiremos no decorrer dos capítulos 4 e 5 (este o mais *especificamente* teológico dos cinco, não *exclusivamente*) -, os seguintes temas:

4 - A história está "aberta": *outra* proposta teológica em pleno século XVII. A *razão sensível*: a centralidade do *coração* no *conhecimento de Deus* segundo Blaise Pascal.

5 - Um é pouco, dois é bom, *três* é Trindade! Deus é humilde e sabe dançar! A *razão sensível trinitária* como proposta de *outra* racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno".

No capítulo 4 nos voltaremos para o tema da *razão sensível*, agora em B. Pascal (que este denominava de *esprit de finesse*), como uma racionalidade ligada ao *coração (coeur)*, como "órgão" da vontade, do *desejo*, onde Deus é experienciado: se faz *sensível* (atuação da *Caritas*).

Aquilo que B. Pascal nomeava de *esprit de finesse*, diz respeito a uma concepção de racionalidade que aqui assumimos, levando em consideração sua paridade face à "pós-modernidade": a questão da *razão sensível*. O pensador de Port-Royal imprime um forte contraste ao racionalismo cartesiano no qual imperava a *univocidade* do *esprit de géométrie*: a *razão analítica*.

Nosso itinerário consistirá em traçar os principais caracteres da *gnosologia teológica pascaliana*, a saber: a relação entre sua antropologia da ambiguidade radical, isto é, da *grandeza* e *miséria* humanas, tendente ao pessimismo antropológico, e sua gnosiologia (epistemologia); a centralidade do *coração (coeur)* – e da *razão sensível* (do *esprit de finesse*) - no conhecimento teológico: uma cortante *teologia mística*. Procederemos assim, porque visamos à incidência da teologia pascaliana na *epistemologia teológica*⁴⁷ no horizonte "pós-moderno".

Já no quinto e último capítulo daremos um passo a mais (derradeiro) na direção de *outra gnosiologia teológica* (*outra* concepção de racionalidade teológica), incluindo a rica perspectiva pascaliana. Enfim, buscaremos uma gnosiologia teológica pautada numa *intercorporeidade trinitária* (intersubjetividade

⁴⁷ Assim resume o teólogo Félix Alejandro Pastor a função da epistemologia teológica: "A epistemologia teológica, como doutrina do método em teologia, tem por finalidade elaborar pressupostos e princípios, *gnosiológicos e hermenêuticos*, do *conhecimento teológico* enquanto tal." PASTOR, F. A. **Teologia e modernidade**: alguns elementos de epistemologia teológica. In: TRASFERRETI, J. & GONÇALVES, P. S. L. (orgs.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 72. Grifo nosso. Esta é a proposta desta pesquisa, a saber: pensar *outra* gnosiologia (questão epistemológica) para a teologia hodierna, como é o caso da *razão sensível* (cordial) como outro conceito de racionalidade condizente com a atual sensibilidade cultural "pós-moderna", desaguando no que chamamos de *razão sensível trinitária*, como proposta de *outra gnosiologia teológica* (o que inclui a dimensão hermenêutica do trabalho teológico).

trialógica). Uma intersubjetividade tecida por pessoas encarnadas, portanto uma *intercorporeidade*, e sua conseqüente relação comunitária (comunional). Pautada no melhor modelo de Comunidade: Pai, Filho, e Espírito Santo.

Ou seja, sustentaremos que o conhecimento de Deus se dá sempre de modo intersubjetivo, ou melhor, *intercorpóreo*, para além da intersubjetividade do eu-tu (dialógico-binária), *incluindo o radicalmente diferente: uma terceira pessoa*. Contribuindo para gestar uma *razão sensível trinitária*. Neste quinto e último capítulo incluiremos as intuições fundamentais dos capítulos anteriores no que diz respeito à *razão sensível: cordial*.

Assim, a *razão sensível* discutida desde os capítulos 3 e 4 será enriquecida (e ampliada) a partir do específico cristão (do *coração da fé*): a Santíssima Trindade. Visamos, na verdade, colocar em discussão (e ressaltar), *três* dimensões fundamentais da teologia para hoje (como já apontamos no início desta introdução), a saber: teologia como *mistagogia*⁴⁸, como *sabedoria*⁴⁹, e como *arte*⁵⁰.

⁴⁸ Na qual a *experiência de Deus* inclui a *centralidade da mística* como vivência intensa do e inserção no Mistério que a fé cristã nomeia: Deus Pai, Filho, e Espírito Santo; incluindo sua dinâmica de *discernimento sapiencial*. Na qual há uma acentuação da teologia enquanto *sapientia fidei*, para além de qualquer forma de racionalismo teológico. Como diz A. Rocha:

Isso significa uma acentuação do contato com a realidade na esfera da experiência. A realidade o é se experimentada. Neste sentido o projeto cartesiano que embalou a ciência e, também a teologia, ao longo da modernidade é frontalmente interpelado. O *cogito ergo sum* é questionado e, desafiado a abrir-se ao *centro ergo sum*. A evidência do existir já não está mais na capacidade de racionalização, mas na possibilidade de sentir a realidade, que se torna realidade para mim - numa relação dialogal com o outro concreto - antes de ser um conceito ou uma categoria universal. A realidade é experimentada e só então é percebida como factível. Neste sentido a teologia tem diante de si um enorme desafio, já que boa parte do seu esforço tem sido o de dar racionalidade à fé segundo as coordenadas da Modernidade, mesmo que para isso ela tenha se distanciado de sua função mistagógica. ROCHA, A. **Experiência e discernimento: a recepção da palavra numa cultura pós-moderna**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010, pp. 16-17.

⁴⁹ A teologia, neste sentido, deixa de ser um mero instrumento de análise, elaboração, e sistematização, dos temas da fé, como guardiã da ortodoxia, portanto uma tuteladora no que diz respeito às fórmulas doutrinárias, para tornar-se uma auxiliadora no discernimento da experiência de fé. Cf. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 345-384. Como companheira nos caminhos (por vezes tortuosos) da vida. Dentre outras tarefas cabe à teologia auxiliar no discernimento do caminho e ponderar acerca das "diversas vicissitudes do caminho eclesial, de que é expressão e sobre que incidiu, e oferecerá uma imagem, articulada e complexa, da riqueza dos reflexos do êxodo humano e das diferentes percepções do advento, que a teologia levou à Palavra no tempo". FORTE, B. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 72. Esta é uma dimensão fundamental para a vida de homens e mulheres de fé, hoje, em busca de discernimento (de uma vida mais plena de sentido). Sendo assim, faz-se mister por em

Em outras palavras: desejamos sublinhar (e discutir) a dimensão mistagógica, sapiencial, e artístico-po(i)ética da teologia, num horizonte pós-metafísico ("pós-moderno"). Para tanto, carecemos de uma *concepção de racionalidade*⁵¹ capaz de *relacionar* estas dimensões fundamentais da teologia. Buscaremos articular, por exemplo, um *tripé* fundamental para a gnosiologia teológica no horizonte "pós-moderno", a saber: a *mística*, a *estética*, e a *ética*. Redundando numa *razão sensível trinitária*.

Desejamos ainda dizer o seguinte: visando uma compreensão não-reducionista dos fenômenos ligados à Razão moderna (onipotente), dialogaremos ao longo de nosso texto com *diferentes perspectivas*. Lançaremos mão de perspectivas diversas, de pensadores oriundos das mais diferentes matrizes, a saber: teólogos (como Carlos Palácio), filósofos da cultura (como Gianni Vattimo), sociólogos *compreensivos* (como Michel Maffesoli), "cientistas da natureza" (como Fritjof Capra), epistemólogos da complexidade (como Edgar Morin), poetas (como Adélia Prado), escritores (como Rubem Alves), compositores (como Chico Buarque de Holanda), entre outros.

relevo a teologia como *sapientia fidei*, uma *sabedoria amorosa*, pautada numa racionalidade simbólica, sensível, do que numa racionalidade de tipo especulativo-conceitual (típico das teologias de escola) e/ou analítico-instrumental (prevalecente na teologia moderna). Ou seja:

Esta dimensão sapiencial da teologia vale sempre, mas exceu na época da patrística até a entrada da metafísica de Aristóteles e a ruptura posterior entre teologia e espiritualidade. Nesse tempos de pós-modernidade, ressurgue com vigor esta dimensão da teologia. O cansaço diante da razão instrumental, tão redutora da dimensão humana, pede uma teologia mais sapiencial, simbólica e estética que envolva a totalidade da pessoa no mistério de Deus. LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à teologia**. 6ª ed. São Paulo; Loyola, 2007, p. 78.

⁵⁰ Falamos aqui da dimensão *estética da experiência de Deus*, e sua *expressividade estética* no campo da teologia no horizonte de uma cultura pós-metafísica ("pós-moderna"), que privilegia uma determinada linguagem: simbólico-metafórica (poética). Tudo isso (também) diz respeito à *imagem de Deus*. Visando dizer sua *experiência fundamental* (sua busca por sentido) com o Mistério da vida (que para nós cristãos é uma Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo), para além dos cânones tradicionais da linguagem *teológica*. Incluindo a dimensão ética da fé cristã, cujo núcleo é o Amor, gestando uma gnosiologia na qual estejam entrelaçados a mística, a estética, e a ética. Cf. o último tópico do quinto e último capítulo.

⁵¹ Do latim: *conceptio* - *onis*: conter algo ou alguém, ou *concepção no sentido figurado*, sentido médico: dar à luz, parir, conceber; *conceptum* (substantivo concreto), ou ainda *conceptus* (verbo): ação conter, o conteúdo; de receber; de dar à luz, de conceber; germinação. Cf. FARIA, E. **Dicionário Latim-Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962, p. 219. Nossa intenção é, por meio desta tese, pelo menos, contribuir, ajudar a "dar à luz", suscitar, como uma semente, *outra racionalidade teológica (outra gnosiologia teológica)*.

Em suas reflexões, estes pensadores (como mostramos no capítulo 2), tratam diretamente da crise do racionalismo moderno (da Razão), a partir de um transfundo filosófico. Na verdade, estes pensadores estão ambientados ao campo semântico próprio do pensamento filosófico (pelo menos, tal como esse se constituiu majoritariamente ao longo de sua história). Discutindo, sob prismas diversos, a premente necessidade de *outra* concepção de racionalidade no horizonte da "pós-modernidade" (como aqui denominamos este fenômeno, ou melhor, esta *condição* histórico-cultural).

Uma "crítica" disruptivo-criativa, oriunda da *arte* (da literatura em geral, especialmente da poesia, compositores/músicos, etc.) é operada a partir do modo singular de perceber, experienciar, e expressar a vida, como ser-no-mundo (como veremos mais de perto nos capítulos três e cinco). Ou seja, colocaremos a teologia em diálogo com a *arte* (nas suas mais variadas manifestações, sobretudo a literatura e a música), como uma forma *singular* de experienciar, expressar, isto é, sentir e pensar a vida, como forma de percepção do mundo (*aísthesis*⁵²), como é o caso de alguns pensadores-artistas, artistas-pensadores, dos mais variados âmbitos.⁵³

Esta *outra* dinâmica se deu (e se dá) entre esses mais diferentes pensadores, oriundos das mais diferentes "disciplinas" (na verdade, todos estes pensadores são pelo menos interdisciplinares na sua maneira de pensar), pois a Razão moderna não se reduz a um fenômeno isolado (circunscrito às "quatro paredes" da filosofia, especialmente aquela filosofia acadêmica, *profissional*).

⁵² Como modo de *percepção sensível* do mundo e que inclui (também) a *linguagem*, por exemplo: a *poesia*. Percepção sensível que, tal como a arte (*techné, poiesis*), a princípio, faz parte da vida cotidiana, ou melhor, da realidade ordinária da vida humana, da cultura, não sendo, por isso, extraordinária. Por agora, indicamos a obra organizada por Manuel Antônio de Castro: Cf. DE CASTRO, M. A. **A construção poética do real**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2004. Voltaremos a esta questão ao longo de todo o texto.

⁵³ Que integram racionalidade (dimensão humana), à sensibilidade, à corporeidade (dimensão igualmente humana). Parindo não um "saber" superficial (por não ter fundamento *epistêmico*, caindo na velha querela entre as posições de tendência racionalista, e aquelas empiristas), portanto, sem legitimidade existencial-cognitiva, marginalizada no decorrer do imemorial *logocentrismo* ocidental - como apregoavam alguns dos filósofos clássicos (vide Aristóteles). Mas encará-la como *outra* forma (não-científica), mas igualmente legítima e vital, de dizer o Mistério da vida. E mais. Um exercício de transfiguração do real, do mundo e do "humano" (da *vida como obra de arte*), ligado à sua dimensão simbólica, bem como ao *prazer*, à *alegria*, à *mística sensível*, isto é, ao *corpo*: corpo inteiro, portanto não-intimista/dualista, mas integrador. Voltaremos a estas questões ao longo de nosso texto, mas de modo singular a partir do capítulo 3.

Desde sua gênese, a Razão Onipotente (moderna) lançou suas raízes por entre todo o tecido sócio-cultural do Ocidente. A partir de então, todo o tecido sócio-cultural foi diretamente afetado: reverberando nas mais diferentes áreas do saber e da vida cotidiana. Este fenômeno incitou (e ainda incita) a uma sábia reflexão (discernimento) no interior da teologia cristã, que saiba questionar os principais pressupostos epistemológicos e metodológicos do empreendimento moderno (racionalista).⁵⁴

⁵⁴ A teologia cristã, desde sua origem, é fruto do encontro de diferentes culturas, cada qual com seu universo simbólico e categorias de pensamento específicos. A relação entre teologia e filosofia está presente desde a gênese da teologia cristã, como resultado do encontro da racionalidade da fé com o pensamento filosófico (cultura filosófica grega) e seu intrínseco *logocentrismo*. Como explicita Afonso Maria Ligório Soares:

Digamos, pois, que a interdisciplinaridade da teologia já vem de berço: pressupõe, além da experiência mística originária (...), o acesso regrado aos antigos textos hebraicos do *Tanak* (*Torá*, *Nebiim*, *Ketuvim*) e a assimilação do acervo filosófico grego e suas questões fundamentais. SOARES, A. M. L. **Interdisciplinaridade na teologia**. In: SOARES, A. M. L. & PASSOS, J. D. (orgs.). **Teologia e Ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber**. São Paulo: Paulinas; Educ, 2008, p. 101.

Cf. também. TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A (orgs.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2009, pp. 53-96; 151-213; 227-240. Para A. Rocha:

A filosofia grega clássica que se expandiu no helenismo, somada sincreticamente a outras práticas filosóficas e religiosas do mundo romano, constitui o suporte cultural do discurso teológico cristão. Não há determinismo cultural nessa teologia, mas uma forte influência, sobretudo na dimensão da teoria do conhecimento, que só é possível por intermédio da linguagem. ROCHA, A. **Introdução à filosofia da religião: um olhar da fé cristã sobre a relação entre filosofia e religião na história do pensamento ocidental**. São Paulo: Editora Vida, 2010, p. 53.

Ou seja, a mediação cultural-linguística (uma questão eminentemente hermenêutica) é levada à cabo pela fé cristã a partir de sua dinâmica intrínseca de *inculturação* (encarnação). Como diz Félix Pastor: "A linguagem teológica do teísmo cristão nasce do encontro da mensagem profético-evangélica da divina monarquia com o mundo da cultura grega, especialmente com a filosofia do platonismo." PASTOR, F. **A lógica do inefável**. São Paulo; Loyola, 1989, pp. 11-12.

A partir do fim do período pós-apostólico, portanto, já no interior da fase apologética da patrística, a assimilação da razão filosófica grega aconteceu como *mediação* necessária para melhor comunicar os temas da fé no horizonte da cultura greco-romana. Assim, os temas da fé foram elaborados em profunda conexão com as categorias de pensamento desta determinada cultura, então hegemônica. Como diz Hans Küng, "os apologistas, que escreviam todos em grego, foram as primeiras figuras literárias a apresentar o cristianismo como crível a todo grupo interessado, empregando termos, visões e métodos helenísticos que podiam ser entendidos por todos." KÜNG, H. **A Igreja Católica**. São Paulo: Objetiva, 2000, p. 52. TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. Op. cit., pp. 31-48; BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas; Valência-ESP: Siquem, 2003, pp. 22-23; SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas**. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 358-381; MEUNIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos**. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 31-65; SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 247-262. Cf. ainda. LIÉBAERT, J. **Os padres da Igreja: séculos I-IV**. Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

Retomando a questão da (trans)interdisciplinaridade, é mister dizer o seguinte: a interdisciplinaridade é um premente corretivo à tendência ao *disciplinarismo* próprio da racionalidade moderna, dualista (disjuntiva). Um dualismo fragmentador que não gera uma

racionalidade verdadeiramente plural – como pode parecer num primeiro momento – posto que tão somente isola e reduz os saberes a um *único* saber (*reductio ad unum*) como um "princípio de simplificação", produzindo uma *univocidade discursiva*.

A *plurivocidade*, portanto, é só aparente. Este reducionismo discursivo (unívoco) além de um reducionismo epistemológico, gera, via de regra, uma postura intolerante para com a diversidade de pensamento, aquele divergente do *status quo*, isto é, do pensamento *oficial*. Esta (im)postura tende a desenvolver um rigoroso "patrulhamento ideológico" (com seus mecanismos de coerção). Pois aquele que detém o monopólio do saber, do saber legítimo - o discurso dito "ortodoxo" – possui, em termos institucionais, poder de coerção, de cassação do discurso divergente, legitimando uma postura intolerante, castradora e perseguidora dos discursos ditos "marginais" (divergentes). Os pensadores (ditos) não-ortodoxos sofrem ostracismo, "vítimas" da lei do silêncio (obsequioso ou não), sendo facilmente rotulados de "heterodoxos" e/ou "hereges", banalizando assim o discurso, criando obstáculos intransponíveis para o diálogo: calando a voz dos mesmos (no plano Institucional), fomentando um não menos rigoroso (e perigoso) *disciplinarismo*. Como diz bem M. Maffesoli:

Não esqueçamos que existe uma estreita relação entre a ortodoxia e a *ortocracia*. O *saber* bem instalado e o *poder* arrogante. Jean Grenier já frisara de que maneira a ortodoxia, derivada em linha direta da crença, é uma doutrina da *exclusão*. Esta deve ser entendida em seu sentido estrito, *exclusão daqueles que não pensam direito, corretamente*, como diríamos hoje, mas também exclusão de temas ou objetos, ou ainda *de maneiras de abordar aqueles que não "devem" ser abordados*. Digamos com todas as letras: a ideia de verdade continua sendo o lugar por excelência do dogmatismo, pedra angular de todas as ortodoxias, sejam religiosas, filosóficas ou científicas. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**, p. 29.

Este reducionismo empobrece o pensamento, reverberando negativamente na criatividade, reforçando o mimetismo e uma educação teológica "de cartilha". Eis aí a antiga questão (mas sempre atual) da relação saber/poder (apontada já por Francis Bacon na aurora da modernidade), mas retomada de modo ampliado por Michel Foucault, trazendo *outras* questões à tona. No contexto da relação saber/poder (do *disciplinarismo* teórico e prático), diz M. Foucault:

A disciplina é um princípio de controle da produção do discurso. Ela lhe fixa os limites pelo jogo de uma identidade que tem a forma de uma *reatualização permanente das regras*. Tem-se o hábito de ver na fecundidade de um autor, na multiplicidade dos comentários, no desenvolvimento de uma disciplina como que recursos infinitos para a criação dos discursos. Pode ser, mas não deixam de ser princípios de coerção; e é provável que não se possa explicar seu papel positivo e multiplicador, se não se levar em conta *sua função restritiva e coercitiva*. FOUCAULT, M. **A ordem do discurso**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999, p. 36. Grifo nosso.

Na *Microfísica do Poder*, M. Foucault fala da capilaridade dessa *relação*. Pois para o pensador francês o poder não é uma "coisa", mas acima de tudo uma forma de relação. Que aqui e ali, no decorrer de nossa recente experiência civilizacional, se institucionaliza com suas regras e estratégias de coerção, de normalização, de administração da vida, de controle. Ele diz:

Trata-se (...) de captar o poder em suas extremidades, lá onde ele se torna capilar; *captar o poder nas suas formas e instituições mais regionais e locais*, principalmente no ponto em que, ultrapassando as regras de direito que o organizam e delimitam, ele se prolonga, *penetra em instituições, corporifica-se em técnicas e se mune de instrumentos de intervenção material, eventualmente violentos*. FOUCAULT, M. **Soberania e Disciplina**. In: **Microfísica do Poder**. 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012, p. 182. Grifo nosso.

Essa relação ganha capilaridade nas Instituições – como nas religiosas, incluindo seus Institutos de ensino formal da teologia, que é o nosso foco – onde o poder de coerção ao pensamento divergente pode chegar ao ponto de uma virulenta intolerância, concretizando-se como *obliteração*, como *cassação da palavra*. No decorrer da história, a memória daqueles e daquelas que ousaram pensar diferente (portanto, fora do discurso dito *oficial*), fora, forçosamente, "esquecida". Os que insistem em pensar, especialmente aqueles(as) que ousam pensar de modo um tempo disruptivo, tendo em

Atualmente, no horizonte da hodierna cultura emergente, denominada "pós-moderna", *outra(s) mediação(s) cultural-linguística*⁵⁵ se faz possível (e premente)

vista um pensamento normal e *normativo*, foram (e são), estrategicamente (por vezes até com certa polidez, é verdade) "colocados para fora".

A questão, portanto, não é somente de ordem metodológica e epistemológica. É premente perceber sua motivação maior, seu funcionamento político, seu *poder em prática*, seu *uso* (aparelhamento) político-ideológico, visando desarticular (deslegitimar) o pensamento divergente e, por fim, impedir sua sobrevivência, sobretudo em âmbito institucional. É o que ocorre às correntes teológicas rotuladas de "heterodoxas". Seu legado, sua memória, seu pensamento, é descartado, "esquecido". Delas raramente se fala, a não ser para servir de contraste à verdadeira, única, e legítima teologia. Isto é, sua função é tão somente servir de afirmação da identidade "ortodoxa". Voltaremos a esta questão no decorrer da tese, sobretudo no capítulo 4, no qual tratamos da marginalização (do "esquecimento") da filosofia, e da *teologia* pascaliana no interior do pensamento moderno (filosófico e teológico).

No entanto, ao denunciarmos o *disciplinarismo* não visamos negar um lugar ao sol à "disciplina". Questionamos seu isolamento auto-suficiente (exclusivista), fragmentador (não-dialogal), desembocando no *disciplinarismo* (e seu papel castrador do pensamento divergente) – veja o fenômeno moderno da *hiper-especialização*. Esta (im)postura (da *hiper-especialização*) gerou o fenômeno moderno do *especialista*. Sobre este fenômeno tipicamente moderno, já advertia (há quase um século), o filósofo espanhol José Ortega y Gasset:

Dantes os homens podiam facilmente dividir-se em ignorantes e sábios, em mais ou menos sábios e mais ou menos ignorantes. Mas o especialista não pode ser subsumido por nenhuma destas duas categorias. Não é um sábio porque ignora formalmente tudo quanto não entra na sua especialidade; mas também não é um ignorante porque é um "homem de ciência" e conhece muito bem a sua pequeníssima parcela do universo. Temos que dizer que é um "sábio-ignorante", coisa extremamente grave, pois significa que é um senhor que se comporta em todas as questões que ignora, não como um ignorante, mas com toda a petulância de quem, na sua especialidade, é um sábio. ORTEGA Y GASSET, J. **La rebelion de las massas**. Madrid: Revista de Occidente, 1970, pp. 173-174.

Para um maior aprofundamento sobre a temática da interdisciplinaridade e a problemática do *disciplinarismo*, ver: JAPIASSU, H. **Interdisciplinaridade e patologia do saber**. Rio de Janeiro: Imago, 1976; OLIVEIRA, M. A. de. **Para além da fragmentação: pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002; LÜCK, H. **Pedagogia da interdisciplinaridade: fundamentos teórico-metodológicos**. Petrópolis: Vozes, 1994; PAVIANI, J. & BOTOMÉ, S. P. **Interdisciplinaridade: disfunções conceituais e enganos acadêmicos**. Caxias do Sul: Educus, 1993; POMBO, O. **Interdisciplinaridade: ambições e limites**. Lisboa: Relógio d'Água, 2004; ZILLES, U. **Interdisciplinaridade no ensino e na pesquisa**. In: **Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas – UFSM – Santa Maria**, Vol. 4, nº 2, 1979, pp. 225-236. Cf. também. DEMO, P. **Conhecer e aprender: sabedoria dos limites e desafios**. São Paulo: Artes Médicas Sul, 2000. Conferir ainda o verbete interdisciplinaridade, em: MARCONDES, D. & JAPIASSU, H. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2008, p. 150.

⁵⁵ *Outras...* Pois, exatamente por se dar no horizonte "pós-moderno", portanto, de afirmação da pluralidade cultural e linguística, na qual as experiências de fé são tematizadas, que podemos falar de mediações, legítimas e enriquecedoras: diversas possibilidades de articular outros discursos geradores de sentido (outros locais hermenêuticos). Caminho para fora do (consagrado) discurso universalizante-totalizante, de índole metafísica. Gestando, no interior do pensamento ocidental, a univocidade discursiva, assentada na convicção de que a realidade e a linguagem podem ser identificadas. Ou seja, de que é possível construir uma linguagem (um discurso) capaz de abarcar a multiplicidade, reduzindo-o à Unidade. Uma só realidade, um só discurso. Uma identificação absoluta entre pensamento (discurso) e realidade (essência): *Verdade*. Neste sentido, para a metafísica: "Ser e verdade são a mesma coisa, e a metafísica, enquanto ciência do ser como tal, é a ciência da verdade como tal." MOLINARO, A. **Metafísica: curso sistemático**. São Paulo: Paulus, 2002, p. 132.

Esta é a (im)postura da metafísica. Pois a metafísica pretende ser a "ciência da totalidade do ente visto a partir do ser". *Ibid.*, p. 7. Significa que: "Neste caso sendo a ciência da totalidade do ente, a

na confecção da teologia. O diálogo com *outras* matrizes de pensamento é indispensável: um pensamento que vá noutra direção, diverso daquele proposto pela *ontoteologia*⁵⁶ grega (metafísica), aquele da divindade filosófica como *causa*

metafísica é a ciência total: é a ciência da totalidade do ser é a totalidade da ciência." Ibid., p. 8. Essa posição tende a *desprivilegiar*, quando não, condenar, outras formas de pensamento, como é o caso do pensamento "pós-moderno" ("pós-metafísico), uma forma de "pensamento fraco", rotulado de "relativista", "hiper-laxista", etc. Condenação com acentos de tipo inquisitorial, oriundos não só das cúpulas das grandes Igrejas, mas igualmente do pensamento secular ou laico. Como diz G. Vattimo há hoje:

...uma vasta corrente de pensamento "laico" que pensa ter de compartilhar a condenação papal ao "relativismo" que seria a causa da difusa indisciplina da nossa sociedade. É o discurso de sempre, que já ouvimos: o pensamento fraco como inspirador de uma ética em que *every thing goes*, na qual triunfam o arbítrio e as puras pulsões individuais. VATTIMO, G. **O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco.** In: ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea:** nihilismo, política, estética. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008, p. 11.

Na realidade, a metafísica (religiosa ou não) tende a desmerecer toda forma de pensamento que não vise à Unidade. O ser é Um, e a Verdade, por conseguinte, só poderá ser Uma. Daí, a força do pensamento *unívoco*. Neste caso, fica impossibilitada qualquer outra *mediação*, pois esta se dá no interior de (outros) determinados horizontes histórico-culturais. Mas o pensamento metafísico impede a possibilidade da mediação, pelo fato da metafísica prescindir do elemento histórico: pensamento *a-histórico*. Negação (estratégica?) do *dever* histórico (indeterminação), e, a par-epasso, da multiplicidade das culturas (exemplo: o eurocentrismo).

Portanto, este é um discurso que se pretende supra-cultural/in-temporal (portanto, *a-histórico*). Esta (im)postura acaba por desprezar outras experiências de fé, que poderiam tanto enriquecer o mundo da teologia, gestando outros discursos teológicos. Mas, o que acontece é o inverso, ou seja, as experiências de fé precisam estar submissas ao discurso (unívoco: ortodoxo). Do contrário, estão fora da Verdade. O mimetismo é o resultado lógico de tal posição. Confunde-se, assim, a universalidade (mínima) das verdades de fé (dos temas da fé), com o discurso doutrinário, dogmático, teológico. Acarretando na ininterrupta reificação (reiteração) do *mesmo discurso*.

Assim sendo, por mais que se diga (pelo menos em teoria) que é possível, ou quiçá necessário, uma renovação na teologia, na prática, o que ocorre é o inverso. As diversas experiências de fé devem estar (sempre) submissas ao *único* discurso. É a busca por identificar Pensamento e Ser, cujo último (e maior) representante, já no interior da modernidade, é G. W. F. Hegel. Voltaremos a esta questão ao longo da tese.

⁵⁶ Termo-conceito criado por Immanuel Kant (cf. o subtópico 2.1.2 do capítulo 2), amplamente trabalhado por Martin Heidegger no decorrer do seu pensamento (especialmente na sua primeira fase, pré-*Kehre*), de sua "crítica" *radical* à metafísica ocidental (e sua premente "superação", "torção"). Para M. Heidegger dizer *ontoteologia* é o mesmo que dizer *metafísica*. Significa dizer que o caminho percorrido pela filosofia teológica (metafísica), desemboca naquilo que M. Heidegger chama de "esquecimento do Ser" (em favor do *ente*).

Assim, tanto a filosofia teológica antiga, quanto a teologia especulativa escolástica (igualmente metafísica) ao retomar a metafísica aristotélica, especialmente com São Tomás de Aquino, seguem o mesmo caminho. Tomemos como exemplo o *argumento ontológico* de Anselmo de Cantuária (na aurora da alta escolástica) retomado pelo Aquinate com profundas repercussões na futura teologia dogmática (reverberando na ulterior filosofia metafísico-especulativa moderna, apesar das críticas oriundas do pensamento kantiano, instaurando um interdito a esta maneira de pensar o real).

Essa maneira de pensar o *Sumum Bonum* é fruto da união entre a ontologia metafísica grega e a teologia cristã (ontoteologia). Esta acabou por desenvolver uma "ciência do ente" (ôntica) em detrimento do Ser. Com isso, o Mistério é negado em sua *Diferença* ontológica radical (o não-pensado), mas tratado *positivamente* como pura Identidade, como o absolutamente Desvelado (absoluta Presença dada): identificado como Verdade (*veritas*). E isto num sentido proposicional-conceitual (lógico), fundamentado no Ente Supremo (*Ens Supremum*), passível de ser conhecido positivamente a partir dos *entes*, isto é, como realidade infinitamente disponível à razão como

dado positivo (*analogia entis*). Este é, grosso modo, o caminho da chamada "teologia natural" especulativa de raiz aristotélica.

Para M. Heidegger, em termos filosóficos (ontológico-fundamental), este caminho trilhado pela *ontoteologia* ocidental (metafísica) inevitavelmente acabaria por desaguar na atual cultura da tecnociência (*Ge-stell*: "armação") - própria da modernidade *esclarecida* -, como a "consumação da metafísica" e, portanto, do *niilismo* (o outro lado da mesma moeda). Nesta tese assumimos (acolhemos) a visão crítica do filósofo da Floresta Negra acerca da "necessária" destituição da metafísica, visando liberar o Ser das amarras da ontoteologia.

Acolhemos, igualmente, sua original ontologia-hermenêutica (aquela da analítica existencial) e sua visão acerca da Era da Técnica como derradeiro estágio na consumação da metafísica ocidental (e, por conseguinte, do *niilismo*), isto é, do "esquecimento do Ser" (tematizado de modo diverso desde viravolta, *Kehre*). Teologicamente, a relação recíproca entre o *Deus revelatus* (desvelado) e o *Deus absconditus* (velado) é desconsiderada pela teologia especulativa (ontoteológica). Resultado: na história da teologia metafísica (como *ontoteologia*), via de regra, o *Deus absconditus* é "esquecido" (com a exceção da *teologia apofática*).

Esse, em parte, é o caminho seguido tanto pela chamada "teologia natural" (da *analogia entis*), quanto por certa teologia protestante (e seu "positivismo da revelação"). É o mesmo caminho seguido tanto pela chamada "teologia liberal" (em sua vertente historicista-positivista, amplamente influenciada pela metafísica da subjetividade, aquela da filosofia do *Sujeito cognoscente* fundamentada a partir do cartesianismo). Mesmo parte da chamada neo-ortodoxia (teologia da crise), mantém-se apegada ao *modus operandi* da racionalidade moderna: vide a acusação feita por Dietrich Bonhöffer à Karl Barth de incorrer no erro "positivista" ("positivismo revelacional").

É, igualmente, a senda da ortodoxia protestante (escolástica) e mesmo do recente fundamentalismo americano. Ou ainda das mais variadas formas do moderno neoescolasticismo católico (refundamentação do tomismo). Ou seja, estas correntes teológicas seguem o caminho traçado pelo racionalismo positivista moderno com raízes na metafísica clássica como *ontoteologia* – é o predomínio quase milenar da visão da *teologia como ciência* (e seu intrínseco *logocentrismo*). Uma teologia radicalmente *catafática*, por mais que tenha tentado escapar dessa postura apelando para a doxologia e a piedade como ponto de partida para o labor teológico.

Pois bem. Com esse modo de ver a caminhada da relação entre a ontologia clássica e a teologia, não negamos a contribuição destas correntes teológicas à racionalidade da fé em seus diferentes contextos (lá e então). Desejamos, tão somente, apontar a assimilação por parte destas correntes à mesma matriz de pensamento, de racionalidade, daquela do racionalismo moderno, igualmente metafísica (metafísica da subjetividade).

Com relação ao racionalismo (historicista-positivista e outras matrizes) da teologia moderna e sua assimilação por parte da mesma, ver o último tópico do capítulo 2. Sobre a questão da *ontoteologia* (metafísica) como "esquecimento do Ser" (em M. Heidegger) ver, mais à frente, o tópico 2.2.2, e sua nota explicativa. Sobre a acusação feita por Dietrich Bonhöffer à Karl Barth de "positivismo revelacional": Cf. BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**: cartas e anotações da prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003, p. 31. Ainda com relação ao "positivismo revelacional" de K. Barth e da "ortodoxia protestante" e sua necessária superação, temos a proposta de André Torres Queiruga.

Para o teólogo galego é possível a "superação" deste modo de conceber a revelação, a partir do que ele denomina: *maiêutica histórica*. Segundo o teólogo católico, o conceito de *maiêutica* (que ele toma de empréstimo de Sócrates) não significa (re)cair na aporia do *inatismo* (da verdade inata ao indivíduo), na problemática da "reminiscência da alma". Por isso, A. T. Queiruga fala de *maiêutica histórica*, ou seja, o encontro com a revelação é um processo que se dá, *existencialmente*, conforme a caminhada da pessoa face à revelação, na medida de sua *abertura* à revelação de Deus (que quer dar-se a conhecer). Posto que a revelação se dá (acontece) na história humana concreta, na qual a verdade da revelação não se dá de modo *extrínsecista*, mas desde dentro. Ou seja, a pessoa fica "grávida de Deus", a verdade (que é Deus mesmo), é "gestada" e finalmente "parida" com o "auxílio" da graça, na força do Espírito, que desde sempre nos *convoca à relação*. Essa relação não dispensa a mediação da Sagrada Escritura (no caso cristão). Por isso, o crente é guiado pela *revelação escriturística*, (re)lida à luz da Palavra feita carne, Jesus Cristo, tanto na leitura pessoal quanto na comunitária (que se complementam, se necessitam mutuamente). Diz A. T. Queiruga:

É óbvio que esta visão pode integrar os dados fundamentais: por um lado, remete à palavra revelada nos livros e tradições sagrados como mediação necessária (*fides ex auditu*); e, por

sui, marca registrada da síntese escolástico-medieval⁵⁷, e do racionalismo moderno e seu fundacionalismo (metafísica da subjetividade), pensamento sustentado no *Sujeito*, visto, igualmente, como *causa sui*.

outro, liberta da escravidão da letra (*littera enim occidit*); pois permite ao ouvinte verificar por si mesmo o anunciado; ou seja, coloca-o em condições de "dá-lo à luz" por si mesmo, enquanto o reconhece como interpretação autêntica da presença divina em sua vida individual e em sua realidade histórica (por isso, a palavra interpela sempre pessoalmente). Desse modo, a leitura da Bíblia não tem mais que se resignar à aceitação passiva, literalista e extrínseca de saber o que foi que o revelador disse; agora se pode perguntar, ademais, *como foi revelado ao revelador*, pois só assim pode, na verdade, apropriar-se o significado vivo da revelação. QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno.**, p. 51. Grifos do autor.

Com relação aos impasses radicais da *ontoteologia* presente na chamada "teologia natural": Cf. ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol. 1. Aporia e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003. Já sobre a tendência da teologia de matriz racionalista (*logocêntrica*) incorrer em *idolatria conceitual*: a partir de sua raiz onto-teo-lógica: Cf. especialmente. PANIKAR, R. **Ícones do mistério**: a experiência de Deus. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 29-48; TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996, pp. 33-34.

Com relação à assimilação da epistemologia metafísica grega pelo discurso teológico cristão (método teológico), gerando no interior da teologia uma *univocidade* a partir da relação metafísica/lógica. Ou seja, operou-se uma metamorfose discursiva pautada na lógica da Identidade (binária) configurada, grosso modo, de Parmênides à Aristóteles, retomada na modernidade (da *suprassunção* do pensamento dialético-conceitual) em detrimento de *outro* pensamento (do vir-a-Ser), bem como da linguagem simbólico-metafórica, comum ao pensamento mitológico-simbólico: Cf. especialmente. ROCHA, A. **Formação epistemológica do discurso dogmático da filosofia/teologia cristã**. In: **Ágora Filosófica**. Ano 9, nº 1, 2009, pp. 7-46; Ver todo o primeiro capítulo intitulado *Processo de sublevação da metafísica em detrimento da metáfora na comunicação dos temas da fé*, em: ROCHA, A. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**: um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Editora Vida, 2007, pp. 21-69.

⁵⁷ A afirmação definitiva (estratificada) do discurso unívoco, de índole metafísica, no interior da dinâmica teológica (método) experimenta seu ápice na alta escolástica. No entanto, apesar do surgimento da *subjetividade*, na esteira da Reforma, o modelo clássico-medieval reinventa-se no interior da modernidade, dando à luz à manualística. Resta aos crentes, homens e mulheres concretos, em *situações existenciais* igualmente concretas, diversas, submeter-se às fórmulas dogmáticas definitivas: *a-históricas*. Não resta espaço - segundo este modo de concepção, conforme esta (im)postura-, para articulações outras, visando a tematização das verdades de fé, conforme a singularidade de suas experiências.

Trata-se, portanto, de um método que parte de cima para baixo, que impõe o dogma sobre a multiplicidade de situações concretas, sendo, nesse sentido, apriorístico. As respostas já estão elaboradas, antes mesmo de as perguntas serem feitas. Reproduz-se, dessa forma, na dimensão metodológica, a superposição da essência sobre a existência concreta. ROCHA, A. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. Op. cit., p. 64.

Ou seja, as experiências devem estar submissas (*extra tempore et historia*) ao "dogma", isto é, de uma vez por todas, ou ainda, a determinado método teológico ("consagrado"), à determinada epistemologia teológica. Resultado: as fórmulas doutrinárias, que nada mais são que perspectivas teológicas, se despem da contingência, da historicidade (portanto, da transitoriedade), e se vestem do manto da perenidade: tornam-se *irretorquíveis*. Todavia, as fórmulas doutrinárias, tal como a leitura da Escritura, carecem de *interpretação* (questão hermenêutica): isto implica a relativização de sua formulação (parcial/transitória, comum a toda palavra humana), elaborada no horizonte de uma cultura/linguagem diversa de quem as interpreta. Este procedimento (hermenêutico) implica, igualmente - na busca por (re)dizer os temas da fé -, posicionar-se (minimamente), ou seja, assumir o horizonte histórico-cultural (e linguístico) no qual se está *situado*. Este é o labor (ingente, é verdade) daqueles e daquelas que (re)interpretam determinada fórmula doutrinária, visando sua inteligibilidade, isto é, sua vivificação à luz da revelação, sobretudo a bíblico-cristã. E

Em pleno século XVII (o século de René Descartes), *outro* caminho, *outro* pensamento foi proposto, tecido a partir de *outra* experiência. Mas, infelizmente, não demos ouvido à voz do pensador de Port-Royal: Blaise Pascal. Venceu (e ainda resiste e persiste em se manter hegemônico, vencedor) o caminho proposto pelo pai do racionalismo moderno: surge o cartesianismo, maior expoente (moderno) do imemorial racionalismo ocidental (logocentrismo). Este, se estrutura a partir de R. Descartes e é finalizado com todo rigor conceitual no idealismo transcendental kantiano (o Sujeito cognoscente soberano).

Ora, com o declínio da metafísica (pré-moderna e moderna) e seu discurso unívoco e dualista (Objeto *ou* Sujeito), *outra* mediação cultural-linguística pós-metafísica/pós-racionalista é possível na dinâmica da teologia hodierna. Esse é o caso do pensamento "pós-moderno": sua específica concepção de racionalidade, denominada *razão sensível*. A *alteridade* e a *pluralidade* (polissemia/plurivocidade), intrínsecas ao pensamento "pós-moderno", é assumido por nós, nesta tese, como algo positivo.

Ou seja, com o pensamento(s) "pós-moderno"(s) emerge diversas possibilidades de tecermos *outra(s)* dinâmica(s) teológica(s). Como uma *sabedoria* que assume *outras* mediações, auxiliando no *discernimento* das *experiências de fé* – sempre circunscrita a uma determinada cultura, as comunidades de fé, e seu universo simbólico singular -, e inspirando *outras experiências de fé*, e, por conseguinte, suscitando *outras* maneiras de *dizer* estas experiências. Escapando, assim, da tentação dos discursos unívocos e universalizantes (totalitários), pois "o local faz o elo"⁵⁸; deixando para trás a função *tuteladora* da teologia e sua consequente instrumentalização política: como mecanismo de *patrulhamento ideológico*⁵⁹.

isso vale tanto para o universo católico quanto para o universo protestante (guardadas as devidas diferenças). Pois como diz o teólogo católico uruguaio:

O dogma, como qualquer outra mensagem transmitida pelos homens, deve ser bem interpretado. Isto supõe não só uma tradução correta, quando se trata de línguas diferentes, mas também todo o trabalho histórico necessário para viajar da letra morta da mensagem à significação viva hoje daquilo que com ele se pretendeu transmitir ontem. SEGUNDO, J. L. **O dogma que liberta:** fé, revelação e magistério dogmático. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 32.

⁵⁸ Cf. MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade:** o local faz o elo. Rio de Janeiro: Atlântica, 2004. Como diz Michel Maffesoli:

Ou seja, faz-se necessário fugir desse mecanismo redutor da teologia como companheira da experiência de fé (auxiliando no discernimento da mesma). Por isso, nossa ênfase na teologia como *sabedoria*, quanto é possível desenvolver *outra* maneira de pensar teologicamente que vá para além da dependência da tradição filosófica grega de matriz platônica e/ou aristotélica (e sua metafísica *essencialista*⁶⁰), ou mesmo da metafísica da subjetividade - da Razão deificada na

...*lieu fait lien* (o lugar cria laços). Esse "enraizamento dinâmico" se encontra na origem de todas as manifestações contemporâneas que celebram o território, os produtos da região, os festivais folclóricos, as lendas locais e as encenações históricas de um determinado personagem famoso da região, cidade ou cantão. O localismo, em seu sentido forte, é um componente da pós-modernidade. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**: formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 7.

No capítulo 3 voltaremos ao pensamento de M. Maffesoli sobre o *local* (próprio da "pós-modernidade") no que diz respeito ao tema da *razão sensível*. Assim, os lugares (*lôcus*) hermenêuticos de sentido (questão epistemológica) são outros, isto é, vão para além daqueles tradicionais. Donde uma consequente hermenêutica *perspectivista* que assume a pluralidade (complexidade) do real. Sobre o *perspectivismo* conferir o subtópico 3.1.4 do capítulo 3. O tema do *lugar* cultural (*enraizamento*), isto é, das experiências singulares (pessoais e comunitárias) e sua centralidade na elaboração de *outro* discurso teológico no horizonte "pós-moderno" - em detrimento de uma epistemologia metafísica universalizante, portanto *desestoricizada* - é discutido amplamente, numa perspectiva teológica, por Alessandro Rocha: Cf. ROCHA, A. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. Op. cit., pp. 117-165. Na perspectiva da antropologia cultural (hermenêutica) um autor se destaca: o antropólogo estadunidense Clifford Geertz: Cf. GEERTZ, C. **O saber local**. Petrópolis: Vozes, 2007; GEERTZ, C. **Nova luz sobre a antropologia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001, pp. 124-130. Ainda do mesmo autor: Cf. GEERTZ, C. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008, pp. 3-24. É esclarecedor o primeiro capítulo denominado *Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura* - de cunho mais metodológico (hermenêutico), no qual C. Geertz discute como se opera a interpretação *das* culturas, *nas* culturas (necessidade de verdadeira *inserção*). C. Geertz certamente é um dos antropólogos mais "originais" no que diz respeito ao estudo e interpretação das *práticas simbólicas* no interior das mais variadas culturas (irredutíveis à universalização/totalização).

⁵⁹ Cf. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 373-383.

⁶⁰ Com tudo que esse processo corajoso de *inculturação da fé* (e uma consequente elaboração teológica) tivera de positivo (gerando grandes sínteses), muito do específico cristão fora negligenciado. Como lembra J. Moltmann:

Na medida em que o cristianismo foi se desprendendo de suas raízes hebraicas e assumiu forma helenista e romana, ele foi deixando para trás também suas esperanças escatológicas e desistindo da alternativa apocalíptica a "este mundo" da violência e da morte. Foi se misturando com a religião gnóstica da Antigüidade tardia, que buscava redimir-se desse mundo. A maioria dos Padres da Igreja, a começar por Justino, começaram a venerar Platão com um "cristão antes de Cristo" e a exaltar seu sentido para a transcendência divina e para os valores do mundo espiritual. O futuro de Deus foi sendo substituído pela eternidade de Deus, o reino vindouro pelo céu, o Espírito como "fonte da vida" pelo espírito que liberta a alma do corpo, a ressurreição da carne pela imortalidade da alma, a transformação deste mundo pelo anseio por um outro mundo. (...) O dualismo platônico de alma e corpo encontrou-se com o cristianismo da Antigüidade tardia no desprezo gnóstico pelo corpo e em seu anseio por uma redenção voltada para o além: A alma, que toda vida esteve encarcerada no corpo, anseia por libertar-se desta prisão, não por transformar esta prisão numa pátria onde lhe seja agradável morar. Sob esta forma gnóstica, a esperança cristã já não está mais voltada para a frente, para o futuro da nova criação, do novo céu e da nova terra, mas sim para cima, para quando a alma conseguir escapar do corpo e da terra e alcançar o céu dos espíritos bem-aventurados. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, p. 93.

modernidade.⁶¹ Discutiremos, portanto, a necessidade de *outra* concepção de racionalidade diante de *outro* horizonte histórico-cultural emergente (a "pós-modernidade"), fora destes registros.

Propomos, nesse sentido, a ampliação da *razão sensível*, tratada nos capítulos 3 e 4. Esta é a proposta do quinto e último capítulo, perspectiva de origem teológico-trinitária: a *intercorporeidade trinitária* (trialogica). Pautada no mistério da *encarnação* e na fé *trinitária*. Gestando *outra* gnosiologia teológica pautada *noutra racionalidade: a razão sensível trinitária*. Este é o *leitmotiv* desta tese doutoral.⁶²

Quanto ao tema da "pós-modernidade": seguiremos a mesma postura (interdisciplinar). Ou seja, buscaremos desenvolver uma discussão de caráter interdisciplinar, mas a partir de um "espírito perscrutador" (filosófico): da

Sobre a *inculturação da fé* sob uma ótica teológica (e conseqüentemente da linguagem teológica): Cf. FRANÇA MIRANDA, M. de. **Inculturação da fé: uma abordagem teológica**. São Paulo: Loyola, 2001. Sobre os desafios da vivência da fé num contexto pluralista, de pluralismo religioso, típico da "pós-modernidade". Cf. FRANÇA MIRANDA, M. de. **A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso**. In: **Perspectiva Teológica**. Nº 26, 1994, pp. 373-388.

⁶¹ Nesta pesquisa, nosso foco está na epistemologia racionalista moderna de raiz cartesiana, sua assimilação pelo discurso teológico, e sua premente superação a partir de *outra* matriz de racionalidade no horizonte da "pós-modernidade". Aqui, denominamos essa *outra* matriz de racionalidade de *razão sensível*, como emerge de pensadores "pós-modernos" como é o caso de Michel Maffesoli. E mais. Nossa hipótese é que esse *outra* racionalidade está presente num pensador seiscentista (como R. Descartes) eminentemente religioso (teólogo): Blaise Pascal e seu *esprit de finesse* ("espírito de fineza") que traduzimos por *razão sensível*. No entanto, não entraremos *diretamente* na discussão do racionalismo grego, nem mesmo numa possível análise da metafísica platônica e aristotélica e sua reverberação no interior da teologia cristã, mas da matriz de racionalidade própria da modernidade (racionalismo cartesiano), como uma metafísica reificada e deificada (fundacionalismo epistemológico), sustentada a partir do *Sujeito cognoscente soberano*.

⁶² O interesse primordial de nossa tese, *num primeiro momento*, diz respeito à *razão sensível* e suas implicações epistemológicas na tessitura da teologia hodierna. Falamos de *razão sensível* (racio vitalista) na perspectiva de M. Maffesoli: Cf. MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008. Ver o último tópico do capítulo 3.

Ao mudar o horizonte histórico-cultural faz-se premente repensar a teologia. Seu registro epistemológico precisa mudar com vistas a inteligibilidade/comunicabilidade das verdades de fé. Os temas da fé, portanto, necessitam ser (re)trabalhados pela teologia a partir de outra matriz de racionalidade em conformidade à atual mentalidade/sensibilidade cultural, com vistas à evangelização, à pastoral, à comunicação dos temas da fé, auxiliando no discernimento da experiência de fé de homens e mulheres concretos inseridos na cultura "pós-moderna": mediação possível. O que não significa superestimar (de modo ingênuo e/ou "ideológico") tal condição histórico-cultural. Mas, assim como (sempre) se buscou comunicar a fé (teologicamente) noutros contextos histórico-culturais, o mesmo acontece hoje: a necessidade da *inculturação/mediação*.

Visando tal empresa, buscamos pensar de modo interdisciplinar. Ou seja, ao longo de nosso texto lançaremos mão de diversos pontos de vista sobre o mesmo tema, a saber: a crise do racionalismo (incluindo o teológico) e seus desdobramentos nas mais diferentes áreas da cultura e da sociedade, e sua premente superação. Voltaremos a esta questão mais à frente.

experiência originária. Experiência do *thauma*⁶³. Mas, igualmente, do "trauma"⁶⁴. Buscamos, assim, uma proposital complementaridade epistemológica, conforme

⁶³ Do *thaumazein*, ou seja, do "espanto", do "maravilhamento" frente ao mundo. Cf. MARCONDES, D. & Irlei Franco. **A filosofia: o que é?** Op. cit., p. 89.

⁶⁴ Em entrevista ao documentário EU MAIOR o teólogo catarinense fala sobre a origem do pensamento filosófico. Transcrevemos a entrevista na íntegra (total de 4m 25ss), e que trata de cinco temáticas, dentre elas: *a origem da filosofia*. L. Boff diz:

Eu pessoalmente acho que a filosofia, ao contrário do que diziam os gregos, eles diziam que a filosofia nascia do encantamento, do maravilhamento do mundo, eu acho que não. *A filosofia nasceu do sofrimento da vida*. Pois a vida é cheia de constrangimentos, de pressões, fracassos, e nós temos que pensar para dar conta dos problemas da vida e desse pensamento, desse esforço, nasceram as filosofias, nasceram os caminhos espirituais. E daí nasce o ser humano, maduro, que sabe aprender do sofrimento e não se entrega ao vitimismo, mas com coragem o assume e cresce com o sofrimento. Importante é saber, *mas mais importante é nunca perder a capacidade de aprender*. BOFF, L. **Entrevista**: dois tipos de fome; a origem da filosofia; a mística; a saúde da terra; o céu ideal. In: **EU MAIOR**. <http://www.eumaior.com.br/> Grifo nosso.

Concorda com L. Boff a pensadora Hannah Arendt, ao afirmar "que o próprio pensamento emerge de incidentes da experiência viva e a elas permanece ligados, já que são os únicos marcos por onde pode obter orientação". ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo; Perspectiva, 1979, p. 41. Ou como diz um texto de miniensaaios de filosofia lançado recentemente: "Filosofar é um sintoma do desconforto que temos diante de nossa existência". TONNETTI, F. & MEUCCI, A. **Amor, existência e morte**. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 17. O teólogo reformado suíço, Karl Barth, diz algo parecido - e que faz sentido no que diz respeito ao pensamento e à teologia propriamente dita -, quando este trata do *abalo* do teólogo e da teóloga. Para ele não só o *thauma* faz nascer o pensamento, mas, igualmente, ou ainda mais, o *abalo*, que aqui chamamos de "trauma": Cf. BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, pp. 49-55. Chamamos aqui de "trauma" a experiência de "estranhamento" frente ao mal, ao *sofrimento* concreto, radical, pessoal e social. Um "estranhamento" frente às pessoais (à dor/prazer de existir), às "dores do mundo" - sobretudo aquelas que assumimos como nossas. Essa é uma experiência eminentemente *patética* (*pathos*). Neste sentido, o pensamento brota dessa experiência, e, assim, visa dar uma resposta à essa experiência crucial, radical, existencial, suscitando questões que por vezes nos atormentam, literalmente nos tira o sono e, vez por outra, nos força a encarar o abismo de frente, o absurdo da existência (e que implica, sempre, nossa atual circunstância histórico-cultural e social). Por isso, pensamos que uma (*thauma*) e outra ("trauma") podem conviver numa mesma pessoa, pois as "duas" são, ambas, experiências *patéticas*, portanto, *viscerais*. Portanto, pensar é, também, um modo comprometido de ler/agir como ser-no-mundo. Pois, precisamos, também, levar em consideração o mundo conforme este se nos apresenta. Tentar compreendê-lo de um modo mais honesto e compromissado possível. Esta, também, é uma tarefa do pensador (sobretudo do pensador cristão que tem por base o Reino de Deus). Pensar filosoficamente, neste sentido, é, antes de tudo, não se colocar como um "contemplador descompromissado (significado avalizado sobretudo por Platão e Aristóteles)" VÁSQUEZ, A. S. **Filosofia e circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002, p. 45. Pois ao agir desta maneira acabamos silenciando, ocultando "o sentido profundo do homem que, na divisão social do trabalho e, particularmente, do trabalho intelectual, cumpre a função teórica de ler ou interpretar o mundo, a partir de certo interesse dominante na sociedade". Ibid., idem.

Esta é uma experiência (*patética*) radical da qual não podemos (precipitadamente), como teólogos e teólogas, tergiversar, fugir, apelando para um discurso fácil sobre Deus (meramente racional: como no discurso sobre uma *divindade ex machina*), no qual tudo se resolve com demasiada rapidez, facilmente, de modo apodítico. Essa experiência (fulcral), da qual falamos aqui, nos lança à busca incessante por *respostas*. Dinâmica imprescindível sem a qual a teologia torna-se estéril: pura verborragia verticalista (desconectada da vida). Lançando mão de um dos símbolos maiores da fé cristã: a teologia não pode "pular a sua cruz". Com isso, não desejamos sublinhar a necessidade de uma nova *teologia da cruz* (o que tem o seu lugar), mas da *vital* necessidade da teologia sofrer a sua cruz (paradoxo). Falamos, portanto, da Cruz da Teologia. Ou seja, se a teologia não padecer a sua cruz, e nela não morrer, mergulhando nos "infernos da existência"

uma hermenêutica *perspectivista* (vide o capítulo 3). Pois a concepção de pensamento filosófico assumido por nós nesta tese em nada se identifica com qualquer redução da postura filosofante originária tão somente a uma "disciplina". Isto é, sua redução a um saber cognitivo a mais, ao lado de outros, como mais uma ciência dentre outras, mesmo que a consideremos a mais elevada.

Neste caso, mesmo aquela pessoa não iniciada no saber dito filosófico, pode filosofar em profundidade. Mas, para isso, é preciso abrir-se, deixar-se tocar, ter o nervo ex-posto, sensibilizar-se. Na verdade, para pensar/filosofar, basta ser "humano de carne e osso", isto é, basta *ex-istir*⁶⁵. Neste sentido, num primeiro

(vivenciando seu *Sheol*, seu *Hades*), não pode esperar "ressuscitar". Perdeu-se... Ou melhor, perdeu sua missão, sua vocação...

Mais à frente voltaremos à questão do "essencial" no exercício do filosofar, bem como sobre a questão do sofrimento no pensamento no decorrer da tese (*pathos* filosófico).

⁶⁵ O pensamento - e a filosofia aqui, tal como a compreendemos, nos serve de guia - nunca se dá na pura abstração, mas sempre é realizada em sua singularidade, pois é uma experiência feita por uma pessoa (igualmente singular), ou por um grupo de pessoas singulares: como um exercício de liberdade do *ser-aí* (como dizia Martin Heidegger na primeira fase de seu itinerário). Ou seja:

...o filosofar é constitutivo do ser-aí humano, que ele acontece no ser-aí humano como tal. O ser-aí, na medida em que existe, filosofa, ainda que apenas de modo implícito e, na maioria das vezes, de modo impróprio. No entanto, o ser-aí nunca existe assim no universal. Ao contrário, ele sempre existe sempre como ser-aí concreto em uma determinada situação e sempre arranja para si situações essenciais e não-essenciais. Com isso, se quisermos desenvolver no filosofar o conceito de filosofia, precisaremos fazer os questionamentos a partir das perspectivas de nossa situação atual, em vista dos poderes determinados de nosso ser-aí atual. HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 242.

Para M. Heidegger (que aqui seguimos), portanto, a dignidade da pessoa humana está em ser aquele/aquela que *vela* pela "verdade do Ser" (conforme a designação do "Heidegger tardio"). Neste sentido, a "essência" do "humano concreto" é o seu *ex-istir*, que não se resume ao aspecto racional do animal humano (conforme quer o humanismo-racionalista), muito menos ao Sujeito (como substância pensante), mas emerge (em termos históricos) em sua *abertura* à "verdade do Ser" (seu desvelamento/velamento: *alétheia*), isto é, revela-se como "pastor/curador do ser". Eis aí sua real liberdade... Como diz M. Heidegger em *Sobre a essência da verdade* (texto fundamental no qual o pensador da Floresta Negra dá os passos iniciais de sua viravolta, *Kehre*, em torno da pergunta pela *verdade*):

Antes de tudo isto (antes da liberdade "negativa" ou "positiva") a liberdade é o abandono ao desvelamento do ente como tal. O caráter de ser desvelado do ente se encontra preservado pelo abandono ex-istente: graças a este abandono, a abertura do aberto, isto é, a presença (o "aí"), é o que é. No ser-aí se conserva para o homem o fundamento essencial, longamente não fundado, que lhe permite ek-istir. "Existência" não significa qui *existentia*, no acontecer da pura "subsistência" de um ente não humano. "Existência", porém, também não significa o esforço existencial, por exemplo, moral, do homem preocupado com sua identidade, baseado na constituição psicofísica. A ek-sistência enraizada na verdade como liberdade é a ex-posição ao caráter desvelado do ente como tal. Ainda incompreendida e nem mesmo carecendo de fundamentação essencial, a ek-sistencia do homem histórico começa naquele momento em que o primeiro pensador é tocado pelo desvelamento e se pergunta o que é o ente. Nesta pergunta o ente é pela primeira vez experimentado em seu desvelamento.

momento, como diz o *scholar* heideggeriano brasileiro, Oswaldo Giacoia Junior, somente:

A partir da análise fenomenológica das estruturas fundamentais do ser-o-aí, toda a compreensão do Ser só pode se acontecer no horizonte temporal da finitude humana. Não pode haver, a partir do ser-o-aí, nenhuma possibilidade de entendimento e abertura para o Ser *que não seja o tempo*, tematizado com base na *ex-istência* do ser-o-aí.⁶⁶

Portanto, a postura filosofante *originária*, fundamental (na qual, neste sentido, incluímos também a teologia) é, antes de tudo, digamos, um diálogo "crítico-patético"⁶⁷, pois como diz M. Heidegger: "A filosofia acontece sempre e a cada

HEIDEGGER, M. **Sobre a essência da verdade**. In: **Heidegger. Conferências e Escritos filosóficos**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2000, p. 162.

O próprio M. Heidegger comenta acerca de *Sobre a essência da verdade* e sua relação com a virada (a possível continuidade/descontinuidade em relação ao projeto iniciado em *Ser e Tempo*):

A conferência "Sobre a essência da verdade", pensada e levada a público em 1930, mas apenas impressa em 1943, oferece certa perspectiva sobre o pensamento da viravolta de *Ser e tempo* para *Tempo e Ser*. Essa viravolta não é uma mudança do ponto de vista de Ser e tempo; mas, nessa viravolta, o pensar ousado alcança o lugar do âmbito a partir do qual Ser e tempo foi compreendido e, na verdade, compreendido a partir da experiência fundamental do esquecimento do Ser. HEIDEGGER, M. "**Sobre o 'humanismo'**". In: **Heidegger**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 354.

⁶⁶ GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013, p. 88.

⁶⁷ "Crítica" não no sentido dado pelo criticismo moderno (como é o caso do criticismo kantiano), isto é, como um *juízo crítico* sobre a realidade – e mesmo sobre a própria razão – elaborada a partir de um *Sujeito soberano* (subjativismo solipsista), "distanciado" em (não)relação ao *objeto*. Elaborada a partir de uma razão *abstrata e separada* da vida, distanciada da realidade existencial, próprio da racionalidade analítico-funcional (e sua postura disjuntiva, dualista). Nossa proposta é *outra*.

Falamos de um diálogo "crítico-interpretativo", ou melhor, compreensivo (hermenêutico), de caráter patético-sapiencial: como uma dinâmica de perpétuo discernimento realizado desde dentro da realidade na qual nos encontramos (encarnados). Uma crítica-interpretativa, fruto do envolvimento direto (integral) com a vida, que nos interpela sempre com suas cruciais demandas existenciais, que nos interpela à uma resposta, a buscar um sábio posicionamento.

Fica rejeitado, portanto, o esquema dualista (sujeito-objeto) próprio da racionalidade moderna. Longe de uma ingênua neutralidade ética e axiológica, operamos nossa discussão numa dinâmica de interdisciplinaridade, na tentativa de discernir, isto é, de encontrar sentido (compreender). Possibilitando um (re)direcionamento frente à vida, numa dinâmica de *alteridade*, de *descentramento*, tomando partido (posicionamento pessoal). Uma oportunidade de amadurecimento como uma resposta ao Rosto do Outro(s) que nos interpela, e sobre o qual nos sentimos convocados a dizer a própria palavra, "responsável", como um *eis-me* aqui, relacionando *racionalidade, discurso minimamente inteligível e ética*. Cf. especialmente. LÉVINAS, E. **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2007, pp. 77-93.

Ou seja, como uma *sabedoria* em busca discernimento, a "crítica" deve ser antes de tudo *autocrítica*. Sobre essa dimensão ver a contribuição de E. Morin no capítulo 2. No caso da racionalidade moderna a crise da mesma significa um momento de ruptura, mas uma ruptura não com a "razão" como dimensão "humana", mas com certa concepção de racionalidade, aquela do racionalismo próprio da modernidade. E mais. Falamos ainda de "crítica" a partir do específico da fé judaico-cristã. Para a fé cristã e conseqüentemente para uma teologia se queira cristã. Uma

teologia que faz da revelação bíblica sua fonte de *discernimento* (de sabedoria) carece ressaltar a dimensão profética da teologia – e a conhecida relação denuncia/anúncio presente tanto no profetismo clássico de Israel (como aparece nos *ditos proféticos*) e presente no Novo Testamento: vide Jesus de Nazaré. Diz Haroldo Heimer sobre essa relação, denuncia/anúncio, típico do clássico *dito profético*:

É constituído fundamentalmente de duas partes distintas: denúncia e anúncio. As denúncias, que constituem as fundamentações dos anúncios, muitas vezes, são análises da realidade histórico-social, enquanto que o anúncio é formalmente apresentado como fala da divindade. O anúncio pode ser negativo, falando-se, então, de dito de desgraça ou juízo, ou positivo, expressando-se com isso um conteúdo de graça e restauração. HEIMER, H. **Profetismo**. In: <http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Profetismo.pdf>. Cf. também. SICRE, J. L. **Profetismo em Israel**. O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 146-155.

A teologia latino-americana da libertação é (tendo como uma de suas características centrais o *profetismo*) um exemplo ímpar, reconhecido, inclusive, por representantes da chamada teologia política européia, pois recupera (em profundidade) a grande tradição profética bíblica. Cf. METZ, J. B. **Al di là della religione borghese**. Brescia: Queriniana, 1981, p. 5. Cf. também. GEFFRÉ, C. **A comoção de uma teologia profética**. In: **Concilium**. V. 96, nº. 6, 1974, pp. 693-701. Cf. RUBIO, A. G. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983. Para a teologia cristã o Evangelho é o critério a partir do qual tudo é discernido. Cf. BOFF, C. **Teologia e prática: teologia do político e suas mediações**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 125. Na teologia contemporânea quem melhor tratou da intrínseca dimensão profética (e, portanto, "crítica") da fé cristã (e, por conseguinte, da teologia cristã) foi o teólogo germano-americano Paul Tillich. O teólogo luterano desenvolve aquilo que ele denominou de "princípio protestante" (senso este corrigido pela "substância católica" e vice-versa, já que se necessitam). O "princípio protestante" é marcado por uma inconformidade radical diante de quaisquer estruturas religiosas ou seculares, utopias políticas (ideologias), ciências, movimentos históricos, filosofias ou mesmo teologias que se afirmem *absolutas*. Passíveis, portanto, de serem acusadas de "idolatria". Nas palavras do próprio P. Tillich, o "princípio protestante":

...contém todo protesto divino e humano contra qualquer reivindicação absoluta feita por realidades relativas, incluindo mesmo qualquer igreja protestante. O princípio protestante é o juiz de qualquer realidade religiosa... Guarda-nos contra qualquer tentativa do finito e do condicional de usurpar o lugar do incondicional no pensamento e na ação. TILLICH, P. **A Era Protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992, p. 183.

Bem comenta a perspectiva tillichiana, R. Alves:

O espírito protestante, assim, implicaria uma atitude de permanente vigilância contra os ídolos seculares e sagrados, uma recusa de ajustar-se ao *status quo*, uma rebelião iconoclasta que nega obediência a qualquer ordem estabelecida. Mas por quê? Por compreender que a situação humana é basicamente distorcida. Esta distorção básica, essencial, irresolúvel, que o símbolo do "pecado original" preservou, significa que não existe situação alguma diante da qual a consciência possa descansar tranquila, pronunciando o seu *sim* de aprovação. Consciência é negação. Se a alienação de Deus é o denominador comum a todas as construções humanas – instituições, culturas, nações, civilizações -, a única palavra que o homem pode pronunciar é a palavra do protesto profético. AVES, R. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, p. 52.

Comenta ainda o católico Leonardo Boff:

Paul Tillich cunhou esta expressão para exprimir a intuição fontal de Lutero. Ele se sublevou, em nome do Evangelho, contra a prepotência do poder sacro, contra o condicionado que usurpava a condição de incondicionado, contra o histórico que se apresentava como divino. O espírito protestante desmascara os ídolos religiosos e políticos e recusa-se a simplesmente legitimar o *status quo*. Tudo tem de entrar em processo de conversão e mudança, isto é, deve libertar-se de todo tipo de opressão, para ampliar o

espaço para a liberdade para Deus e para a ação livre do ser humano. O princípio protestante vai ajudar os próprios protestantes a se libertarem de seu moralismo burguês para se apoiarem no radicalismo evangélico, como o fez Lutero. BOFF, L. **Ética e ecoespiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 217-218.

Cf. ainda. FORTE, B. **A teologia como companhia, memória e profecia**. São Paulo: Paulinas, 1991. No entanto, queremos destacar, antes, a presença desse Espírito que anima todo crente (homens e mulheres de fé), a comunidade de fé, desde o mais profundo, suscitando esta postura de *inconformidade radical*. E que nos leva a tomar uma posição firme diante da realidade (postura ética), a partir de uma *experiência patética*. Esse modo de se colocar diante da realidade (conjuntura) social, cultural, e religiosa, nos remete ao *pathos* divino presente na vida (no *coração*) do profeta e que a partir do Novo Testamento ganha uma nova dimensão, isto é, se torna eclesial, *comunional*. Dinâmica *pneumática* na qual a comunidade de fé - formada de homens e mulheres comprometidos com a afirmação da vida - é diuturnamente interpelada e convocada a "sentir" a dor do Deus da vida pela dor do mundo (especialmente aquela oriunda das injustiças perpetradas contra os *pobres de Deus*, os *anawims*). Na esteira do Antigo Testamento no qual Deus revela como Aquele que toma partido dos injustiçados, dos oprimidos, isto é, dos pobres, como o *Go'él*. Cf. MESTERS, C. **Descobrir e discernir os rumos do Espírito**. Uma reflexão a partir da Bíblia. In: TEPEDINO, A. M. A. L. (org.). **Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas**. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 36-37.

Ora, a preocupação incondicional de Deus com a justiça (entre nós) não é um antropomorfismo. Muito pelo contrário. Na verdade, como deixa claro o rabino Abraham Heschel, na verdade, a preocupação humana com a justiça seria um *teomorfismo*. Com relação ao *pathos* divino como *pathos* do profeta. Cf. HESCHEL, A. J. **The Prophets**. Two volumes in one. Peabody: Prince Press, 1999, pp. 3-26. Uma teologia profético-patética brota desse *pathos* fundamental. Fruto de uma profunda experiência místico-profética. Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 57-75. A teologia precisa resgatar sua dimensão *sapiencial* (seu substrato bíblico), com sua envergadura "teórico-prática" (não dualista). Sublinha o biblista Erich Zenger:

Com o conceito "sabedoria" designa-se um fenômeno intercultural amplamente difundido na Antiguidade, da Mesopotâmia ao Egito, mas também da Grécia a Roma, o qual poderíamos chamar de saber prático da vida ou saber do cotidiano adquirido pela prática e que visa à prática. (...) Para que alguém se torne sábio, ele precisa do saber adequado e precisa ser capaz de lidar de modo correto com esse saber. A sabedoria está interessada no saber certo a respeito da vida. Para ela *está em jogo aprender, praticar e passar adiante o saber viver, a arte de viver. Ponto de partida de toda teologia sapiencial, desde uma simples regra de comportamento até uma máxima ética refletida, é a convicção, colhida da experiência, da ligação entre ação e bem-estar/mal-estar. Essa ligação, cada pessoa a conhece aprova no seu cotidiano como orientação básica do agir humano*. ZENGER, E. **Os livros da sabedoria. Peculiaridade e importância da sabedoria em Israel**. In: **Introdução ao Antigo Testamento**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 284. Grifo nosso.

Cf. ainda. LÍNDES, J. V. **Sabedoria e sábios em Israel**. São Paulo: Loyola, 1998. Fazer teologia é, portanto, *também, posicionar-se com sabedoria* frente às questões cruciais da existência (da cultura, e da sociedade como um todo). É (ainda) uma forma premente de "profecia". Gestando uma teologia profético-sapiencial, a partir de suas profundas raízes bíblicas, que, sem medo de se posicionar, de ficar em cima do muro, seja por medo de perder algum privilégio, seja por puro conformismo. Precisamos de *cor-agem*. Coragem que brota da *força do Espírito*, como aquela que desbordava do pastor batista (mártir do século XX) Martin Luther King Jr., que no dia anterior ao seu assassinato disse em tom profético:

Bem, eu não sei o que acontecerá agora. Dias difíceis virão (*Amém*). Mas não me importo. Pois eu estive no topo da montanha (*Sim*). E não me importo. Como qualquer pessoa, eu gostaria de viver uma vida longa. A longevidade tem o seu lugar. Mas não me preocupo com isso agora. Apenas desejo obedecer aos desígnios de Deus (*Sim*). E ele me levou ao topo da montanha, olhei ao redor e contemplei a Terra Prometida. Posso não alcançá-la, mas quero que saibam que nós, como povo, chegaremos à Terra Prometida. Estou tão feliz; não me preocupo com nada; não temo homem algum. Meus olhos viram a glória da

vez em uma tonalidade afetiva."⁶⁸ Portanto, essa é uma forma de pensar tecida a partir de uma *relação umbilical* para com a vida.

Neste sentido, a filosofia é (também) uma *sabedoria*; e, igualmente, uma *indagação questionadora* dos saberes gerais e específicos, isto é, um inquirir, um *diálogo crítico-interpretativo* com a *tradição*⁶⁹ em busca de *discernimento* (sabedoria), de como *orientar-se na vida*⁷⁰. Portanto, nossa indagação é de ordem

presença do Senhor. LUTHER KING, M. **Um apelo à consciência**: os melhores discursos de Martin Luther King. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006, p. 171.

Sobre a relação entre o "espírito profético" (presente no princípio protestante) e a *coragem*: Cf. TILLICH, P. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976. Ver ainda o quinto e último capítulo quando mostraremos a dimensão *em-pática* e *sim-pática* (patética) da *razão sensível*. De uma *razão kenótica*, isto é, numa dinâmica de *transdescendência* (usando a linguagem boffiana). Portanto, em nada abstrata. Sobre a dinâmica de *transdescendência* da razão, conferir o quinto e último capítulo.

⁶⁸ HEIDEGGER, M. **Os conceitos fundamentais da metafísica**: mundo, finitude e solidão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003, p. 9.

⁶⁹ Cf. HEIDEGGER, M. **Que é isto – a filosofia?** In: **Escritos e conferências** (Coleção Os Pensadores). Op. cit., pp. 29-36. Ou seja, a tarefa urgente (e ingente) da filosofia é (também) "proceder à recapitulação crítica de sua própria herança". RICOEUR, P. **Do texto à ação**. Ensaio de Hermenêutica II. Porto: Rés-Editora, 1989, p. 237. Um diálogo crítico-interpretativo, pois busca compreender, sem esquivar-se às tensões inerentes ao pensamento, e à precariedade/provisoriedade de todo discurso. Um diálogo feito de encontro e confronto, de concordância, mas também de discordância, de continuidade e descontinuidade. Como diz P. Ricoeur noutro texto: "É assim que a tensão também é diálogo. Mas, em contrapartida, esse diálogo recairá nos compromissos vergonhosos se ele deixar de ser tensão." RICOEUR, P. **Leituras 3**: nas fronteiras da filosofia. São Paulo: Loyola, 1996, p. 144. O mesmo vale para a teologia.

⁷⁰ Como diz André Comte-Sponville: "A filosofia não é um saber a mais; é uma reflexão sobre os saberes disponíveis (...). *Ela visa menos à ciência do que à sabedoria*, menos a aumentar nosso conhecimento do que a pensá-lo ou ultrapassá-lo." Grifo nosso. COMTE-SPONVILLE, A. **A Filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 22. Cf. também. Id. **Apresentação da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2002, pp. 135-143. Cf. ainda. ABBAGNANO, N. **A sabedoria da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1989. Para Edgar Morin, o pior que poderia ter acontecido aconteceu: com o advento da modernidade (racionalista) ocorreu uma radical e inaudita separação entre "filosofia" e *sabedoria*. Ele comenta:

Desde o renascimento da filosofia, efetuou-se uma ruptura, que foi acentuada por uma verdadeira disjunção no mundo moderno entre filosofia e sabedoria, com exceção de Spinoza. Já na época da filosofia universitária, o julgamento de Hegel foi muito explícito a esse respeito, pois quando se lhe perguntava o que era filosofia, rapidamente ele respondia: "A filosofia é o ganha-pão dos professores de filosofia." Atualmente, a palavra filosofia significa professor de filosofia. Ainda que a preocupação ética também exista na atividade filosófica, e Jankélévitch, autor de um *Tratado das virtudes*, assim como Comte-Sponville, sejam testemunhas disso, a palavra sabedoria desgastou-se. De modo mais amplo, a hegemonia do ativismo e da *práxis* no mundo contemporâneo eliminou qualquer ideia de sabedoria. MORIN, E. **Amor, poesia, sabedoria**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2005, p. 48.

Eis a fundamental e imprescindível dimensão *sapiencial* da filosofia (e igualmente da teologia), que precisa ser reafirmada hoje. Como busca fazer o pensamento "pós-moderno" (como veremos no decorrer do texto, sobretudo no capítulo 3). Em busca de um pensamento que busca discernir qual *caminho* tomar na vida (integrando teoria e prática). Um pensamento (seja teológico, seja

filosófica (como transfundo "inspirador"), mas a temática é percebida e aprofundada através de diferentes perspectivas, isto é, a partir de pontos de vista complementares, sempre em diálogo "crítico" com a tradição e com a cultura emergente ("pós-moderna").

Sobre a concepção de pensamento filosófico assumido por nós nesta tese (como já descrevemos de maneira introdutória até aqui), queremos ainda dizer o seguinte: sabemos que esta é uma concepção dentre outras possíveis no interior da "história da filosofia". O que vem demonstrar a *pluralidade* intrínseca quando o assunto é a

filosófico) que seja, portanto, não-conceptualista, mas eminentemente *situacional*. Pois como diz o rabino hassídico:

Há dois tipos de pensamento: um que lida com *conceitos*; outro com *situações*. (...) O pensamento conceitual é um ato do raciocínio; o pensamento situacional envolve uma experiência interna; ao enunciar um juízo sobre uma questão, *a pessoa em si encontra-se sobre juízo*. Pensamento conceitual é adequado quando estamos engajados em um esforço de ampliar nosso conhecimento sobre o mundo. *Pensamento situacional é necessário quando estamos engajados em um esforço para compreender questões nas quais nossa própria existência está em jogo*. HESCHEL, A. J. **God in search of man: a philosophy of judaism**. New York: Farrar/Strauss/Giroux, 1999, p. 5. Grifo nosso.

Ainda sobre a dimensão fundamental ético-sapiencial da filosofia, diz Peter Sloterdijk em uma entrevista ao site do IHU da UNISINOS:

Há aproximadamente três mil anos, as civilizações mais avançadas viviam numa espécie de stress moral de ordem completamente nova. Houve um tempo em que era possível observar novas epifanias, de cunho ético. Creio que a filosofia como disciplina da velha **Europa**, ou como era concebida na **Ásia Menor**, em Atenas e nas costas da futura **Turquia**, foi uma nova epifania do logos. E o logos não é somente uma instância epistêmica, mas antes de tudo ética. Precisamente **Pierre Hadot**, por exemplo, cujo pensamento influenciou muito Foucault, nos pôs em guarda contra conceber a filosofia em sua acepção cognitivista. A filosofia antiga não colocava o acento na racionalidade do mundo, mas na necessidade de conduzir uma vida regulada segundo prescrições cósmicas do ser: sua preocupação era acima de tudo ética. Na **China**, como na **Índia**, no antigo pensamento persa ou entre os profetas de **Israel**, bem como na **Grécia**, a grande preocupação ética, o cuidado, convulsionou a vida dos homens. Para designar este grupo de epifanias éticas, escolhi reformular um imperativo absoluto, a partir deste título e máxima: tu deves mudar tua vida, "**Du musst dein Leben ändern**". Não é o imperativo categórico de **Kant** que entra por um ouvido e sai pelo outro, sem deixar sinais na personalidade de quem o escutou. O imperativo que eu proponho é, ao contrário, um imperativo transformador: os seres humanos sensíveis ao seu apelo deveriam começar a trabalhar sobre si mesmos. Viver é preparar-se, transformar-se, aceder ao estatuto do sábio, responder à tensão vertical que impõe modificar a própria existência. Também em resposta a esta tensão vertical, o meu trabalho se sintetiza na reformulação do imperativo numa forma consoante aos nossos tempos. Um imperativo que incita a fazer que o princípio que "move as tuas ações e o resultado das tuas ações" sejam ambos compatíveis com as exigências do nosso saber ecológico e cosmopolita. O último horizonte, no qual se inscreve este projeto, é o de um novo movimento reformador em escala global, que apresente uma nova dimensão ecológica e ética a serviço da viabilidade de vida do planeta. É esta a perspectiva que considero necessária. SLOTERDIJK, P. **Os imperativos do filósofo alemão Peter Sloterdijk**. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/23668-os-imperativos-do-filosofico-alemao-peter-sloterdijk> Acessado em 23 de abril de 2014. Grifos do autor.

"natureza" da filosofia, ou ainda, do "espírito filosofante" (originário), que somente pressupõe somente uma "coisa": a *ex-istência*⁷¹ (*Dasein*: "ser-aí"). Exercício possível, portanto, a todos e todas que se dão conta de seu comum-pertencer ao Ser⁷²:

Pois nós residimos, sem dúvida, sempre e em toda a parte, na correspondência ao ser do ente; entretanto, só raramente somos atentos à inspiração do ser. Não há dúvida que a correspondência ao ser do ente permanece nossa morada constante. Mas só de tempos em tempos ela se torna um comportamento propriamente assumido por nós e aberto a um desenvolvimento. Só quando acontece isto correspondemos propriamente àquilo que concerne à filosofia que está a caminho do ser do ente. O corresponder do ser do ente é a filosofia; mas ela o é somente então quando esta correspondência se exerce propriamente e assim se desenvolve e alarga este desenvolvimento. (...) *Philosophía* é a correspondência propriamente exercida, que fala na medida em que é dócil ao apelo do ser do ente. O corresponder escuta a voz do apelo. O que como voz do ser se dirige a nós dis-põe nosso corresponder. "Corresponder" significa então: ser dis-posto, *être dis-posé*, a saber, a partir do ser do ente. *Dis-posé* significa aqui literalmente: ex-posto, iluminado e com isto entregue ao serviço daquilo que é. O ente enquanto tal dis-põe de tal maneira o falar que o dizer se harmoniza (*accorder*) como o ser do ente.

⁷¹ Como diz Leonardo Boff, a ex-sistência:

...é a experiência do próprio ser humano como um ser histórico, um ser que se está fazendo continuamente. É o que chamamos de experiência originária. Quando falamos filosoficamente em existência, dizemos: *ex-sistência*. Estamos sempre nos projetando pra fora (ex), construindo nosso ser. Nós não o ganhamos pronto. Nós o moldamos mediante a nossa liberdade, mediante os enfrentamentos e intimidações do real. Ao reagir, assumir, rejeitar e modelar vamos construindo a nossa *ex-sistência*. BOFF, L. **Tempo de transcendência**: o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000, p. 2. Grifo nosso.

Dizer que o "humano" ex-iste, significa dizer que ele/ela é capaz de *transcender*, isto é, ir além de todo e qualquer determinismo. Por isso:

A dignidade humana não se deve á sua condição de "sujeito", de *res cogitans* (substância pensante) ou consciência transcendental. Ao contrário, essa dignidade consiste em ser "jogado" na clareira do Ser, para que, *ec-sistindo*, vela pela verdade do Ser, de forma que, no logos humano, o ente se manifeste como ente em sua essência. Heidegger se refere, com esse termos, à acepção latina de *ex-sistire*: manter-se, postar-se, persistir em uma dimensão de abertura, exterioridade. GIACCOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**. Op. cit., p. 91.

⁷² Do "ser-aí" e sua:

...abertura ao ser enquanto aquela dimensão que se mostra antes de tudo: o ser humano é "Ex-sistência", lugar privilegiado de manifestação do ser, o "Aí" (Da) do ser, o Eis-aí-ser (*Dasein*) (...). A abertura ao ser é, assim, a estrutura básica do *Dasein*, o que significa dizer que nós já sempre nos situamos numa compreensão de ser. (...) Daí se deve falar do comum-pertencer de ser humano e ser. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. São Paulo: Paulus, 2012, p. 117.

Ver ainda o verbete *existência* segundo a acepção heideggeriana em: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Op. cit., pp. 400-401. Da pena do próprio M. Heidegger, sobre o *Dasein*: Cf. especialmente. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 77-81.

O corresponder é, necessariamente e sempre e não apenas ocasionalmente e de vez em quando, um corresponder dis-posto. Ele está numa disposição. É só com base na dis-posição (*dis-position*) o dizer da correspondência recebe sua precisão, sua vocação.⁷³

Ao colocar-se a questão (do sentido) do Ser (e esta é a paixão/inquietação que guiará a empreitada do pensamento heideggeriano desde *Ser e Tempo*⁷⁴), da *existência*, e nelas meditando, já nos colocamos no caminho do filosofar⁷⁵. Assim colocado, parece algo restrito aos iniciados (formalmente) no pensamento filosófico. No entanto, não é tanto assim. Ao se perguntar pelo sentido da vida: de onde vim? Para onde vou? Por que estou vivo? Que sentido tem essa minha curta vida? Por que há tanta injustiça no mundo? Por que há o mal e não só o bem, ou vice-versa?...

Perguntas (questionamentos) deste tipo, apesar de sua aparente simplicidade, ou simplismo, revelam uma inquietação essencial, donde nascem as intuições fundamentais que poderão nortear e aprofundar-se, conforme a pessoa mergulhe cada vez mais (se aprofunde) nestas e noutras questões. Neste sentido, portanto, mesmo que esse alguém não tenha contato direto com a chamada *tradição filosófica*, não tornar-se-á, por isso, incapaz de filosofar. Pelo contrário, apesar do não contato direto com a *tradição filosófica*, a pessoa pode, assim mesmo, filosofar.⁷⁶

⁷³ HEIDEGGER, M. **Que é isto – a filosofia?** Op. cit., pp. 36-37.

⁷⁴ Conforme esboçado na introdução (no capítulo um de *Ser e Tempo*) em direção à uma *ontologia fundamental* noutros termos que não aquele da metafísica: Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 27-41.

⁷⁵ Pois antes de tornar-se um substantivo (filosofia), temos o *filosofar* (verbo/ação), sem o qual a filosofia jamais se tornaria o que se tornou (e tornar-se-á)... Não há, portanto, a *filosofia*, sem o *exercício* singular do filosofar.

⁷⁶ Não é sem motivo, portanto, que diversos pensadores contemporâneos (formados na escola da filosofia) vivam em busca dos "pensadores originários", e suas inspirações de caráter filosófico. Mesmo que tais pensadores não se encaixem (*a priori*) no quadro da filosofia formal. Mas, suas indagações, de índole filosófica, ainda alimentam o pensamento, *hoje*. Daí a "volta" aos pré-socráticos e o diálogo com pensadores de origem não-filosófica (em termos formais), sobretudo com escritores, poetas, músicos, artistas plásticos, cênicos, com o cinema, ou seja, com a *arte* em geral. Num quadro como este, a teologia não pode ficar de fora. Feita por homens e mulheres "de carne e osso", a teologia é uma resposta humana, demasiado humana, à revelação divina. Neste sentido, a teologia não pode abrir mão do componente existencial presente na inquietação, de índole filosófica fundamental, presente nesse mesmo humano, que ao se perguntar, ao pôr a questão do sentido da existência, coloca uma pergunta que a teologia carece (sempre) ouvir e buscar uma palavra, uma resposta - mesmo que precária, insuficiente, provisória... Aliás, como tudo que é humano.

Fugir desta tarefa, é não só sinônimo de covardia, mas corre-se o risco da absoluta impertinência e irrelevância. A teologia torna-se, assim, obsoleta. A palavra, *Deus*, que a teologia ousa pronunciar

Ao formular perguntas, mesmo sem alguma erudição, a aquisição formal de todo um cabedal no que diz respeito à história da filosofia, suas diversas correntes e escolas de pensamento, assim mesmo, apesar de precariamente, alguém ainda pode colocar questões de caráter filosófico. Como diz Michel Foucault (numa entrevista concedida a Christian Delacampagne):

O que é a filosofia senão um modo de refletir, não tanto sobre aquilo que é verdadeiro e aquilo que é falso, mas sobre a nossa relação com a verdade? (...) Não há nenhuma filosofia soberana, é verdade, mas há uma filosofia, ou melhor, há filosofia em atividade. A filosofia é o movimento pelo qual nos libertamos - com esforços, hesitações, sonhos e ilusões - daquilo que passa por verdadeiro, a fim de buscar outras regras do jogo. A filosofia é o *deslocamento* e a *transformação* das molduras de pensamento, a *modificação dos valores estabelecidos*, e todo o trabalho que se faz para *pensar diversamente*, para *fazer diversamente*, para *tornar-se diferente* do que se é.⁷⁷

Por isso, o inverso (também) acontece. Ou seja, não é porque alguém tem contato direto com a filosofia em termos formais - seja porque cursou uma faculdade de filosofia, seja porque leu (basicamente) os textos filosóficos consagrados. O privilégio do contato direto com a *tradição*, tem um enorme valor, mas não fará (necessariamente) deste alguém um *filósofo*.

É neste sentido que afirmamos a impossibilidade de elaborar uma de-finição de filosofia que seja *universalmente válida e inquestionável*. E isto é visto por nós

reverentemente, sem banalizá-la, revela não só uma coragem de Nomear o Mistério, o Sagrado, mas, antes, diz respeito ao sentido da vida, da existência - questão que a teologia precisa levar a sério. Mas, se confessamos que a Palavra se fez "carne", história, linguagem, existência frágil e mortal, nossa palavra teológica precisa sempre "encarnar-se". Isso se não quiser perder sua vocação e, por conseguinte, "para nada mais serve, senão para ser lançado fora e pisado pelos homens" (Mt 5, 13b). Fazer teologia pressupõe, portanto, que Deus se revela a todos e todas, que por amor rompe o silêncio e diz-nos sua Palavra, que se faz história, padece, ri, chora, sente tristeza, medo, ama, celebra a vida, morre... Um Amor que nos antecede, e que por meio do Espírito:

...faz ressoar dentro da pessoa a voz de Deus que o anima, o chama à vida e à comunhão, a uma plenitude que inicia na história e que responde ao desejo de eternidade de todo ser humano. Transmite elementos que possibilitam às pessoas experiências significativas. Responde-lhes as perguntas mais profundas e sérias da vida, tais como a presença do mal, da morte, da iniquidade, de um lado, e o desejo de felicidade, de eternidade, de outro. LIBÂNIO, J. B. **Teologia da Revelação a partir da Modernidade**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 248.

⁷⁷ FOUCAULT, M. **Archivo Foucault**. Vol. 3: Estetica dell'esistenza, etica, politica. A cura di Alessandro Pandofi. Milano: Feltrinelli, 1994, p. 143. Na verdade, a filosofia não deveria se levar tão a sério assim, ou seja, tão crente de suas certezas indubitáveis, pois "a Filosofia enquanto pensamento crítico e reflexivo tem como característica colocar a si mesma em questão." MARCONDES, D. & FRANCO, I. **A filosofia: o que é? Para que serve**. Op. cit., p. 7.

como algo positivo. De-finir (dar fim) dogmaticamente (de modo unívoco) a "natureza" do filosofar seria cair na armadilha das malhas categoriais (de tendência *universalizante*), que no fundo é incapaz de *de-finir* o que é a filosofia (o que é pensar filosoficamente) numa categoria *única*.

Ao colocar questões como esta, emergem *outras* mais: que abordaremos ao longo de nossa tese, especialmente quando, a partir do capítulo 3, tratarmos da retomada da dimensão simbólica do mundo e mesmo aquela do cotidiano mais prosaico (o que inclui o "ser humano"), incitando a uma (re)valorização de uma racionalidade *simbólica* (tão trabalhada pela hermenêutica filosófica contemporânea), tão legítima quanto a racionalidade analítico-funcional (tecnocientífica). Uma racionalidade que nasce (também) como fruto de uma experiência de *prazer* e *alegria*: portanto *vitalista*.

A partir destas e de *outras* percepções surgem algumas questões. Por exemplo: o pensamento filosófico *supera absolutamente* o pensamento mítico (e sua linguagem: simbólico-metafórica)? O que aquele guarda de relação com este? No que tange ao pensamento "pós-moderno": qual o lugar da dimensão *simbólica* do real, da linguagem (ex. da *metáfora*) e seu caráter polissêmico (sua plurivocidade) na *razão sensível*? Ou seja, em que sentido a dimensão simbólica do mundo e do "humano" destaca-se no pensamento "pós-moderno", como *outra* concepção de racionalidade? É o que veremos mais à frente ao fomentar e operar um diálogo (possíveis intersecções) entre *filosofia, teologia, e arte*.

Mas, no que diz respeito ao "espírito filosofante" (ao pensamento originário), por hora basta dizer o seguinte (em termos formais): assumimos conscientemente nesta tese um ponto de vista coerente com o que entendemos ser crucial ao "espírito filosofante". Com isso, não negamos o que poderíamos denominar de "saberes filosóficos" elaborados no interior da tradição filosófica ocidental, tais como: a ética (filosofia moral), a estética (filosofia da arte), a política (filosofia política), a epistemologia (filosofia da ciência ou teoria do conhecimento), etc.

Mas isso ainda não diz propriamente qual é a "natureza" da filosofia, ou melhor, do filosofar. Pois ninguém "aprende" filosofia como aprende um teorema

matemático, por exemplo, mas pode aprender a filosofar, isto é, pode pôr o filosofar em curso.⁷⁸ No entanto, reiteramos: nossa visão acerca do originário "espírito filosófico" *não exclui* outras possibilidades - tão somente acolhemos a *perspectiva* com a qual mais nos identificamos. Vejamos o que diz Marilena Chauí sobre a "natureza" da filosofia:

Quando começamos a estudar Filosofia, somos logo levados a buscar o que ela é. Nossa primeira surpresa surge ao descobrirmos que não há *apenas uma* definição da Filosofia, mas *várias*. A segunda surpresa vem ao percebermos que, além de *várias*, as definições parecem contradizer-se. Eis porque muitos, cheios de perplexidade, indagam: afinal, o que é a Filosofia que sequer consegue dizer o que ela é?⁷⁹

Essa colocação da filósofa brasileira nos remete ao que diz o filósofo alemão Karl Jaspers. Ele diz:

Cada filosofia defini-se a si própria pelo modo como se realiza. Para saber o que é filosofia tem de se fazer uma tentativa. Só então a filosofia será simultaneamente a marcha do pensamento vivo e a consciência desse pensamento (reflexão), isto é, o acto e o respectivo comentário. Só a partir da tentativa pessoal poderemos aperceber-nos do que se nos depara no mundo com o nome de filosofia.⁸⁰

⁷⁸ Cf. especialmente. HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Op. cit., pp. 1-27; HEIDEGGER, M. **Que é isto – a filosofia?**, pp. 27-40. Cf. também. CHAUI, M. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000, pp. 14-17; COMTE-SPONVILLE, A. **A Filosofia**. Op. cit., pp. 16-24/117-121; MARCONDES, D. & FRANCO, I. **A filosofia**, pp. 9-31. Cf. ainda. DELEUZE, G. & GUATARRI, F. **O que é a filosofia?** 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 1997; JASPERS, K. **Iniciação filosófica**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987; LYOTARD, J-F. **Por que filosofar?** São Paulo: Parábola, 2013. Sobre a diversidade das concepções de filosofia, ver o verbete *Filosofia* em: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 442-457; MARCONDES, D. & JAPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia**. Op. cit., p. 108. De um "discípulo" direto do pensador da Floresta Negra, o brasileiro Emanuel Carneiro Leão: Cf. LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977.

⁷⁹ CHAUI, M. **Convite à filosofia**. Op. cit., p. 14. Grifo nosso.

⁸⁰ JASPERS, K. **Iniciação filosófica**. Lisboa: Guimarães Editora, 1987, p. 14. Noutro texto, diz o filósofo da existência: "O objetivo do pensar filosófico é levar a uma forma de pensamento capaz de iluminar-nos interiormente e de iluminar o caminho diante de nós (...)." Id. **Introdução ao pensamento filosófico**. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011, p. 10. Mas o pensamento, no sentido que aqui assumimos, não pode colocar-se acima do mundo, como que "pairando nas nuvens", no mundo (superior) das Ideias. No último capítulo do referido livro, intitulado *A filosofia e o mundo*, diz ainda K. Jaspers: "Seja a filosofia o que for está presente em nosso mundo e a ele necessariamente se refere." Id. **Introdução ao pensamento filosófico**, p. 155.

A filosofia, originariamente não é ciência, muito menos pretende construir saber apodícticos, mas aventura-se numa indagação questionadora, sempre dialógica, que busca sempre (de novo) novos critérios, e uma nova linguagem, apesar de não romper (sem mais) com a linguagem filosófica da tradição, em busca de sabedoria. Grifo nosso. Diz M. Heidegger:

A filosofia nunca nasce da ciência nem pela ciência. Também jamais se poderá equipará-la às ciências. É-lhes antes anteposta e não apenas *logicamente* ou no quadro dos sistemas das ciências. A filosofia situa-se num domínio e num plano da existência espiritual inteiramente diverso. *Na mesma dimensão da filosofia e do seu modo de pensar situa-se apenas a*

Mas, ao mesmo tempo, ao assumir esta *perspectiva* em relação à dinâmica própria ao pensamento filosófico (cerne da postura filosofante), nos deparamos com outra questão: surge paralelamente a questão da relação (intrínseca) entre filosofia e teologia (a racionalidade da fé). Pois tanto a teologia quanto a filosofia têm por alvo a mesma realidade, ou melhor, a *ultimidade* (pelo menos segundo a *perspectiva* que aqui assumimos).

Seus caminhos, no entanto, para chegar à "ultimidade" (que se dá na existência concreta, como um "horizonte de sentido", é inapreensível pela Razão, tendo em vista que a Ultimidade *acontece* na *finitude*) são diferentes, porém não incongruentes, pois ambas caminham nas sendas (sinuosas) das prementes *questões existenciais*.⁸¹

poesia. HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999, p. 59. Grifo nosso.

Essa nossa colocação acerca do verdadeiro "espírito filosofante", segue na esteira da concepção de *pensador* que se aproxima do *intelectual orgânico* de Jacques Maritain, presente no texto: *Ética e ecoespiritualidade* (de Leonardo Boff). Diz o teólogo brasileiro:

Que é um *pensador*? É o intelectual-filósofo (eventualmente teólogo); enquanto intelectual, o pensador vive numa distância crítica e num comprometimento concreto por um sentido da trajetória humana; enquanto filósofo busca em tudo em sentido transcendente e último. O intelectual está ligado à visão; o pensador, à contemplação. O pensador é o homem do espírito. O espírito não é sinônimo de razão. Essa identificação gerou o racionalismo, cujas nefastas conseqüências somente hoje avaliamos devidamente. A razão é *esprit de géométrie*, enquanto o espírito é de *finesse* (Pascal); sabe apreciar todas as manifestações da vida, também aquelas irracionais e arracionais. (...) O pensador *não é apenas aquele que pensa segundo a gramática correta, mas fundamentalmente é aquele cujo espírito está sempre aberto para aprender, para receber da realidade, assimilar e transformar em linguagem humana*.

E conclui:

O pensador, *a partir de uma captação mais profunda do sentido da história, pode anunciar e testemunhar a verdade em oposição às idéias dominantes; pode produzir o oposto à satisfação e ser repudiado pela humanidade. Somente o pensador pode ser um mártir em testemunho de uma verdade que não é posse de ninguém, mas instância que julga a todos, também a ele*. Pensador *não existe apenas no âmbito da cultura ilustrada. Como pensar é um atributo de todo ser humano, assim existe o pensador popular que, dentro da gramática simbólica e narrativa, debruça-se sobre o sentido da realidade e a expressa com igual força e, não raro, até com mais vigor que o pensador clássico*. Atualmente, a par da mobilização popular, *emergem os pensadores populares como os órgãos naturais de comunicação dos anseios e lutas dos oprimidos, do questionamento do tipo de sociedade sob a qual sofremos e dos valores ainda não perdidos da cultura popular*. BOFF, L. **Ética e ecoespiritualidade**. Op. cit., pp. 230-232. Grifo nosso.

⁸¹ Da maneira como vemos, a questão da *ultimidade* é de caráter (sentido) *existencial* (não-metafísico, *ab-Gründ*), como horizonte de sentido (de *transcendência*) que se nos apresenta no decorrer da vida, no cotidiano (concreto), como *Dom*. Do qual não podemos dispor, quicá apreender nas malhas do conceito. Por isso, não necessitamos apelar para qualquer modalidade de

Ora, para nós a teologia segue a mesma ventura: a *pluralidade*. Portanto, é impossível ser *de-finida* (tal como a filosofia), isto é, esgotada num conceito (por mais abrangente que este possa ser), já que em última análise não existe *uma* teologia, mas *diversas* (todas com seu modo específico de compreender, inclusive, *o que é a teologia*).⁸²

Hoje, na caminhada cristã no mundo, abre-se espaço (mais uma vez) para repensar a *imagem* de Deus, e do chamado "ser humano", pertinente ao atual *estado de coisas*. Ou seja, emerge a "pós-modernidade", epistemologicamente *policentrada* e, portanto, *plurívoca*, *perspectivista*, como a *era da hermenêutica*, com suas demandas específicas e seus desafios prementes. Sendo assim, que concepção de racionalidade poderá tentar dar conta (mesmo que de modo precário), desta *outra situação*, deste *outro* horizonte histórico-cultural que há pouco se avizinhou de nós?⁸³

Portanto, o diálogo da teologia com a filosofia continua vivo e premente. Contudo, rejeitamos as soluções dualistas (de superposição hierárquica). O caminho do diálogo, numa *dinâmica de alteridade*, sobretudo hoje em dia, impede qualquer relação de subordinação e/ou de oposição-exclusão entre ambos os caminhos (teologia e filosofia). Mas o encontro entre ambas não somente é ainda possível, como se faz necessário (diante de nosso horizonte cultural "pós-moderno" e sua racionalidade intrínseca). Tendo em vista a questão já apontada

dualismo metafísico (seja aquele metafísico-essencialista da Antiguidade grega, seja aquele moderno fundamentado no *Sujeito cogitante*). E não cair na armadilha da racionalidade discursiva (conceptual), *unívoca* (metafísica).

Por isso, o falar de Deus é de caráter *simbólico* (metafórico), portanto, *equivoco/plurívoco*. Que fala ao mais fundo do profundo do coração (geradora de sentido). Respeitando, assim, a transcendência ativa como horizonte de sentido, que, contudo, permanece inapreensível (desvelado/velado), reciprocidade entre o *revelatus/absconditus*. Como diz Karl Rahner:

O horizonte de transcendência não permite que se disponha dele, mas é a instância infinita e muda que se dispõe de nós, no momento e todas as vezes que começamos a dispor de alguma coisa, pelo fato de que, julgando-o, submetemo-lo às leis de nossa razão apriorística. Por conseguinte, esse horizonte da transcendência está presente num modo exclusivamente seu, o modo de recusa e de ausência. Ele se dá a nós no modo de renúncia de si mesmo, do silêncio, da distância. RAHNER, K. **O dogma repensado**. São Paulo: Paulinas, 1970, p. 189.

⁸² Deteremo-nos nessa questão no decorrer do último capítulo (em busca de possíveis pistas), tecido a partir do *coração da fé*: Pai, Filho, e Espírito Santo.

⁸³ Conferir o capítulo 3.

anteriormente, a saber: a necessária *mediação cultural-linguística*⁸⁴. Mas, para que essa mediação aconteça de modo razoavelmente satisfatório, é premente o

⁸⁴ Que é uma questão *hermenêutica*. Ou seja, diz respeito à busca por tornar inteligível (ou pelo menos razoável), comunicável, as experiências de fé (e seus conteúdos *pré-teológicos*) no horizonte existencial de homens e mulheres concretos: e assim tentar interpretá-los, formalizá-los em termos de linguagem. E, por conseguinte, melhor comunicar as ricas *experiências de fé* e seus temas numa determinada linguagem. Pois a fé, como *experiência viva* de Deus (*fides qua*), portanto, como *experiência de sentido*, é a dimensão *pré-compreensiva* fundamental (*pré-teológica*), imprescindível à teologia, donde brota sua fonte de sentido a partir do *auditus fidei*. Sobre o "ser humano" (homens e mulheres) como *Ouvintes da Palavra*: Cf. RAHNER, K. **Curso Fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 37-59. Experiência originária que é posteriormente formalizada, isto é, colocada em linguagem teológica (*fides quae*): gestando o *intellectus fidei*. Gerando, assim, um círculo hermenêutico. Dinâmica essa, que se desenvolve, sempre *encarnada* numa comunidade de fé, inserida numa conjuntura específica, com suas questões de ordem histórico-cultural e sociopolítica. Visando um maior aprofundamento acerca desta questão hermenêutica no interior da dinâmica teológica hodierna - da necessária *mediação*: Cf. ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, pp. 162-170; ANDRADE, P. F. C. de. **Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1991, pp. 151-164; BOFF, C. **Teoria do método teológico**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1998, pp. BOFF, C. **Teologia e prática**. Op. cit., pp. 139-174; ROCHA, A. **A centralidade da mediação cultural na formação do discurso teológico**. In: **Fragmentos de Cultura**. Goiânia. Vol. 18, nº 9/10, 2008, pp. 127-146. Cf. também. LINDBECK, G. A. **The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age**. Philadelphia, PA: Westminster Press, 1984, pp. 18, 32-40.

Apesar da rica contribuição rahneriana, a teologia, segundo esta perspectiva, é devedora do sujeito transcendental, que o possibilita ouvir a palavra que o precede. No entanto, este modo de compreender o "humano" (antropologia) não privilegia, por exemplo, a inteireza do corpo. Pois, quem *ouve* a Palavra é um sujeito (sozinho), isto é, encastelado na Consciência, portanto, "sem corpo", *desencarnado*. "Só" ouve... Mas ouve com os ouvidos da Consciência (conforme a concepção moderna), ou da Alma (conforme a concepção clássica)... Não toca, não cheira, não abraça, não vê, não saboreia... Não faz uma experiência feita de *corpo* inteiro...

Esta questão (epistemológica) nos faz pensar nos limiares da teologia em pleno século XXI (no contexto da pluralidade "pós-moderna"). Ou seja, pensar a teologia fora dos "cânones" da ciência, seja aquela aristotélica já consagrada *ciência do ser* (do aristotelismo-tomista) da metafísica especulativo-conceitual, seja a mais recente ciência empírico-positiva (racionalista-moderna), ou aquela pautada num "metodismo" (como é o caso da dúvida metódica cartesiana), dispositivo imprescindível para fundamentar e legitimar a ciência, epistemologicamente falando. E mesmo quando colocamos a teologia como mais uma "ciência humana", ou ainda, aproximando-a das "ciências da religião". Ou, ainda, quem sabe uma reflexão crítica sobre os fenômenos religiosos, como é o caso da filosofia da religião.

Mas, afinal (se há), qual o específico da teologia? Na verdade, o que diferencia a teologia destas demais atividades é que esta tem como ponto de partida a *experiência de fé* que dinamiza na inteireza de seu ser, homens e mulheres que fazem essa experiência originária e fundamental. Sem a qual a teologia não só perde sua singularidade, mas descamba para alguma forma de atividade exógena, ou seja, que não tem a experiência de fé como um *a priori*. Porém, como a *experiência de fé* é feita por estes homens e estas mulheres, sempre inseridos (encarnados) numa determinada cultura, conjuntura histórica, e não num vácuo histórico-cultural (com seus valores, e linguagem específicos), o diálogo com estas realidades enumeradas anteriormente, é imprescindível. Sem o qual a teologia pode vir a tornar-se uma linguagem para poucos iniciados, por demais excêntrica. Gestando uma mentalidade exclusivista, típico de "seitas sectárias", restrita a determinados nichos e guetos: deslocada da vida "mundana", ou cotidiana mais comezinha.

Neste sentido, podemos aproximar, respeitando o específico desta experiência e sua dinâmica intrínseca, bem como sua pertinência (tendo em vista seu modo singular de experienciar o Mistério da vida). O modo todo seu de experienciar o mundo com os olhos da fé. Que busca sua racionalidade (dimensão inerente ao humano), compreender, discernir o mais profundamente possível, sua experiência de Deus, que não está desvinculada da *experiência do mundo*. Possibilitando o desenvolvimento paulatino de uma visão de mundo. Ou seja, não só é possível aproximar a teologia da hermenêutica (em termos filosóficos), mas repensar a teologia como

hermenêutica da fé. O que, a princípio, nos soa um pouco melhor do que vincular, identificar, par e passo, a teologia à ciência. Teologia não é, necessariamente, metafísica ("ciência do ser"), nem mesmo uma "ciência do ente" (ôntica). Não existe saber positivo que dê a teologia sua identidade, ou melhor, sua singularidade. A teologia não é nada disso, mas, ao mesmo tempo carece de dialogar com todos os demais humanos saberes. Aprendendo e ensinando, sem hierarquia. Sem fazer de determinado saber/fazer sua *ancilla*. Mas doando e recebendo...

Pois ao falar de Deus, tudo o mais está implicado. Tudo o que diz respeito à vida humana em sua inteireza (e complexidade). Neste sentido, a teologia pode revelar-se uma alegre aventura, e um ingente desafio. No momento em que decide se abrir à uma franca conversa com todos e todas: homens e mulheres de fé (sejam de quais religiões forem), pessoas das mais diversas ciências e culturas, das artes, e com aqueles e aquelas que, com sinceridade, não fazem o exercício da fé: ateus, agnósticos, etc. Com sincera abertura, ternura e coragem de incorporar em seu mundo, uma diversidade de percepções oriundas destas (e de outras) diversas áreas do saber/fazer humanos. Pois de Deus não é possível falar diretamente, imediatamente, sem passar pelo humano.

E, se a teologia é a fé em busca de compreensão (não de explicação), talvez, a relação (feita de confronto e encontro) com determinadas matrizes hermenêuticas possa ajudá-la no processo de maturação *ad intra/ad extra*. Ou melhor, pode ajudar-nos. Mas é a hermenêutica mais uma *ciência*? Ou seria a hermenêutica uma arte e a própria arte (*também*) um fenômeno hermenêutico (na qual estão relacionadas experiência e linguagem), como pensava Hans-George Gadamer? Pensador que considerava a filosofia como uma atividade prática, um exercício incessante, ininterrupto de compreensão do mundo (sempre em diálogo aberto).

Sua "crítica" à modernidade tinha um endereço certo: a questão do método como único caminho para se chegar às verdades indubitáveis, herança do "metodismo cartesiano". Modernidade que foi erigida sob a égide da verdade científica. Ou ainda: a ciência como único caminho para se chegar a Verdade. O que revela certa ingenuidade e um profundo preconceito frente às demais formas de conceber o real, o mundo, a vida. Como F. Nietzsche e M. Heidegger, Gadamer estava determinado a afirmar o estatuto hermenêutico de toda empreitada em busca de alguma verdade. Ou seja, toda verdade é, sempre, uma interpretação: não há fatos brutos, mas interpretação do que ocorre e ocorreu, seja no âmbito pessoal, seja no interior de uma determinada sociedade, de uma comunidade, etc.

Estas verdades interpretadas, no entanto, jamais adquirem o *status* de definitividade. Pois sempre é possível repensá-la, aprofundá-la, ou mesmo rearticulá-la desde suas raízes mais profundas, promovendo uma reviravolta na verdade afirmada até então como definitiva. Onde emerge a questão da relação: experiência/linguagem. Gestando um novo círculo hermenêutico (herança recebida do "pai" da hermenêutica moderna: Friedrich Scheleiermacher). Desde então, H-G. Gadamer dialoga com toda a tradição de hermenêutica filosófica que o precede, começando por F. Scheleiermacher, passando por Wilhelm Dilthey (outro nome fundamental para a hermenêutica de cunho vitalista, na virada do XIX para o XX), até desembocar no pensamento heideggeriano (outro pensador influenciado por W. Dilthey), próximo à H-G. Gadamer (provavelmente seu mais influente mestre). Em contraste à postura iluminista que ainda acreditava na *razão apodítica/apriorística*.

Coube a H-G. Gadamer recuperar temas como a importância da *tradição*, da *autoridade* e do *pré-conceito* (no contexto da pré-compreensão tratada desde o M. Heidegger de *Ser e Tempo*). O pensador de Marburg responde à postura moderna de emancipação com relação a estas três questões. Preconceituosos (em sentido "negativo"), na verdade, foram os pensadores fontais da mentalidade da *Aufklärung*, e seus atuais herdeiros. Preconceituosos por não perceberem seu preconceito contra o pré-conceito. Cf. D'ANGELO, M. **Saber/fazer filosofia**. Op. cit., p. 125. Diz H-G. Gadamer:

Somente um tal reconhecimento do caráter preconceituosos de toda compreensão leva o problema hermenêutico à sua real agudeza. Medido por essa clareza torna-se claro que o historicismo, apesar de toda crítica ao racionalismo e ao pensamento naturalista encontra-se ele mesmo sobre o solo do moderno *Aufklärung* e compartilha, inadvertidamente, seus preconceitos. Pois há realmente um preconceito do *Aufklärung* que suporta e determina sua essência: esse preconceito básico do *Aufklärung* é o preconceito contra os preconceitos, enquanto tais, e, com isso, despotenciação da tradição. GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Vol. 1. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 406-407.

H-G. Gadamer sabia que não há pensamento sem linguagem. Por meio da linguagem habitamos o mundo (voltaremos a esta questão no decorrer da tese). Ou seja, não há pensamento sem linguagem. Sendo assim, a instância hermenêutica desenvolve-se em meio à articulação entre experiência, pensamento/linguagem. Cf. *Ibid.*, pp. 559-589. Como assevera M. D'angelo, ponderando sobre a diferença entre o modo de abordar o tema da linguagem próprio da filosofia analítica (hegemônica no mundo anglo-saxão) e aquela da chamada filosofia continental:

Apesar das designativas da filosofia da linguagem terem adquirido muito prestígio no século XX, sobretudo no mundo anglo-americano, essa não é a única maneira como os filósofos entendem a linguagem. A vertente que sustenta a importância da dimensão expressiva, e não a capacidade de representação da linguagem humana, também tem uma longa história. A linguagem expressiva não está preocupada em apresentar uma descrição exata do mundo, mas em construir uma intimidade ou uma rede entre os falantes. Um mundo verdadeiramente humano só possível por intermédio da linguagem. Apropriando-se de uma expressão do poeta romântico, Hölderlin, Heidegger e Gadamer resumem a ligação humanidade e linguagem com a afirmação: *nós somos conversação*. D'ANGELO, M. **Saber/fazer filosofia.**, p. 127.

Ou seja, carecemos de nos comunicar (como faz questão de sublinhar, com cores fortes, recentemente, pensadores como Jürgen Habermas, que tanto o criticou, e Karl-Oto Apel). Mas ao tratar da premente necessidade de "conversar", de comunicar, o que o pensador de Marburg teria em mente? O que diferencia seu ponto de vista destes pensadores?

Como veremos no decorrer de nosso texto, dizer que somos eminentemente seres de comunicação não é o problema. Neste ponto, todos esses pensadores parecem concordar. Mas o que queremos dizer quando asseveramos ser a *comunicação* (questão da linguagem) nossa marca fundamental enquanto "humanos"? Tendo em vista que a comunicação pura e simplesmente ainda não diz em que nos diferenciamos dos demais seres vivos. Comunicamos informações?

Ora, hoje, com o avanço tecnológico, isto é possível de ser realizado por máquinas. E máquinas não são capazes de comunicar vida, formar laços, criar uma rede de relações afetivas... No fundo, "reduz a linguagem a um uso puramente instrumental". *Ibid.*, p. 129. E é do instrumentalismo que, especialmente J. Habermas, quer evitar em seu pensamento do *agir comunicativo* (*razão comunicativa* em contraposição à *razão instrumental* severamente criticada pelos seus pares da Escola de Frankfurt). M. D'angelo comenta:

O significado mais profundo de comunicar sugere a necessidade de compartilhar algo. As teses de Gadamer sobre a linguagem podem sugerir ao leitor, inicialmente, certa nostalgia e tentativa de volta ao passado. Mas, examinando com mais atenção suas ideias, observamos que talvez seja exatamente o oposto, pois há vários pontos em comum entre Gadamer e os pós-modernos. Podemos citar: a descrença na subjetividade, num "eu", num sujeito autocentrado, a problematização dos fundamentos que sustentam a objetividade do conhecimento, a relação entre as convenções humanas e a linguagem e a ênfase na linguagem. (...) Destacamos que sua hermenêutica é capaz de sustentar a reflexão filosófica, resistindo às tentações da metafísica tradicional ao mesmo tempo que se contrapõe ao positivismo e sua pretensão de anular a especificidade da reflexão filosófica. O descrédito em relação aos positivistas se deve sobretudo ao fato de eles tratarem num nível muito superficial as questões epistemológicas mais essenciais. Cabe ainda observar que a hermenêutica de Gadamer, colocando em questão a hierarquia, escrita-oralidade, dirige uma crítica à cultura escolar e ao trabalho intelectual tal como é desenvolvido na Universidade, a preocupação em formar especialistas e a ênfase na profissionalização. *Ibid.*, pp. 129-130.

Voltaremos a esta questão no subtópico 2.1.3 do capítulo 2 no qual abordaremos a crítica à *razão instrumental*. A contribuição da teologia só se legitima num contexto assim, se se der a custa de exasperantes contorcionismos intelectuais (e retóricos)? Só assim ela consegue alcançar o *estatuto* de alguma ciência? Se a teologia não for ciência, em sentido positivo (nem pura metafísica), com forte carga racional e rigor metodológico (reificação de seu milenar *logocentrismo*), sua contribuição é *a priori* descartada? A teologia não parece sofrer, já há algum tempo, de algum tipo de "complexo de inferioridade", agravado com a chegada da modernidade? A teologia em seu núcleo fundamental não estaria mais próxima da *arte*, sobretudo da *techné/poiésis*, e da *estética* como *experiência de vida*? Da *mística* e da *sabedoria* (da *sapiência*)? Todas estas possuem seu

diálogo da teologia com outras "disciplinas" (assumir como outras interlocutoras não só a filosofia), que a interpele e incite a manter-se distante de uma postura isolacionista, intimista, e "guetificante".⁸⁵

modo singular de ser: "plástico", *sensível (formativo, e performativo, posto que afetivo)* de lidar com as experiências fulcrais da existência (e sua incessante busca por sentido), na qual a *experiência de Deus* tem centralidade? Retomaremos estas questões mais à frente perpassando toda a tese.

⁸⁵ A dimensão *pública* da teologia: de uma teologia aberta ao debate no horizonte plural do pensamento contemporâneo (diante do desafio do mundo globalizado), tem sido amplamente trabalhada nas últimas décadas por teólogos das mais diferentes confissões cristãs. Este debate premente tem se dado desde a teologia política européia, passando pela teologia latino-americana da libertação, bem como em setores não conservadores da teologia protestante brasileira. Sobre o debate acerca da dimensão pública da teologia em âmbito protestante brasileiro: Cf. especialmente. CAVALCANTE, R. **A Cidade e o Gueto**: introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010; ZABATIERO, J. **Para uma Teologia Pública**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011; RIBEIRO, C. de O. (org.). **O sedutor futuro da teologia**. São Paulo; Fonte Editorial, 2012. Cf. também. PINHEIRO, J. **Teologia e Política**: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira. São Paulo: Fonte Editorial, 2006; ROCHA, A. (org.). **Teologia e Sociedade**: um olhar sobre as relações entre a teologia e a realidade social brasileira. São Paulo: Editora Reflexão, 2014. Cf. ainda, da pena do teólogo protestante de Hamburgo: MOLTSMANN, J. **Dio nel progetto del mondo moderno**: contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1999. Em âmbito católico: Cf. especialmente os 76 volumes já publicados dos *Cadernos Teologia Pública* do Instituto Humanitas da UNISINOS (pelo menos até a data da confecção dessa introdução). A proposta desses *Cadernos* visa:

...ser uma contribuição para a relevância pública da teologia. A teologia, como função do reino de Deus no mundo, se desenvolve na esfera pública como teologia pública. Ela participa da vida pública da sociedade com a qual se compromete, crítica e profeticamente, na perspectiva do reino de Deus que vem. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. KONINGS, J. **Hermenêutica da tradição cristã no limar do século XXI**. In: **Cadernos Teologia Pública**. Ano 1, nº 1, 2004, p. 3.

Neste ponto, o diálogo recente da teologia com as *ciências sociais* testemunha essa conscientização da teologia: de falar para além dos muros das Instituições eclesiais e da apologética (como *defesa* da fé). Já que todo tema demasiado e *autenticamente* humano precisa ser pensado à luz da fé, da revelação, auxiliada pelo discernimento teológico, pois como diz Edward Schillebeeckx, "fora do mundo não há salvação". Cf. SCHILLEBEECKX, E. **História humana**: revelação de Deus. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2003, p. 21. Interpelando a teologia a posicionar-se e dizer *sua palavra*. Pois para a teologia cristã, especialmente a partir do *mistério da Encarnação*, toda questão que diz respeito à vida concreta de homens e mulheres (questão existencial) pode ser tratado teologicamente.

Ou seja, nesta perspectiva, para teologia cristã não há temática "profana" em si mesma. Já que ao "mergulhar" na *sarx*, no mundo, Deus *mediante* Jesus Cristo tudo "abraçou" e divinizou desde dentro, propiciando a recapitulação de todas as coisas. Pois em Cristo revelou-se o plano de Deus desde a Criação: Deus cria para salvar. A criação *já é* salvação. A Encarnação não é o resultado de uma soma: pecado+graça=salvação. O Deus-Ágape não sabe somar, nem subtrair. Ou seja, Deus não faz conta. Comentando a *parábola do filho pródigo* de Lc 15, 11-32, R. Alves propõe outro título para esta famosa parábola de Jesus. Ele diz:

Os dois filhos pensavam da mesma maneira, eram iguais a nós: somavam débitos e créditos. O pai era diferente. Jesus pinta um rosto de Deus que a sabedoria humana não pode entender. Ele não faz contabilidade. Não soma nem virtudes nem pecados. Assim é o amor. Não tem "porquês". Sem-razões. Ama porque ama. Não faz contabilidade do mal nem do bem. Com um Deus assim o universo fica mais manso. E os medos se vão. Nome

No que diz respeito à dinâmica da teologia, a pergunta por Deus é uma pergunta sobre aquilo, ou melhor, sobre Aquele que *nos toca incondicionalmente*. Esta é uma pergunta, portanto, eminentemente filosófica (dado sua pergunta pela *ultimidade*). Assim, percebe-se a filosofia (o cerne do "espírito filosófico") como elemento interno à teologia, isto é, como uma postura indagadora (de cunho sapiencial), tecida no concreto da vida, acerca das questões últimas da *ex-istência*.

Trata-se da pergunta pela *ultimidade*, isto é, pelo *sentido da ex-istência*: questão crucial, da qual a teologia não pode esquivar-se. É a *questão do ultimate concern* ("preocupação última"), no dizer de P. Tillich, que a coloca como *questão* comum à teologia e à filosofia a *pergunta humana fundamental*: que diz respeito à *transcendência* (em sentido *existencial*), que toma e dinamiza a pessoa por inteiro e que diz respeito à questão do Ser.⁸⁶

Esta dinâmica inclui, segundo P. Tillich, as dimensões mais profundas da pessoa, incluindo o inconsciente: quando nos sentimos tomados por aquilo (ou Aquele) que *nos toca incondicionalmente*⁸⁷. Esta está interligada por uma discussão

certo para a parábola: "Um pai que não sabe somar". Ou: "Um pai que não tem memória". ALVES, R. **A grande arte de ser feliz**. São Paulo: Planeta, 2014, pp. 55-56.

A Encarnação não é *um meio* para chegar à cruz, na qual Deus, em seu Filho, quita o débito da culpa pelo pecado (reduzindo a salvação ao aspecto jurídico-vindicativo). A Encarnação *já é* salvação, pois é o desdobrar da própria Criação na qual o Deus Trindade prepara sua definitiva casa, sua morada, seu *corpo*: a recapitulação de todas as coisas. Cf. BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus-Amor: a graça que habita em nós**. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003, pp. 15-25.

⁸⁶ Pois só há uma *conditio sine qua non* para filosofar e teologar, para P. Tillich: e esta é ser "humano". Neste sentido, P. Tillich segue a intuição fundamental de M. Heidegger a respeito da ontologia fundamental (questão que veremos mais à frente de modo mais detido). Segundo P. Tillich, a existência humana está umbilicalmente relacionada à questão do Ser. Mas por que se coloca o "ser humano" esta questão? Ao tomar consciência de sua finitude radical, o "ser humano" se pergunta, portanto, pelo sentido do Ser. Pois, o "humano" concreto se vê entre o Ser e o não-ser. Ou seja, o "ser humano" se debate frente à finitude, pois é um ser, mas não é o Ser. E ao se fazer a pergunta fundamental, a saber: o sentido do Ser como questão última, então, nessa hora, este homem ou esta mulher ingressa na pergunta filosófica fundamental.

A resposta à esta questão pode ser (e tem sido há séculos) diversificada. Diversas respostas foram ensaiadas ao longo da tradição. Todavia, com a modernidade, e sua guinada epistemológica em detrimento da ontologia, esta pergunta foi considerada sem sentido, portanto desnecessária. Mas, ao colocar a questão do Ser, o "ser humano" põe-se a filosofar. Como diz P. Tillich: "O homem é por natureza filósofo". TILLICH, P. **Religion Biblique et ontologie**. Paris: PUF, 1970, P. 19. Ao empenhar-se existencialmente o "ser humano" torna-se, pelo menos, um pré-filósofo, antes de tornar-se um filósofo em termos teóricos (formalmente, metodicamente fundamentado). Daí viria (desta pergunta pelo sentido da ex-istência, que inclui o sentido do Ser) a possível (ou impossível) relação entre filosofia e teologia, ou ainda, entre a ontologia e a revelação bíblica.

⁸⁷ Cf. TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. Op. cit., p. 5-9; Cf. também. Id. **Teologia Sistemática**. 6ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 31/74-77. Sobre a relação entre teologia e filosofia numa

perspectiva protestante - especialmente como esta relação é tratada desde o primeiro quartel do século XX: Cf. BRUNNER, E. **Offenbarung und Vernunft**. Die Lehre von der Christlichen Glaubenserkenntnis. 2ª ed. Zúrique: Zwingli, 1961; BULTMANN, R. **Glauben und Verstehen: gesammelt Aufsätze**. Band I-IV. Tübingen: Mohr, 1984, (ver especialmente o volume 2). Este volume 2 foi traduzido para o inglês: Cf. BULTMANN, R. **Essays Philosophical and Theological**. London, SCM Press, 1955. Parte deste ingente trabalho do teólogo de Marburg foi traduzida para o português em 23 artigos: Cf. BULTMANN, R. **Crer e Compreender: ensaios selecionados**. São Leopoldo: Sinodal, 2001. Cf. também. MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, pp. 46-78; PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008; TILLICH P. **Teologia Sistemática.**, pp. 21-172.

Na verdade, ao longo de toda sua *Teologia Sistemática*, P. Tillich estabelece uma relação fecunda entre os temas da fé (e sua racionalidade intrínseca) e diversas questões de ordem filosófica e cultural, resultado do seu *método da correlação*. Seu projeto de uma possível teologia da cultura tem neste texto a sua base metodológica e epistemológica fundamental. Em termos epistemológicos, as páginas supracitadas são centrais para a compreensão do método teológico tillichiano, onde o mesmo opera uma articulação entre teologia e filosofia, discutindo, por exemplo, a já quase bimilenar relação entre razão e revelação (fé e razão).

Ainda sobre esta possível relação, em ambiente católico (a partir de diferentes perspectivas), ver: BOFF, C. **Teoria do método teológico**. Op. cit., pp. 371-379; FORTE, B. **Teologia em diálogo: para quem quer e para quem não quer saber nada disso**. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 23-78; GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia Hermenêutica e Teologia**. Aparecida: Santuário, 2011, pp. 23-58; LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à teologia**. Op. cit., pp. 112-147; LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de filosofia I. Problemas de fronteira**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 158-240; OLIVEIRA, M. A. de. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2004; LONERGAN, B. **Método em teologia**. Salamanca: Sígueme, 1988; PONTEL, L. B. **A problemática da dimensão filosófica da teologia**. In: **Perspectiva Teológica**. Vol. 6, nº 11, 1974, pp. 245-255; PUNTEL, L. B. **A teologia cristã em face da filosofia contemporânea**. In: **Síntese Nova Fase**. Vol. 28, nº 92, 2001, pp. 359-389; RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 37-39; RAHNER, K. **Philosophie und Philosophieren in der Theologie**. In: **Schriften zur Theologie**. Vol. 8. Einsiedeln: Benziger, 1967; RAHNER, K. **Riflessioni sul metodo della teologia**. In: Id. **ID. Nuovi saggi IV**. Paoline: Roma, 1973, pp. 99-159; ZILLES, U. **Crer e Compreender**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 11-152.

Sobre a questão de Deus na história do pensamento filosófico, ver, entre outros: BOEHNER, P. & GILSON, É. **História da filosofia cristã**. Petrópolis: Vozes, 2000; CORETH, E. **Deus no pensamento filosófico**. São Paulo: Loyola, 2009; ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas. Vol. 1: Aporias e problemas da teologia natural**. São Paulo: Paulus, 2003; ESTRADA, J. A. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2007; GILSON, É. **Deus e a filosofia**. Lisboa: Edições 70, 2003; KENNY, A. **Uma nova história da filosofia medieval. Vol. 2: Filosofia medieval**. São Paulo: Loyola, 2008. Sobre a mesma questão no interior da filosofia contemporânea, ver: ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas. Vol. 2: Da morte de Deus à crise do sujeito**. São Paulo: Paulus, 2003; OLIVEIRA, M. A. de. **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003; PENZO, G. & GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do séc. XX**. São Paulo: Loyola, 1998; RICOEUR, P. **Entre filosofia e teologia II: nomear Deus**. In: **Nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 181-205. Cf. também. BUBER, M. **O Eclipse de Deus: considerações sobre a relação entre religião e filosofia**. Campinas: Verus, 2007.

De um ponto de vista da filosofia da religião (contemporânea) de matriz judaica, ver, entre outros: HESCHEL, A. J. **God in searche of man**. Op. cit; ROSENZWEIG, F. **La Estrella de la Redención**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1997; GUTTMANN, J. **A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig**. São Paulo: Perspectiva, 2003. Ver a pertinente discussão de Gianni Vattimo ao propor a relação entre uma ontologia do "enfraquecimento do ser" - e o próprio *pensamento fraco* - e a ultimidade (as questões últimas), isto é, a escatologia cristã: Cf. especialmente. VATTIMO, G. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 55-74.

urgente para o nosso mundo atual, frente à qual filosofia e teologia se encontram, a saber: o sentido do Ser, da ex-istência, da vida; a questão da complexidade do real; a questão *ecológica*, entre outras.⁸⁸

Conforme esta perspectiva: surge a procura por outra racionalidade teológica que consiga (minimamente) escapar dos reducionismos (do logocentrismo) e não cair na arapuca do *antropocentrismo* (e seu humanismo-racionalista intrínseco⁸⁹) de cunho filosófico e/ou teológico (e seus problemas correlatos).⁹⁰ Por isso, visamos *relacionar* dimensões que outrora dava-se por certo como realidades *separadas*.⁹¹

⁸⁸ Com relação ao problema ecológico fruto da *razão instrumental*: Cf. o subtópico 2.2.5 do capítulo 2. Sobre a relação do Deus Trindade com sua Criação (*Trindade ecológica*): Cf. o subtópico 5.1.2.1 do quinto e último capítulo.

⁸⁹ Conferir a discussão sobre o *antropocentrismo* ao longo do texto.

⁹⁰ Esperamos dar uma resposta (mínima) a estas questões (para as quais aqui apontamos introdutoriamente) no decorrer de nossa reflexão. Ou seja, é nossa esperança que a resposta vá surgindo, aparecendo, explicitando-se, conforme caminhamos, isto é, no próprio (en)caminhar da tese, pelo menos em parte.

⁹¹ Como diz Luiz Carlos Susin:

...a inteligência mais verdadeira e eficaz é aquela que é mais penetrada de emoção e paixão, e que a emoção é penetrada pela inteligência. Portanto, a contraposição do calor da emoção e da frieza da inteligência, vistas de modo separado e antagônico, não é mais considerada verdadeira no paradigma holístico. A paixão é inteligente e a inteligência é apaixonada. Isso é reconhecido como verdadeiro. SUSIN, L. C. **Teologia da Criação**: uma proposta de programa para uma reflexão sistemática atual. In: MÜLLER, I (org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 31.

Parte I

O ocaso da modernidade e a *Aurora* da "pós-modernidade"

Introdução da primeira parte

No segundo capítulo discutiremos o seguinte tema: "A crise da Razão Onipotente e seus fenômenos correlatos". Tratamos desta temática e seus corolários (como é o caso do cientificismo), especialmente, mas não exclusivamente, a partir da problematização tecida no interior do pensamento filosófico contemporâneo. Este será o nosso ponto de partida (metodológico), posto que o *questionamento radical* do racionalismo moderno – precursor do pensamento "pós-moderno" mais amadurecido (propriamente dito) – fora tratado explicitamente entre alguns filósofos oitocentistas, como em Soren Kierkegaard e, de modo singular, pelo poeta-pensador de Röcken, Friedrich Nietzsche. No entanto, como apontamos na introdução geral, nosso caminho (método) é *interdisciplinar*.

No terceiro capítulo discutiremos o seguinte tema: "A *Aurora* da "pós-modernidade" (da *razão sensível*). Perspectivas e possíveis diálogos entre filosofia, teologia, e arte" Neste capítulo, discutimos acerca da cultura cognominada de "pós-moderna", e seu *pensamento sensível* ("fraco"). Focaremos em duas questões cruciais:

1) Primeiro, partiremos, tendo como (não)fundamento, o *questionamento radical* do racionalismo operado em pleno século XIX (século eminentemente positivista), a partir do pensamento subjetivo-existencial do dinamarquês Soren Kierkegaard, bem como pelo pensamento trágico-vitalista (antimetafísico), de Friedrich Nietzsche, tendo como alvo maior de suas sapientes "críticas" o racionalismo moderno traduzido no idealismo alemão: kantiano e hegeliano; e a consequente afirmação da *errância*, da *equivocidade/plurivocidade*, bem como da *pluralidade* de *racionalidades* da "pós-modernidade".

2) Em seguida trataremos da *afirmação* (proposta) de *outra* concepção de racionalidade intrínseca a esta sensibilidade cultural ("pós-moderna"), denominada de *razão sensível*: em busca de um poeta pensante, ou ainda, de um

pensamento pó(i)ético tecido por pensadores como M. Heidegger (o "Heidegger tardio" e seus intérpretes), e sua concepção da *poiésis*. Experiência produtora de uma rica (sapiencial) *experiência de beleza e alegria*.

Passo seguinte, navegaremos pelos mares da vida (afirmando-a), em busca de uma possível resposta que cale ao *coração*, acerca do *sentido da vida*, frente ao (aparente?) completo absurdo da existência. Tendo em vista a acusação feita à "pós-modernidade" de *relativismo radical*, de *niilismo* (vazio de sentido), etc. Ou seja, buscamos afirmar a dimensão de sabedoria da "pós-modernidade" frente ao modelo de racionalidade científica e técnica (instrumental) da modernidade. Mais à frente falaremos da "pós-modernidade" de uma perspectiva filosófica, desde aqueles que consideramos seus principais intérpretes: Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, e Michel Maffesoli.

Concluimos o capítulo tratando da *razão sensível* como uma concepção de *racionalidade pertinente* à cultura e ao *pensamento filosófico "pós-moderno"*. Pensamento *sapiencial*. Pensamento marcado - além da questão do *sensível*, isto é, da vida vivida no concreto do cotidiano, e mesmo no prosaico, visamos o *sensível* e sua vinculação ao *afeto*, ao *corpo*, à vida que precede toda e qualquer formulação conceitual -, pelo tema da *finitude*, e da *diferença*; de um *raciovitalismo*.

2

A crise da Razão Onipotente (e seus fenômenos correlatos)

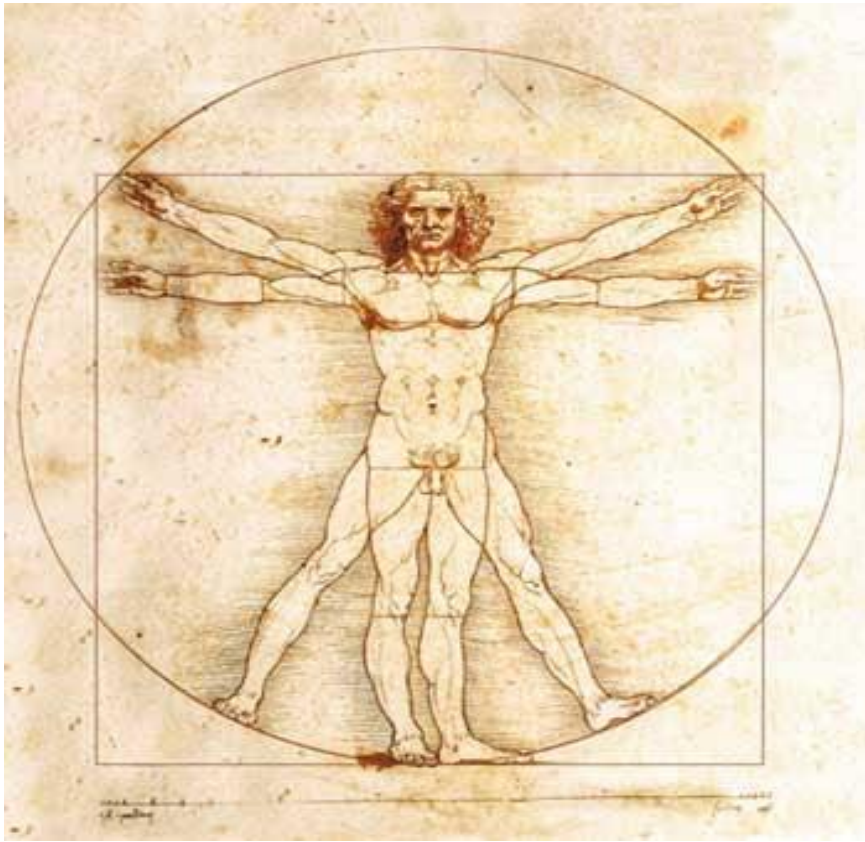


Figura 1: O *Homem vitruviano* de Leonardo da Vinci (1490)

Introdução

O universo medieval-catedral desmoronou. (...) Os cientistas examinaram os céus e o encontraram cheio de estrelas e galáxias maravilhosas – mas nenhum sinal das moradas de Deus. Deus foi despojado de suas mansões nas alturas. Mas, sem o perceber, os homens o trouxeram para a terra e o fizeram morar num outro lugar, com um outro nome. Colocaram-no morando bem dentro da história e lhe deram o nome de Razão. A Razão é o poder divino que, dentro da história, e a despeito dos erros e dos descaminhos dos homens, faz com que ela atinja um final paradisíaco. Como não ser otimista vivendo num universo assim?

Rubem Alves

Dois excessos: excluir a razão, e nada mais admitir do que a razão.

Blaise Pascal

A modernidade trouxe consigo a ascensão da Razão⁹² como *único* caminho para nos acercarmos do real: pela via da *ciência* e da *técnica*. Desde então, a relação dualista entre Sujeito (*res, ego cogitans*) e objeto (*res extensa*) tem deixado sua marca na relação de homens e mulheres com o mundo. A partir desta dinâmica, de viés racionalista (dualista), configurou-se na modernidade uma postura *inaudita*, a saber: a soberania do *Sujeito cognoscente* para com o *objeto* (o "ser humano" e o mundo). Se no realismo clássico a primazia cabia ao Objeto, com o idealismo moderno (e suas diversas matizes), o jogo é invertido.⁹³ Desenvolveu-se, assim,

⁹² A partir de agora, ao longo do texto, faremos uso de "Razão" com maiúscula sempre que nos referirmos ao racionalismo/logocentrismo ocidental, sobretudo aquela presente de modo *sui generis* na racionalidade moderna (de raiz cartesiana).

⁹³ A caminhada da filosofia moderna em direção ao idealismo fora inaugurado por René Descartes ao atribuir centralidade ao *Sujeito* no que diz respeito à representação do real, coroado pelos alemães, isto é, em I. Kant (idealismo transcendental) e G. W. F. Hegel (idealismo do Espírito Absoluto, na sua busca por *identificar* Pensamento e Ser). O ponto de partida é o *Sujeito cognoscente*. Como explicita Marilena Chauí, para o idealismo, se nos colocarmos a questão, "O que é a realidade enquanto objeto ou fenômeno?" O idealismo responde: "É a realidade estruturada pelas idéias produzidas pelo sujeito. **Por isso a metafísica se torna idealista ou um idealismo.** O conhecimento não vem das coisas para a consciência, mas vem das idéias da consciência para as

uma relação dualista, numa perspectiva hierarquizante, invertida: a sublevação do *Sujeito* (e seu conseqüente solipsismo).⁹⁴

A certeza epistemológica cartesiana, centrada no *Cogito*⁹⁵, marcou a construção do conhecimento no Ocidente, sobretudo nos últimos três séculos. Essa dinâmica epistemológica⁹⁶ (e seu *ethos*) imposto pelo *cartesianismo* na alvorada da

coisas." CHAÚÍ, M. **Convite à filosofia**. Op. cit., p. 300. Voltaremos a esta e *outras* questões que, de alguma forma, tangenciam-na.

⁹⁴ Sobre crise que se abateu sobre a Razão (sobretudo na virada do XIX para o XX): Cf. CARGANI, A. **La crise della ragione**. Turim: Einaudi, 1979. Sobre o questionamento radical do pensamento "pós-moderno" ao conceito de subjetividade (do *Sujeito cognoscente soberano*), construída na modernidade (de caráter solipsista), e seus corolários, ver a discussão tecida a partir do final deste capítulo, bem como no decorrer do capítulo 3.

⁹⁵ O dualismo ontológico cartesiano gerou uma visão de mundo: o *mecanicismo*. O dualismo antropológico cartesiano influenciou as mais diversas áreas do saber, sobretudo aquelas que tem no "ser humano" seu objeto de estudo: como é caso da biologia, da medicina, e da neurociência, por exemplo. Cf. DAMÁSIO, A. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das letras, 2007. Cf. também. Id. **O mistério da consciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2000. No início do capítulo 4 veremos mais de perto o tema do *Cogito* (do racionalismo cartesiano e seu dualismo antropológico e epistemológico) na teoria do conhecimento de R. Descartes, marcado pela relação Sujeito-objeto.

⁹⁶ Com o intuito de facilitar o uso de uma terminologia técnica específica (especialmente no campo da filosofia, e seu uso diverso na história da mesma), escolhemos, no decorrer de nosso texto, fazer uso do termo *epistemologia* como sinônimo de *teoria do conhecimento*. O termo *epistemologia* ficou restrito ao campo das ciências positivas e a chamada *teoria do conhecimento* restrita ao "campo" da filosofia, fruto da separação entre filosofia e ciência positiva, sobretudo a partir do positivismo comteano (Augusto Comte). Na verdade, a partir de A. Comte a filosofia é vista como sinônimo de *ciência*, ou melhor, a filosofia é reduzida à *epistemologia* (em sentido positivo). Ou seja, a filosofia existiria *somente* como ciência, em sentido positivo, como *epistemologia*: filosofia da ciência.

No interior desta matriz de pensamento, somente a ciência é verdadeiramente *conhecimento*, é verdadeira *episteme*. Pois para o positivismo a ciência da "totalidade do ser" (ciência fundamental), também chamada de metafísica, não seria, em termos epistemológicos, verdadeiro conhecimento, mas pura especulação sem condições de legitimar-se a partir do mundo fenomênico. Portanto, carente de positividade, sem o caráter (rigor) formal, da metodologia científica, ou seja, sem o rigor metodológico e epistemológico necessário. Por isso o desprestígio da filosofia (não científica) pelo positivismo.

Na verdade, o cientificismo, é o "filho" mais maduro das posturas positivistas em ciência. Estas posturas levaram a filosofia ao ostracismo social e cultural. O filósofo passa a ser encarado como uma figura excêntrica e mesmo desnecessário em termos concretos (pragmáticos). Desde então, este passa a ser encarado com certa "comiseração". O cientista (no século XX), ganha respeitabilidade (vide a postura positivista e neopositivista), credibilidade social, passando a ser encarado como um "guru", por estar supostamente apto para responder acerca das verdades do mundo fenomênico (provadas cientificamente). Assim, na modernidade, a epistemologia (como teoria do conhecimento científico) torna-se uma disciplina independente dando sustentação à *teoria da ciência*. Sobre essa questão diz M. Chauí:

Desde meados do século XIX, como conseqüência da filosofia de Augusto Comte - chamada de positivismo -, foi feita uma separação entre Filosofia e ciências positivas (matemática, física, química, biologia, astronomia, sociologia). As ciências, dizia Comte, estudam a realidade natural, social, psicológica e moral e são propriamente *o conhecimento*. Para ele, a Filosofia seria *apenas* uma reflexão sobre o significado do trabalho científico, isto é, uma análise e uma interpretação dos procedimentos ou das metodologias usadas pelas ciências e uma avaliação dos resultados científicos. CHAÚÍ, M. **Convite à filosofia**. Op. cit., p. 65. Grifo nosso.

*modernidade*⁹⁷ dera seus primeiros sinais de esgotamento, na medida em que se desenvolviam as *ciências do espírito*⁹⁸ (a partir do século XIX, amadurecidas no

Cf. também. KOLAKOWSKI, L. **La filosofía positivista:** ciencia y filosofía. 2ª ed. Madrid: Cátedra, 1988, pp. 64-92. Conferir ainda a ponderação (de cunho sapiencial) em: ALVES, R. **Filosofia da ciência:** introdução ao jogo e suas regras. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2000. O império da ciência começa a dar seus primeiros passos (solidificando-se a partir dos diversos matizes positivistas/neopositivistas no século seguinte: o XX).

Como já havíamos apontado na introdução geral: se a filosofia reflete sobre diversos temas como a *existência*, o *conhecimento*, a *ética*, a *estética*, a *política*, a *religião*, etc., ela não pode ser reduzida a *mais um saber* (positivo) dentre outros. A redução da filosofia à ciência - mais especificamente a partir da problemática da validade da metafísica -, em sentido positivo, foi o resultado da identificação e/ou subordinação daquela à esta, como emerge a partir de Immanuel Kant. Cf. KANT, I. **Crítica da Razão Pura.** 5ª ed. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, pp. 66-67.

Na verdade, até o ápice da modernidade a filosofia ainda englobava tanto o que mais tarde ficaria conhecido como "ciência da natureza" e "ciência do espírito" (ruptura que começa, em termos embrionários, desde o declínio do medievo/"virada copernicana"). Sobre o tema da epistemologia e sua elaboração no interior das "ciências positivas" - especialmente na filosofia da ciência - elaborada no século XX sobre influência do neokantismo, ver: JAPIASSU, H. **Introdução ao pensamento epistemológico.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992, pp. 15-39. ZILLES, U. **Teoria do conhecimento.** 4ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 197-223. Um excelente texto (de caráter introdutório), desde um ponto de vista fenomenológico, elaborado no auge da discussão entre neopositivistas e fenomenólogos encontra-se em: HESSEN, J. **Teoria do conhecimento.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Ora, se a ciência se crê capaz de dizer o real de maneira *unívoca*, portanto assumindo uma postura dogmática, como verdade objetiva (absoluta) e inquestionável (a qual todos devem se submeter), então esta também assume, *mutatis mutandis*, um caráter metafísico (fundacionalista): tornando-se, ironicamente, a "metafísica" por excelência da modernidade (uma forma de fundacionalismo epistemológico). Sobre essa problemática: Cf. CHALMERS, A. F. **O que é ciência afinal?** São Paulo: Brasiliense, 1993. Nesta obra A. F. Chalmers faz um excelente resumo das epistemologias da ciência (filosofia da ciência) no século XX, passando pelos principais teóricos e suas posturas. Ele começa fazendo uma análise do *indutivismo empirista* e do *dedutivismo racionalista* para então seguir em direção ao *falsificacionismo* de Karl Popper, passa pela *teoria dos paradigmas* de Thomas Khun, segue até o *objetivismo racionalista* revisitado de Imre Lakatos, e termina o texto analisando o *anarquismo epistemológico* de Paul Feyerabend. Cf. POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1972; KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas.** 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006; LAKATOS, I. **The methodology of scientific research programs.** Cambridge: Cambridge University Press, 1978; FEYERABEND, P. **Contra o método.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

No fundo, com o passar dos anos, o pragmatismo utilitarista acabaria por "colocar conta a parede" homens e mulheres dedicados a reflexão filosófica, e mesmo aqueles e aquelas dedicados às diversas ciências, que teimavam em não se render à cultura da tecnociência (com motivações exclusivamente pragmáticas, utilitaristas, visando tão somente questões de cunho econômico). Por não aceitarem a postura *cientificista* (reducionista) e por não se deixarem cooptar pelo sistema econômico, muitos cientistas competentes sofreram o ostracismo. Sobre a epistemologia contemporânea (pluralidade epistemológica), passando pelo campo específico das ciências positivas quanto da filosofia (teoria do conhecimento), ver: BACHELARD, G. **A Epistemologia.** Lisboa: Edições 70, 2006.

⁹⁷ A divisão da história em Idades é típica de uma interpretação que separa a história em: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea (de modo estanque). É tradicional identificar o início da Idade Moderna com a queda de Constantinopla em 1453 e o início da Idade Contemporânea com a queda da Bastilha (Revolução Francesa) em 1789. A modernidade está relacionada de alguma maneira com a Idade Moderna, é verdade, mas não se reduz a esta. Segundo alguns pensadores, inclusive, haveria uma "primeira modernidade" (uma "modernidade prematura"), como nomeia Ghislain Lafont, já no auge do logocentrismo grego, como em Platão e Aristóteles, e uma segunda modernidade, ou "modernidade moderna" constituída, em linhas gerais, desde fins do século XV. Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 71-86; LAFONT, G. **História teológica da Igreja**

XX), mas este questionamento se deu sobretudo a partir da construção de um pensamento *radical*⁹⁹. Mais especificamente: a (im)postura racionalista é questionada a partir do pensamento radical (que vai às raízes), operado desde o interior do pensamento filosófico oitocentista, como uma contracultura, ou melhor, como uma "crítica" da cultura moderna (e seu racionalismo intrínseco). A crise da Razão Onipotente é o símbolo maior da falência do projeto da modernidade como *metanarrativa* (como um *projeto de emancipação*).¹⁰⁰

Católica: itinerário e formas da teologia. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 113-124. Voltaremos a esta questão pouco mais à frente.

Para Carlos Palácio o ideário da modernidade tem suas raízes no pensamento logocêntrico grego. Cf. PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo; Loyola, 2001, pp. 60-66. Voltaremos à questão de uma possível concepção de *modernidade*, tratado por estes e outros pensadores ainda neste capítulo.

⁹⁸ As assim chamadas "ciências do espírito" (*Geisteswissenschaften*) surgem num contexto de discussão sobre o estatuto epistemológico da ciência moderna e sua finalidade (teleologia). É o contexto do nascimento da sociologia a partir do positivismo comteano. A intenção era perscrutar a vida do homem não reduzindo-o à "pura natureza", mas como ser social. Esta postura da sociologia nascente, de caráter positivista, guardava a intenção de ser uma ciência rigorosa não-especulativa, atenta tão somente ao fenômeno humano como realidade social. Passível de ser definido a partir de sua relação com o mundo, como ser social. Sobre a história da configuração, classificação e separação das "ciências do espírito" em relação às "ciências da natureza" (positivas), ver: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Op. cit., pp. 140-141.

Por mais que a diferenciação (e a expressão) "ciências do espírito" tenha sido criada por outro pensador, no caso André-Marie Ampère, Wilhelm Dilthey foi o mais importante pensador oitocentista responsável pela diferenciação (e propagação) entre as "ciências da natureza" e as "ciências do espírito", dedicando todo um trabalho ao tema, assegurando assim, à época, a independência desta em relação àquela. Cf. DILTHEY, W. **Introducción a la ciencias del espíritu**. México: Fondo de Cultura Económica, 1994. Traduzida para o português como: **Introdução às ciências humanas**. São Paulo: Forense Universitária, 2010.

Segundo Jean Grondin, a busca de fundamentação das *ciências do espírito* quer fugir ao reducionismo do cientificismo e, por isso:

...deve orientar sua atividade pelo princípio fenomenológico, segundo o qual toda a realidade (ou seja, todos os eventos externos, tanto os objetos como as pessoas) estão sob as condições da consciência. Dilthey chega à conclusão de que somente uma reflexão sobre as bases psicológicas poderá fundamentar a objetividade do conhecimento nas ciências do espírito. GRONDIN, J. **Introducción a la hermenéutica filosófica**. Barcelona: Herder, 2002, p. 130.

Essa postura significou um enorme passo à época na tentativa de "fugir" do positivismo científico, apesar das "críticas" subsequentes vindas especialmente da ontologia-hermenêutica heideggeriana e seus desdobramentos ulteriores.

⁹⁹ Não como uma simples volta ao passado, isto é, como algo *ultra-passado*, senão como o que está diante de nós e assim mesmo não conseguimos enxergar, sobretudo quando nos deixamos cooptar pelo pensamento técnico e científico. Voltaremos a esta questão ao longo de todo o texto. Neste capítulo: Cf. o subtópico 2.2.2.

¹⁰⁰ Cf. FORTE, B. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 13-14. Sobre o "fim da modernidade" como *metanarrativa*: Cf. o subtópico 3.1.1. e 3.1.2 do capítulo 3.

Atualmente, no horizonte da "pós-modernidade"¹⁰¹, experienciamos profundas transformações no que diz respeito à cultura, aos estatutos éticos (tradicional e moderno), à dinâmica social e política, e à valoração dada aos otimismo ideológicos erigidos no seio da modernidade, e que experimentaram seu ápice no século XIX.¹⁰² Dentre os otimismo ideológicos oitocentistas, destacamos: a crença no *progresso indefinido* e no *dogmatismo cientificista*, pautados na onipotência da Razão, sustentados numa visão idealista de "ser humano": aquele do *humanismo-racionalista*. Um projeto de *emancipação*. Neste sentido, a *crise*¹⁰³

¹⁰¹ Sobre a "pós-modernidade" ver o capítulo 3.

¹⁰² Cf. FILHO, D. A. R; FERREIRA, J; ZENHA, C. (org.). **O século XX: o tempo das certezas.** Da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

¹⁰³ Usamos o termo *crise* tal como o compreende Leonardo Boff. *Crisis* (crisol) como momento oportuno. Como possibilidade de *acrisolar*, transformar, "purificar", etc. Para L. Boff "crise":

...liga-se etimologicamente a palavra de origem sânscrita *kri* ou *kir* e significa "desembaraçar" (*scatter, scattering*), "purificar" (*pouring out*), "limpar". (...) O português conservou ainda as palavras *acrisolar* e *crisol* que guardam a nítida reminiscência de sua origem sânscrita. Crise designa o processo de purificação do cerne; o histórico acidental, o que assumiu indevidamente o papel principal, é relegado a sua função secundária, porém legítima como secundária e derivada. (...) Crise significa ainda em grego (*krisis, krinein*) a decisão num juízo. (...) O médico examina os sintomas, conjuga os vários elementos, sonda, pesa, sopesa e de repente atina com a doença. Ou quando o doente superou o "ponto crítico", deu-se uma decisão e se restabelece. (...) Toda situação de crise, para ser superada, exige uma decisão. Esta marca a trilha nova, e uma direção diferente. Por isso a crise é prenhe de vitalidade criadora; não é sintoma de uma catástrofe iminente, mas é o "momento crítico" em que a pessoa se questiona radicalmente a si mesmo seu destino, o mundo cultural que a cerca e é convocada não a opinar sobre algo, mas a decidir sobre algo. BOFF, L. **Crise: oportunidade de crescimento.** Campinas: Verus, 2002, pp. 23-24.

"Crise" aqui, portanto, aponta para a possibilidade de um (re)encaminhamento exigindo um momento e um movimento "crísico", isto é, exercitar o *discernimento* (de cunho sapiencial). Abrindo espaço para uma guinada, uma inflexão, uma reviravolta. Por isso, todo momento de crise é de "resultado" imprevisível, onde o improvável, o imponderável *pode* emergir. Diz Fritjof Capra:

Os chineses, que sempre tiveram uma visão inteiramente dinâmica do mundo e uma percepção aguda da história, parecem estar bem cientes dessa profunda conexão entre crise e mudança. O termo que eles usam para "crise", *wei-ji*, é composto dos caracteres: "perigo" e "oportunidade". CAPRA, F. **O ponto de mutação.** Op. cit., p. 24.

Para Edgar Morin:

A crise se manifesta não somente como fratura no interior do *continuum*, perturbação num sistema até então aparentemente estável, mas também como crescimento das eventualidades, isto é, das incertezas. Ela se manifesta pela manifestação das complementaridades em antagonismos, pelo aumento rápido das transgressões em tendências, pela aceleração do progresso desestruturante/desintegrante (*feedback* positivo), pela ruptura das regulações, pela deflagração de processos incontrolados tendendo a autoamplificar-se por si mesmos ou a chocar-se violentamente com outros processos igualmente antagonicos e incontrolados. MORIN, E. **Para onde vai o mundo?** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 23.

da Razão é (igualmente) a crise de uma determinada visão de mundo e do "ser humano" (e vice-versa), o declínio de uma cultura até então hegemônica.

2.1 Crise do humanismo-racionalista moderno

Em pleno século XIX, portanto no ápice do otimismo (racionalista-positivista), operou-se uma profunda *inflexão* filosófica. A mentalidade moderna foi *questionada* desde sua base, a saber: o *humanismo-racionalista*¹⁰⁴. Alguns pensadores (de "inspiração profética") denunciaram as aporias do projeto da modernidade, seu *descaminho* fundamental, como que vislumbrando as futuras barbáries perpetradas no Ocidente, fruto da (im)postura do humanismo-racionalista, do *antropocentrismo*.¹⁰⁵ Friedrich Nietzsche, por exemplo, ataca a

Por isso, devido as incertezas, não podemos descartar outra possibilidade: crise pode (também) significar o ponto auge (cume) de um processo, e que pode desembocar tanto numa "melhoria" quanto no declínio, no fim de um processo. Por exemplo: Fulano está com uma crise renal aguda. Esta crise pode redundar numa melhoria ("saída da crise") ou ainda redundar na falência dos rins podendo, inclusive, levar a morte do paciente.

¹⁰⁴ Quando aqui dizemos *humanismo*, o dizemos sempre em conexão a uma posição presente no humanismo na infância da modernidade, de índole racionalista. Pois isso o designamos (qualificamos) aqui de *humanismo-racionalista*, e que diz respeito ao:

Reconhecimento da *totalidade* do homem como ser formado de alma e corpo e destinado a viver no mundo e a dominá-lo. O *curriculum* de estudos medieval era elaborado para um anjo ou uma alma desencarnada. O Humanismo reivindica para o homem o valor do prazer (Raimondi, Filelfo, Valia); afirma a importância do estudo das leis, da medicina e da ética contra a metafísica (Salutati, Bruní, Valia); nega a superioridade da vida contemplativa sobre a vida ativa (Valia); exalta a dignidade e a liberdade do homem, *reconhece seu lugar central na natureza e o seu destino de dominador desta* (Manetti, Pico della Mirandola, Ficino). (...) Pode-se dizer que, com esse sentido, o Humanismo é toda filosofia que tome o homem como "medida das coisas", segundo antigas palavras de Protágoras. (...) Foi com o mesmo sentido que Heidegger entendeu o Humanismo, mas para rejeitá-lo; viu nele a tendência filosófica a tomar *o homem como medida do ser*, e a subordinar o ser ao homem, em vez de subordinar, como deveria, o homem ao ser, e a ver no homem apenas "o pastor do ser". ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 519. Grifo nosso.

Voltaremos a esta questão mais à frente, sobretudo no que diz respeito à perspectiva heideggeriana acerca do *humanismo*.

¹⁰⁵ O projeto do humanismo renascentista, com raízes nos *artins* medievais do século XIII, sobre os infinitos potenciais do "Homem", tão enfatizado no renascimento, têm como ícones, autores como Giovanni Pico Della Mirandola e seu *Discurso sobre a dignidade do homem* (*De hominis dignitate oratio*). Cf. MIRANDOLA, G. P. D. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2006. Sobre este personagem crucial na configuração do espírito humanista, conferir: DE LUBAC, H. **Pic de la Mirandole**. Paris: Aubier, 1974. Cf. ainda. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 2: do humanismo à Kant. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1990, pp. 77-83 (versão em 3 volumes).

Esta postura prepara o terreno no qual o "ser humano" moderno se coloca diante do mundo como artífice e protagonista da História, isto é, a centralidade do "ser humano", afirma-se emancipado das tutelas religiosas (de caráter heterônomo/teocêntrico), próprio do mundo medieval. Agora, não mais o mundo do *Cosmos*, da *Natureza-Phisis* (cosmocentrismo antigo), não mais o mundo do *Deus-Sumum Bonum* (teocentrismo medieval) está no centro, mas o mundo do "Homem", da

Razão-Cogito, da Ciência-Epistême, da Técnica-Thecné, isto é, o mundo da Cultura, da Cultura Moderna (antropocentrismo-humanista tecnocientífico).

Ora, se até a saída (passagem) do *mito* para o *logos* – saída tão discutida entre os historiadores do mundo grego – o homem se via imerso, "entregue" ao *Destino*, pertencente ao *Cosmos*, a "primeira ilustração" da razão clássica (científica, metafísica), já aponta para uma tentativa do filósofo grego, de emancipar-se do drama do *Destino*. E, finalmente, deslocar-se de seu antigo *topos* na economia do *Cosmos*, próprio da visão mítica e trágica dos "velhos helenos", como dizia F. Nietzsche. Cf. NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Lisboa: Edições 70, 2009.

O *logocentrismo* grego entra em cena como protagonista. A razão clássica reificada no mundo medieval pela retomada do *logos* aristotélico, mais tarde na modernidade sofrerá uma inflexão, alavancado pelo humanismo-racionalista, completada (formalizada) pelo Sujeito cartesiano (*Cogito*). Essa antiga tentação de tudo explicar, gerir e organizar pela via da razão configura o grande projeto da modernidade. Finalmente, o sonho do "humanismo antigo" é retomado tornando-se um *ethos*: o *ethos* por excelência da "modernidade moderna" (como diz Henrique Cláudio de Lima Vaz).

O "homem" (*antropos*, no caso homem e mulher), torna-se verdadeiramente *o centro de todas as coisas*. Contudo, é necessário fazer uma observação, a saber: a diferença entre o que Lima Vaz chama de "primeira modernidade" e a "modernidade moderna", que no pensamento filosófico grego, desde o *logos* socrático-platônico, passando pela metafísica aristotélica (ápice do discurso metafísico), o tema do Divino (*Théos*) era o centro irradiador de sentido do pensamento filosófico.

Ou seja, tínhamos uma espécie de *logocentrismo teocentrado*, ou seja, centrado no amor à verdade de Deus, ou melhor, da Divindade (impessoal), contrastante com o *cosmocentrismo naturalista* dos pré-socráticos (os primeiros à perscrutar a *physis*). Sendo assim, a filosofia primeira (metafísica) era, em última análise, uma filosofia teológica. Um determinado tipo de filosofia teológica que assume em seu estatuto epistemológico a antiga religião grega como *teologia*. Como diz Lima Vaz: "A intenção de levar a cabo essa tarefa é patente, por exemplo, na utilização do mito por Platão e na importância da legislação religiosa nas Leis. Ela atravessa toda a tradição do alegorismo filosófico na Antiguidade, que culmina no neoplatonismo." LIMA VAZ, H. C. de. **Religião e modernidade filosófica**. In: BINGEMER, M. C. L. (org.). **O impacto da modernidade sobre a religião**. São Paulo: Loyola, 1992, p. 92.

Já na "modernidade moderna" emerge uma radical virada na maneira do "ser humano" pensar: pontualmente a partir do *cartesianismo*. Uma nova visão de mundo e de "ser humano" é instaurada à reboque da "virada copernicana", símbolo maior dessa transformação sofrida pela civilização ocidental - como já havíamos apontado na introdução geral. H. C. de Lima Vaz faz a diferenciação. Vale à pena citar. Ele diz:

Lembre-mos, com efeito, de que nas modernidades da razão clássica o privilégio *atual* do ato de filosofar estabelece a sua relação com o tempo suprimindo-o na transcendência de um fundamento transtemporal, objeto supremo da *theoria* ou da contemplação do filósofo. A identificação desse fundamento com o divino (*theïon*) ou com Deus (*théos*) permite coroar a filosofia com uma teologia racional e integrar assim, de alguma maneira, a religião na modernidade da razão. A relação da filosofia com o tempo inaugura, a partir de Descartes, um tipo de modernidade até então inédito na nossa "civilização filosófica" ao operar uma imanentização, no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a esse mesmo ato seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato – ou a estrutura do Eu penso (*Cogito*) como princípio do discurso filosófico – evoca para si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo – anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel – no agora privilegiado do saber filosófico. O esquema *ontoteológico* da metafísica clássica, que tornou possível a convivência da religião com a modernidade filosófica, sofre, portanto, a partir do projeto cartesiano de um novo programa para a filosofia, uma rearticulação profunda. Na verdade, ele é arrastado no movimento daquela "revolução copernicana" que será elevada a termo por Kant e que o transformará em esquema *onto-antropológico*. Ibid., pp. 93-94.

Sobre a diferenciação que o pensador mineiro faz entre a "primeira modernidade" (grega) - desde a ascensão do pensamento filosófico forte (logocêntrico), em detrimento do mito – e o que ele denomina de "modernidade moderna", ver: LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia I. Problemas de Fronteira**. Op. cit., pp. 71-86. Como assevera Jürgen Moltmann nesta parte do texto, a pergunta central da filosofia teológica da "modernidade" grega era: *o que é o Divino?*

"golpes de martelo" a reificação da Razão operada pela modernidade (sustentada pela lógica do *humanismo-racionalista*¹⁰⁶). O que parecia um avanço, uma

Nunca: *quem é Deus?* Uma síntese da tematização do divino como *substância suprema*, encontra-se em: MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., pp. 25-27. Voltaremos a esta questão no quinto e último capítulo.

Mas, não obstante considerarmos pertinentes as diversas "críticas" ao otimismo humanista (renascentista), o foco dessa primeira parte de nossa pesquisa está na reviravolta promovida pelo racionalismo solipsista moderno de corte cartesiano (da subjetividade moderna), herdeiro do humanismo filosófico, sua concentração antropológica (antropocentrismo).

Ou seja, nossa pauta está na aurora da modernidade racionalista e seu fundacionalismo epistemológico erigido a partir do século XVII, o século de R. Descartes. No capítulo 4 voltaremos a dar atenção ao tema da "crítica" anti-humanista (racionalista), especialmente no pensamento pascaliano. Com relação ao lugar do Homem (humanismo) no Renascimento, ver: CASSIRER, E. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento**. São Paulo: Martins Fontes, 2001; CASSIRER, E.; KRISTELLER, P. O. & RANDALL Jr., J. H. **The Renaissance Philosophy of Man**. Chicago: The University of Chicago Press, 1956; MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., pp. 143-148. Uma "crítica" ácida a este tipo de "humanismo" encontra-se em: PONDÉ, L. F. **Do humanismo ridículo**. In: **Do Pensamento no Deserto: ensaios de Filosofia, Teologia e Literatura**. São Paulo: EDUSP, 2005, pp. 89-108; PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente: comentários de antropologia pascaliana**. São Paulo: EDUSP, 2002, pp. 255-265. Cf. também. FAYE, E. **Philosophie et perfection de l'homme**. Paris, J. Vrin, 1998; GOUHIER, H. **L'anti-humanisme au XVII siècle**. Paris: J. Vrin, 1987; DE LUBAC, H. **Le Drame de l'humanisme athée**. Paris: Cerf, 2010. A "crítica" que consideramos pertinente ao humanismo diz respeito não àquele humanismo renascentista da erudição, marcado pelo retorno às fontes greco-romanas, mas a outro tipo de humanismo (que aqui denominamos de *humanismo-racionalista*):

...que afirmará uma potencialidade infinita de autoconstrução autônoma da natureza humana. Esse humanismo é mais filosófico (...) Seria importante também esclarecer que criticar esse humanismo em nada implica a defesa de um "sadismo antropofágico" como esse mesmo humanismo pode supor, *devida a sua reduzida capacidade de autocrítica*, mas simplesmente buscar iluminar as aporias que tal "escola" filosófica coloca ao pensamento, tornando o acesso à empiria em antropologia filosófica ou moral inviável. O humanismo é uma forma de "idealismo" degradado. PONDÉ, L. F. **Epístola à Platão – Formação e Teologia**. In: **Do Pensamento no Deserto**. Op. cit., p. 114. Grifo nosso.

Nosso intuito aqui, portanto, é questionar um *determinado tipo de humanismo* (antropocêntrico) e seu viés racionalista (sua *patologia fontal*) e seus corolários: o individualismo-liberal, o cientificismo, o tecnicismo, etc. Pois esse humanismo racionalista (antropocêntrico) opera um radical *reducionismo antropológico*. Não negamos, portanto, a importância da reviravolta científica (tendo como símbolo maior a chamada "virada copernicana") e cultural do renascimento, tais como o classicismo, depois com o maneirismo já presente no século XVI, etc., e sua necessária emancipação da tutela religiosa, do monopólio do saber por parte da Igreja (ruptura com a mentalidade de cristandade). Cf. VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII**. São Paulo: Edusc, 2001, pp. 177-188.

A crise do *humanismo* ("morte do homem") está atrelado à crise do *teísmo* ("morte de Deus"), desde o anúncio nietzschiano. Com a morte de uma "visão de Deus" (aquela da metafísica) entra em colapso uma determinada visão de "homem" (antropocêntrica). Ambas puras abstrações universalizantes. O que nos interpela a rever, repensar nossa "visão de mundo", mais especificamente nossa "visão de Deus" e do "homem" (homem e mulher). O humanismo-racionalista é um *antropocentrismo*, mas este tipo de humanismo (abstrato) entrou em colapso. Como entra em colapso o *Sujeito representante* (a representação). Cf. RICOEUR, P. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 41-74. Sujeito representante fundamentado a partir de R. Descartes, depois retomado por I. Kant e Fichte (pelas filosofias transcendentais) que fazem do *Eu reflexivo* "a pedra angular de toda filosofia teórica". Ibid., 106.

¹⁰⁶ A "crítica" ao humanismo-racionalista diz respeito, antes de tudo, à uma visão reducionista acerca do *humanum*, sua busca por representá-lo em termos universais e abstrato. O que não significa optar por uma visão irracionalista acerca do "ser humano" e do mundo. Rejeitar o dogma

evolução na escalada do Homem em direção à realização de seus plenos potenciais, afirmando-se como senhor de seu mundo, com o passar dos anos revela outra realidade, pois:

...as teorias do Homem em geral, assim como as que postulam a Perfeição, conduzem a um impasse. Disto dá testemunho um sentimento difuso de crise, assim como a saturação dos "grandes relatos de referência". O totalitarismo economicista, o da economia da salvação individual ou ainda do absolutismo econômico levam, de fato, a uma autêntica alienação: o Homem e os valores universais de que seria protagonista tornam o homem plural do cotidiano estranho a si mesmo. Daí a desumanização galopante que já não pode ser mascarada nem mesmo pelos patéticos apelos ao humanismo, que ressoam como ociosas encantações.¹⁰⁷

Destacamos - fora alguns filósofos "românticos"¹⁰⁸ e "pessimistas", tal como Artur Schopenhauer (1788-1860)¹⁰⁹ - dois dos mais importantes pensadores oitocentistas, radicalmente *assistemáticos*: "críticos" ferrenhos da filosofia racionalista moderna e da própria concepção de filosofia como *Sistema* (comum à grande tradição). Apesar de seguirem vias distintas, ambos teceram seus

humanista-racionalista não significa, tampouco, optar pela desumanidade, pelo inumano, mas pensá-lo noutras perspectivas enriquecedoras e não-reducionista. Como diz M. Heidegger:

...as interpretações humanísticas do homem como animal rationale, como "pessoa", como ser espiritual-anímico-corporal, não são declaradas falsas, nem rejeitadas. Ao contrário, o único pensamento que se quer impor é que as mais altas determinações humanísticas das essência do homem ainda não experimentaram a dignidade propriamente dita do homem. Nesta medida, o pensar em Ser e tempo é contra o humanismo. HEIDEGGER, M. "**Sobre o 'humanismo'.**" Op. cit., pp. 355-356.

¹⁰⁷ MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida.** Op. cit., p. 35.

¹⁰⁸ A rejeição, a "crítica", na verdade, começa já no Romantismo, que fora um movimento influente no tecido cultural do Ocidente desde o final do século XVIII, início do XIX, com grande carga filosófica (vide filósofos como A. Schopenhauer). O Romantismo foi não somente um importante movimento artístico-literário (cultural), extremamente influente, mas igualmente uma:

...doutrina filosófica distinta do movimento artístico-literário, que, do final do século XVIII até metade do século XIX em reação contra o racionalismo da filosofia das Luzes, pôe-se a depreciar os valores racionais e a enaltecer a imaginação, a intuição, a espontaneidade e a paixão. (...) o romantismo filosófico, representado, sobretudo, na Alemanha, por Fichte, Schlegel, Schelling, passou a ser considerado como um recurso nos momentos de crise do racionalismo. MARCONDES, D. & JAPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia.** Op. cit., p. 242.

Cf. também. ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.** 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. 860-862; REALE, G & ATISERI, D. **História da filosofia. Vol. 5:** do Romantismo ao emperiocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 3-94.

¹⁰⁹ Arthur Schopenhauer ataca diretamente os dois grandes representantes do idealismo alemão de sua época: I. Kant e, sobretudo, G. W. F. Hegel. Cf. especialmente. SCHOPENHAUER, A. **Crítica da filosofia kantiana.** (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1988; Id. **O mundo como vontade e como representação.** São Paulo: Editora UNESP, 2005; Id. **Esboço de história da teoria do ideal e do real.** 2ª ed. Coimbra: Atlântida, 1966; Id. **Sobre a filosofia universitária.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

questionamentos a partir de um *pathos* (de raiz *trágica*), a saber: Søren Aabye Kierkegaard (1813-1855) e Friedrich Wilhelm Nietzsche (1844-1900). Como explicita Danilo Marcondes, tocando no *x* da questão:

No desenvolvimento da discussão filosófica ao longo do século XIX encontramos como um dos seus principais eixos *um movimento de ruptura com a tradição racionalista moderna inaugurada pela filosofia cartesiana e que tem seu ponto culminante nos sistemas de Kant e Hegel. A centralidade da razão, a valorização do conhecimento, a ênfase na problemática do método e da fundamentação da ciência, o recurso à lógica, a preocupação com a crítica vão ser considerados por muitos desses filósofos do século XIX fatores limitadores e mesmo aprisionantes, não dando conta da totalidade da experiência humana e não sendo a melhor forma de entender a relação do homem com o real e de considerar o desenvolvimento da sociedade e da cultura.*¹¹⁰

¹¹⁰ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 242. Grifo nosso. Ou como diz M. Maffesoli:

Portanto, no auge do otimismo dramático, podemos ver, já no século XIX, pensadores da vida que mostram em quê 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, M. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003. p. 142.

Com respeito à postura racionalista moderna, diz ainda Hilton Japiassú: "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." JAPIASSÚ, H. **Nem tudo é relativo: a questão da verdade**. São Paulo: Letras & Letras, 2001, p. 20. Grifo nosso. Essa *univocidade* da Razão esclarecida e seu consequente cientificismo é uma das principais marcas da cultura ocidental moderna (como veremos mais de perto ainda neste capítulo). Uma importante observação deve ser feita: Nosso intuito aqui é apontar a "crítica" radical desses dois gigantes da filosofia oitocentista à Razão. Por conta disso, não nos detemos nos pormenores da problemática religiosa (da "crítica" à *religião em si* e, sobretudo, às Instituições Religiosas) presente (de diferentes maneiras) nesses dois pensadores (K. Kierkegaard e F. Nietzsche).

Todavia, na história complexa do pensamento ocidental, foi necessário "esperar" pela emergência de um pensamento radicalmente *diferente* (como o *impensado* na tradição filosófica ocidental). Tal como emerge a partir das discussões tecidas no interior da filosofia continental (vide M. Heidegger), desde o primeiro quartel do século XX, para que o tema da *intersubjetividade*, da *alteridade* (vide Emmanuel Lévinas) fosse acolhido e amplamente trabalhado. Possibilitando uma radical "superação" do solipsismo teórico e prático no horizonte da contemporaneidade. É nesse contexto que se insere o pensamento "pós-moderno". Por isso, pensadores "pós-modernos" como Gianni Vattimo colocam F. Nietzsche e M. Heidegger como pensadores fontais, nos quais as *interpretações do real* se dão sempre *mediados* em termos histórico-culturais e linguísticos. Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007, pp. V-XX (toda a introdução do livro está em numeral romano); VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., pp. 65-67. Sobre a importância (centralidade) de S. Kierkegaard e F. Nietzsche para compreender boa parte do pensamento contemporâneo, ver especialmente o tópico *Origin of the contemporary philosophic situation (the historical meaning of Kierkegaard and Nietzsche)* em: JASPERS, K. **Reason and Existenz: five lectures**. New York: Noonday Press, 1957, pp. 19-50. O pensamento contemporâneo é devedor das intuições fundamentais de S. Kierkegaard e F. Nietzsche. Ver ainda a discussão acerca da "pós-modernidade" no capítulo 3.

2.1.1 A "crítica" kierkegaardiana ao racionalismo moderno

O dinamarquês S. Kierkegaard concentra sua "crítica" ao racionalismo traduzido na dialética (otimista-progressista), presente no ápice do idealismo alemão: um modo de pensar exemplarmente representado pela filosofia de Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831). Surgiu, naquele momento, toda uma constelação de pensadores germânicos: como Ludwig Feuerbach (1804-1872) e sua crítica contundente ao cristianismo como podemos observar, por exemplo, em seu texto mais conhecido: *A Essência do cristianismo*¹¹¹.

Em seguida, surgem as "críticas" de Karl Marx (1818-1883) - e sua inversão da dialética hegeliana, aquela do *materialismo histórico* -, como podemos observar já em seu primeiro momento crítico, no que diz respeito ao pensamento hegeliano: em textos seminais, como os *Manuscritos econômico-filosóficos*; e depois em *A ideologia alemã*¹¹² (a partir do qual irrompe um definitivo afastamento da chamada "esquerda hegeliana"). Já neste primeiro texto emergem algumas de suas intuições fundamentais, que mais tarde seriam aprofundadas e retrabalhadas; a crítica ao hegelianismo se intensifica com os "hegelianos de esquerda" (da filosofia alemã oitocentista).¹¹³

No entanto, houveram outros pensadores, não-germânicos, como fora o caso de S. Kierkegaard, enfrentando certas questões que G. W. F. Hegel não havia considerado. Das migalhas deixadas pelo caminho do poderoso sistema hegeliano é que S. Kierkegaard vai se alimentar para tecer sua "crítica" ácida à programática do filósofo de Berlim, tal é o caso do: *Migalhas Filosóficas*¹¹⁴.

¹¹¹ Cf. FAUERBACH, L. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2007.

¹¹² Os *Manuscritos*, original de 1844 (mas publicado somente em 1932), e *A ideologia alemã*, originalmente escrito, provavelmente, entre 1844-1845, mas igualmente publicado em 1932: Cf. MARX, K. **Manuscritos Econômico-Filosóficos**. São Paulo: Boitempo, 2004; MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã**. São Paulo: Ciências Humanas, 1979. Cf. KONDER, L. **Em torno a Marx**. São Paulo: Boitempo, 2010, pp. 36-38. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 5: do Romantismo ao emperiocriticismo**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 153-156. K. Marx destoa dos pensadores da chamada "esquerda hegeliana" (sendo um ferrenho crítico destes), construindo seu próprio caminho. Cf. *Ibid.*, pp. 173-174. Cf. ainda. MARX, K. **Karl Marx**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2005, pp. 5-12.

¹¹³ Cf. LÖWITZ, K. **De Hegel à Nietzsche**. Paris: Gallimard, 1969.

¹¹⁴ Para o filósofo dinamarquês, de R. Descartes até G. W. F. Hegel o "ser humano" (homens e mulheres) fora visto numa perspectiva puramente abstrata (num viés universalizante), fruto de uma excessiva racionalização do real (incluído nessa dinâmica o tal "Homem"), característico do

A famosa proposição (axioma) de G. W. F. Hegel, "o que é racional é real e o que é real é racional"¹¹⁵ - que tão bem sintetiza o substrato do *idealismo* hegeliano e

pensamento moderno. Cf. KIERKEGAARD, S. **Migalhas Filosóficas**. Lisboa: Relógio D'água, 2012.

¹¹⁵ Conforme aparece num de seus principais textos da maturidade, no *Princípios de Filosofia do Direito* (de 1818) que segue a lógica configurada desde a *Ciência da Lógica*. Na verdade, sua reverência ao idealismo platônico (às Ideias) revela parte de sua pretensão ao elaborar sua filosofia da Ideia (visando o Conceito, a pretensão ao saber Absoluto, no qual *Pensamento* e *Ser* de identificam absolutamente), como podemos vislumbrar no trecho que aqui reproduzimos:

No entanto, mostrou Platão o grande espírito que era pois, precisamente, o princípio em volta do qual gira tudo o que há de decisivo na sua ideia é o princípio em volta do qual gira toda a revolução mundial que então se preparava:

O que é racional é real e o que é real é racional

Esta é a convicção de toda a consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural. Quando a reflexão, o sentimento e em geral a consciência subjetiva de qualquer modo consideram o presente como vão, o ultrapassam e querem saber mais, caem no vazio e, porque só no presente têm realidade, eles mesmos são esse vazio. Quanto ao ponto de vista inverso, o daqueles para quem a Ideia só vale no sentido restrito de representação da opinião, a esses opõe a filosofia mais verídica, de que só a Ideia, e nada mais, é real, então do que se trata é de reconhecer na aparência do temporal e do transitório a substância que é imanente e o eterno que é presente. Com efeito, o racional, que é sinônimo da Ideia, adquire ao entrar com a sua realidade na existência exterior, uma riqueza infinita de formas, de aparências e de manifestações, envolve-se com as sementes, num caroço onde a consciência primeiro se abriga, mas que o conceito acaba por penetrar para surpreender a pulsação interna e senti-la bater debaixo da aparência exterior. HEGEL, G. W. F. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997, pp. XXXV-XXXVI (no prefácio as páginas estão em numeral romano).

Sobre esta proposição fundamental do pensamento hegeliano, comenta Christian Iber:

O que é racional é efetivo. O pensamento produz a identidade com seu objeto. O pensamento contém idealmente o que a coisa real é. Esta identidade entre pensamento e realidade efetiva é uma realização do sujeito que conhece. Ele se apropria cognitivamente da realidade efetiva. O sujeito se põe como conhecedor em relação ao mundo e produz, em pensamentos, a identidade com o mesmo. A segunda parte da citação afirma que a realidade efetiva seria de natureza espiritual. O pensamento e a razão têm seu domínio na efetividade; eles seriam o motor da efetividade. Isto não é idêntico à primeira afirmação. A primeira afirmação reza: pela ciência, pelo pensamento objetivo, conhece-se a essência da realidade efetiva. A segunda afirmação significa: o pensamento reina objetivamente na realidade efetiva. Hegel identifica equivocadamente ambas as afirmações. IBER, C. **A Filosofia fundamental de Hegel**: a Ciência da Lógica. A justificação do mundo como racional. (Lição 13). In: IBER, C. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea**: orientação sobre seus métodos. (Série Filosofia - 216). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012, p. 126.

Pouco mais à frente o pensador de Berlim assevera - reafirmando do que trata verdadeiramente a filosofia: "A missão da filosofia está em conceber o que é, porque o que é é a razão." *Ibid.*, p. XXXVII. Para G. W. F. Hegel, portanto:

...o empreendimento só tem sentido se o Ser, mesmo que não se conheça, que não seja conhecido como tal, já é Razão. Na concepção metafisicamente revolucionária de Hegel, as oposições entre o Absoluto e o Sujeito, o Ser e a Razão, a *derivada* do Pensamento e do Discurso anulam-se. O Absoluto é Sujeito, o Ser é Razão, o Pensamento é Discurso. CHÂTELET, F. **Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995, p. 165. Grifos do autor.

aponta para sua verdadeira filiação espiritual, apesar de sua luta por superá-lo, supressumindo-o (falamos de Platão), é peremptoriamente rejeitada pelo pensador dinamarquês). Para S. Kierkegaard, o real é (*também*) em parte *irracionalizável*. Neste sentido, a vida é *irreconciliável* pela Razão (portanto, não é possível dar um Sentido derradeiro, *racionalmente fundamentado*, frente absurdo da *existência*¹¹⁶).¹¹⁷

Não cabe aqui dado o escopo e intenção da tese, sequer uma tentativa de exposição das linhas mestras do ingente pensamento do filho mais célebre de Stuttgart. Mas tão somente apontar para sua intencionalidade básica no que diz respeito à sua visão sobre as possibilidades ilimitadas da Razão, da real possibilidade de construir um Saber Absoluto (e, assim, elaborar um Sistema que desse conta de tal crença). No entanto, para quem deseja aprofundar-se nos meandros, no labirinto de tal pensamento, é mister, antes estar (bem) disposto e ter a mínima consciência de que esta não é tarefa das mais fáceis. Precisa levar em consideração, em primeiro lugar, as dificuldades inerentes à própria escrita do pensador, que, por si só, já foi (e é) motivo para estudos, sobretudo por parte daqueles e daquelas que apreciam seu pensamento (sobre esta questão ver o capítulo, *Hegel e sua linguagem* em: INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Jorge Zahar Ed., 1997, pp. 17-30). No que tange ao "método", desenvolvido e empregado por G. W. F. Hegel, é preciso estar atento para a seguinte questão:

Os textos escritos durante os anos de Iena mostram que a definição da forma final e do correto significado do método não resultaram de um processo simples, e que aquilo que possa surgir eventualmente como um perfil relativamente coerente de processos e resultados teve de atravessar diversos momentos de desenvolvimento, explicitação e esboços prévios, que nos aparecem por vezes como hesitantes ou até mesmo confusos. Deverá poder compreender-se assim, por outro lado, que foi o encaixe das diversas peças metodológicas no seu lugar conceptualmente adequado que permitiu a Hegel a elaboração de um sistema exposto em formas completas como as da *Ciência da Lógica* de 1812-1816 ou da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, que poderá ser encarada em parte como simples esboço e sumário, em parte como uma exposição diferente do sistema. FERRER, D. **Método e forma da exposição na Ciência da Lógica de Hegel**. In: **Contradictio**. Vol. 2. Nº 2, 2009, p. 19.

No entanto, o pensador idealista deveria fundamentar, em termos científicos, o empreendimento filosófico (típico do pensamento oitocentista), suas possibilidades enquanto Sistema (sua Metafísica onto-lógica). Mas, para isso, G. W. F. Hegel sabia que:

A cientificidade da filosofia tem duas condições centrais. Por um lado, o seu caráter metódico, assegurado pela dialética, por outro, o fato de constituir um sistema. O método não pode, por conseguinte, ser isolado do desenvolvimento sistemático da filosofia, e a ligação conceptual estreita entre os dois é, do mesmo modo, um dos pontos capitais que permitem o desenvolvimento da filosofia especulativa como *Ciência da Lógica*. Assim, se é verdade que o método se apresenta como definição de máxima generalidade para a cientificidade de qualquer procedimento, com o mesmo nível de generalidade, contudo, pode encontrar-se a forma sistemática da filosofia. FERRER, D. **Método e forma da exposição na Ciência da Lógica de Hegel**, pp. 22-23.

Richard Dien Winfield descreve seis "general features" que caracterizam o desenvolvimento do método hegeliano, a saber: 1) unidade de forma e contido; 2) autodesenvolvimento; 3) negação determinada; 4) circularidade; 5) analiticidade e sinteticidade simultâneas; 6) o método é resultado final do desenvolvimento. Cf. WINFIELD, R. D. **From Concept to Objectivity**. Thinking Through Hegel's Subjective Logic. Aldershot, UK: Ashgate, 2006, p. 20.

¹¹⁶ É bem conhecida a tese segunda a qual S. Kierkegaard seria o precursor ("pai") do existencialismo. Cf. MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 247 Para José Ferrater Mora, em S. Kierkegaard:

...a existência é antes demais o existente, o existente humano. Trata-se daquele cujo ser consiste na subjectividade, isto é, na pura liberdade de eleição. Não pode falar-se, por conseguinte, da essência da existência; nem sequer se pode falar de *a* existência: deve falar-se unicamente de "este existente" ou "aquele existente", cuja verdade é a subjectividade Kierkegaard, existir significa tomar uma "decisão última" relativamente à absoluta transcendência divina. Essa decisão determina "o momento" que não é nem a mera fluência do "tempo universal" nem tão pouco uma participação qualquer no mundo inteligível eterno. Por isso a *filosofia não é especulação, é decisão*; não é descrição de essências, *é afirmação de existências*. Há em Kierkegaard um "primado da existência" e em termos tradicionais um "primado da existência sobre a essência" tal como em muitos autores contemporâneos, como Nietzsche, Dilthey, Bergson, Sartre e até, em certo sentido, Heidegger, embora todos partam de supostos diferentes. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978, p. 100. Grifo nosso.

Por isso, o ponto de partida para falar da ex-istência (como fez S. Kierkegaard), é mister, antes, não negar que a mesma "é dor, angústia, inquietação e instabilidade porque o para-si, sendo originariamente não o que é, mas o que lhe falta ser, transcende-se constantemente na direção do ser como totalidade, sem nunca alcançá-lo". LEOPOLDO E SILVA, F. **Ética e literatura em Sartre**: ensaios introdutórios. São Paulo: FEU, 2004, p. 178. Foi o conhecido filósofo francês, Jean-Paul Sartre quem cunhou tal expressão, mas não só, ele também fez questão de "separar" os existencialistas em diferentes tipos:

No entanto, pode definir-se facilmente. O que torna o caso complicado é que há duas espécies de existencialistas: de um lado há os que são cristãos, e entre eles incluirei Jaspers e Gabriel Marcel, de confissão católica; e de outro lado, os existencialistas ateus, entre os quais há que incluir Heidegger, os existencialistas franceses e a mim próprio. SARTRE, J-P. **O existencialismo é um humanismo**. In: **Sartre**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: p. 5

O princípio fundamental do existencialismo diz que "a existência precede a essência, ou, se se quiser, que temos de partir da subjetividade" (ibid., p. 5). Mas, então:

Que significará aqui o dizer-se que a existência precede a essência? Significa que o homem primeiramente existe, se descobre, surge no mundo; e que só depois se define. (...) Há dois sentidos para a palavra subjetivismo, e é com isso que jogam nossos adversários. Subjetivismo quer dizer, por um lado, escolha do sujeito individual por si próprio; e por outro, impossibilidade para o homem de superar a subjetividade humana. É o segundo sentido que é o sentido profundo do existencialismo. Quando dizemos que o homem se escolhe a si, queremos dizer que cada um de nós se escolhe a si próprio; mas com isso queremos também dizer que, ao escolher-se a si próprio, ele escolhe todos os homens. Ibid., p. 6.

Neste sentido, para o pensador parisiense, a subjetividade não implica egoísmo (uma redução egóica), mas ao contrário, ela afeta a todos. Aponta, portanto, para uma forma de intersubjetividade. Voltaremos a esta questão no subtópico 2.2.4. A partir do subtópico 5.1.2.3 trataremos de discutir o tema da intercorporeidade de orientação fenomenológico-existencial: por exemplo, em pensadores como Maurice Merleau-Ponty. Apenas uma observação no que diz respeito à afirmação de J-P. Sartre com relação ao "ateísmo" de M. Heidegger:

Assim como F. Nietzsche, o pensador da Floresta Negra não caiu na armadilha do Absoluto negativo. Não construiu um argumento, muito menos visou demonstrar racionalmente a inexistência de Deus, ou seja, ele jamais se preocupou com esta *questão*, pelo simples fato de que esta *não era uma questão* fundamental para M. Heidegger, tanto quanto não era uma *questão* para o pensador de Röcken. Se ambos tivessem seguido este caminho, de construir um ateísmo, racionalmente fundamentado, portanto sob os alicerces da argumentação lógica, o resultado seria mais uma metafísica... Um Absoluto não-Deus. E, tanto M. Heidegger quanto F. Nietzsche jamais caminharam por estas sendas, pelo contrário... No caso, *teísmo* e *ateísmo* não passam das duas faces de uma mesma moeda. Como diz James Perotti sobre a afirmação de J-P. Sartre:

Sartre entendeu a posição de Heidegger como um ateísmo, mas Heidegger não afirmou nem negou a existência do divino. Suas preocupações eram mais fundamentais e mais preliminares. Tentava estabelecer os fundamentos da metafísica que pudessem ou não afirmar o divino. Tendo em vista que a tradição em geral afirmava o fundamento divino, Heidegger aparentava ser ateu. Mas tanto o teísmo quanto o ateísmo se movimenta no âmbito da tradição metafísica (ôntica) que Heidegger desprezava. Ele queria estabelecer a dimensão ontológica capaz de servir como fundamento do ôntico. Se conseguisse realizar essa tarefa, a questão de Deus poderia ser inserida em contextos mais amplos. PEROTTI, J. **Heidegger on the divine: the thinker, the poet and god.** Ohio: Ohio University Press, 1974, p. 19.

Fundamental para nossa tentativa aqui, a saber: pensar o Ser como "evento" (*Eirignis*) e sua verdade como desvelamento (*alétheia*). E como este desvelamento (que também vela) se dá no poetar pensante, ou ainda, no pensamento po(i)ético... Conferir, sobretudo, a introdução ao capítulo 3.

¹¹⁷ Cf. THULSTRUP, N. **Kierkegaard's relation to Hegel.** New Jersey: Princeton University Press, 1980. O pensador de Berlim parece ter crido firmemente que tal empresa fosse possível: a Identificação (absoluta) entre *Pensamento* e *Ser*. Daí o axioma supracitado. Ora, por mais que esteja presente no pensamento hegeliano o tema da *diferença*, esta faz parte, tão somente, do movimento em direção à grande Síntese final. Ou seja, *a diferença é suprasumida*, conforme proposto no esquema (Sistema) hegeliano: em direção à Identidade do Espírito Absoluto, "arrastando" a História (e nela, o Estado, as pessoas singulares) em direção a sua Consumação: uma forma de *teleologia forte*. Uma forma sofisticada, portanto, de *providencialismo filosófico*. Uma concepção otimista no que diz respeito à Razão. Neste caso, G. F. W. Hegel concebe (de um modo todo seu): a Razão Onipotente. Determinando, até certo ponto, o destino do pensamento ulterior. Outros pensadores (oitocentistas, e mesmo depois, já no século XX) são "impulsionados" por ele na construção de grandes utopias (na esteira de seu pensamento): de Karl Marx até Jean Hypollite (sobre a retomada do hegelianismo no pensamento contemporâneo, em especial, no pensamento de J. Hypollite: cf. RICOEUR, P. **Leituras 2: a região dos filósofos.** São Paulo: Loyola, 1996, pp. 133-147.). Não resta dúvida, portanto, da força do pensamento hegeliano, sobretudo quando analisada sua influência, seu o poder inspirador no pensamento subsequente. Neste sentido, do ponto de vista do pensamento metafísico (Sistemático), Hegel foi, sem dúvida, o último grande metafísico do Ocidente, que o coloca na galeria dos grandes filósofos (metafísicos) ocidentais: ao lado de pensadores como Platão, Aristóteles, Santo Tomás, entre outros. Ou seja, não há como pensar os rumos do pensamento da segunda metade do século XIX (e, portanto, no XX), sem tratar do pensamento hegeliano, de algum modo, mesmo que indiretamente (concordando ou discordando). O pensador de Berlim construiu, como poucos, um pensamento enciclopédico. Tratou (em profundidade) de praticamente todas as áreas (temas) do pensamento filosófico, passeando com toda desenvoltura pelos mais variados temas do pensamento clássico e moderno: pela *ontologia*, pela *história*, pela *política*, pelo *direito*, pela *religião*, pela *ética*, incluindo a *estética* (entre outros). G. F. W. Hegel é, neste sentido, um marco referencial para a filosofia, a teologia, e mesmo para as demais ciências desenvolvidas desde então. Por isso, não há como ignorá-lo sem que isto acarrete maiores consequências. No entanto, mesmo um apreciador da filosofia hegeliana como H. C. de Lima Vaz reconhece que:

Duas deficiências graves costumam ser apontadas na concepção hegeliana: *a insuficiente determinação do lugar da intersubjetividade na constituição do sujeito*, e os problemas que decorrem da *relação entre a liberdade, constitutivo essencial da pessoa, e o Sistema*. Aqui o risco que pesa sobre a pessoa singular, qual seja o de *ser absorvida na universalidade e necessidade do movimento do Espírito*, seja como espírito finito, no Estado e na História universal, seja como Espírito infinito, no absoluto da Ideia realizada, marcou o destino do hegelianismo com a suspeita de *inspirador de autoritarismos políticos*, ou de anunciador de *um otimismo da Razão que desconhecia a presença do mal e o trágico da existência*. Como quer que se avaliem essas objeções clássicas a Hegel, que convergem, em suma, na acusação, *levada ao paroxismo por Kierkegaard*, de um monismo do Espírito incompatível com a singularidade e independência do sujeito livre, a metafísica hegeliana da pessoa não encontrou o consenso que poderia ter elevado o paradigma dialético à posição de referência intelectual reconhecida de uma civilização da pessoa. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica. Vol. 2.** São Paulo: Loyola, 1992, pp. 198-199. Grifo nosso.

Assim, Kierkegaard combateu a filosofia hegeliana como um sistema que esvaziava a existência humana de todo caráter concreto, dissolvendo-a em puros conceitos racionais. O filósofo dinamarquês defendia a tese de que qualquer esquema particular de conceitos constitui apenas uma possibilidade entre outras, cuja concretização não depende dos próprios conceitos, mas do indivíduo. Assim, o que este faz não depende do que ele compreende, mas do que ele quer, ou seja, do que ele escolhe. A noção de "escolha" constitui uma das idéias fundamentais da filosofia de Kierkegaard. Ela seria o próprio núcleo da existência humana. Para Kierkegaard, o ponto de vista hegeliano, segundo o qual a existência humana se desenvolve logicamente no interior de esquemas conceituais, não constitui apenas um erro intelectual, mas, sobretudo, uma tentativa de dissimular os verdadeiros fatos e rejeitar as responsabilidades implicadas pela escolha.¹¹⁸

Em S. Kierkegaard, portanto, o olhar se volta para o que existe: homens e mulheres concretos. Para o pensador de Copenhague, o *humano concreto* (homens e mulheres) fora "esquecido" (como ser em *situação*¹¹⁹), no que diz respeito à sua *singularidade existencial*. Para S. Kierkegaard, quando falamos dessa realidade concreta, falamos em *ex-istência*¹²⁰: pois nos experienciamos como seres de liberdade/responsabilidade, acossados pela *angústia*¹²¹, frente a aporia radical da

¹¹⁸ CHAUI, M. **Kierkegaard: vida e obra**. In: KIERKEGAARD, S. **Kierkegaard**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. XII.

¹¹⁹ O "ser humano" concreto é sempre um *ser-em-situação*. Realidade que revela (ao mesmo tempo) seu limite, sua condição, seu *horizonte vivencial*, que, portanto, o limita, mas (também) o possibilita: um horizonte de compreensão (de sentido). Isto sempre fez questão de destacar o pensamento existencial-hermenêutico desde M. Heidegger, que deu outros passos a partir das diferentes matrizes da *hermenêutica filosófica* contemporânea. Com relação à *situação*, diz H-G. Gadamer:

No entanto, o tornar-se consciente de uma situação é uma tarefa que em cada caso reveste uma dificuldade própria. O conceito de situação se caracteriza pelo fato de que não nos encontramos diante dela e, portanto, não podemos ter um saber objetivo dela. Nós estamos nela, já nos encontramos sempre numa situação, cuja iluminação é a nossa tarefa, e esta nunca pode se cumprir por completo. GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Vol. 1 Op. cit., p. 451.

Voltaremos a esta questão no decorrer do texto, sobretudo no capítulo 4: a partir do pensamento *situacional* (existencial) pascaliano.

¹²⁰ Voltaremos à esta questão no decorrer do texto à depender do contexto.

¹²¹ Relacionada à subjetividade, portanto à liberdade: às infinitas possibilidades do indivíduo concreto frente ao futuro *incerto* (sobre os quais o indivíduo não tem controle). Neste caso, a antecipação da possibilidade frustração no caminho da auto-construção (ex-istencial), por si só, é uma das fontes das angústia humana, incluindo o não-sentido (racionalmente fundamentado) da ex-istência. Perceber-se como um ser de *de-cisão* encontra-se na raiz mesma da angústia. Quanto maior for essa consciência, maior a angústia. Por isso, buscar atalhos para fugir da angústia, pelas vias mais diversas, é fugir de si mesmo (alienar-se), de sua construção como indivíduo concreto (em sentido existencial). Daí o necessário encontro/confronto do "eu com o mim mesmo" (REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 5. Op. cit., p. 247). Nesse caso, a angústia diz respeito à liberdade/subjetividade, ou melhor, "a angústia é a possibilidade da liberdade" (REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 5., p. 239). Mas, como diz o pensador de Copenhague:

ex-istência, portanto *sem saída imanente* nos termos da Razão (daí o forte elemento trágico presente no pensamento do solitário dinamarquês, pensamento imiscuído à sua própria *biografia*¹²²).

Ou seja, S. Kierkegaard nega que haja um caminho de *superação* por meio da Razão, excetuando o "salto da fé" próprio do *estágio religioso* (contudo, sem certezas racionais), ameaçados diuturnamente pelo *desespero* ("doença mortal"). O "ser humano" visto em perspectiva abstrata (aquela visão preponderante no idealismo: do Homem universal-abstrato) acaba por tornar-se meramente outro *objeto do conhecimento*. Nesta dinâmica idealista, o ex-istente concreto, isto é, o *indivíduo*, é marginalizado, quando não é negado (sobretudo como *motivo filosofante primordial*¹²³).¹²⁴

A possibilidade da liberdade não é coincidente, porém, com o poder de escolher entre o bem e o mal. Tal carência de meditação é de tal modo alheia às Escrituras como à Filosofia. A possibilidade está em *poder-se*. Em um sistema lógico é fácil discorrer sobre uma passagem do possível ao real; na realidade, as coisas não são tão fáceis e precisa-se de um intermediário. Tal fator é a angústia que, percebe-se, não explica o salto qualitativo nem o justifica eticamente. KIERKEGAARD, S. A. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 2007, pp. 58-59.

Ele diz mais à frente:

A angústia pode ser comparada com a vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente vertigem. Mas qual é a razão? É tanto o seu olhar quanto o abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Assim também, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer pôr a síntese, e a liberdade então fixa os olhos no abismo de sua própria possibilidade e aí agarra a finitude para segurar-se Ibid., p. 74.

A angústia, conforme a concepção kierkegaardiana, ecoará nas filosofias existenciais do século XX, bem como em outras áreas do saber/fazer: por exemplo, em pensadores como Jacques Lacan e M. Heidegger (sobre o qual falaremos no último tópico do quinto e último capítulo). Sobre a presença da concepção kierkegaardiana na psicanálise lacaniana: Cf. LACAN, J. **O Seminário: a angústia**. Livro 10. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004. Na verdade, voltaremos o tema da angústia ao longo do texto, sobretudo no capítulo 4, no qual trataremos da angústia (*ennui*) em B. Pascal.

¹²² Neste sentido, seu pensamento é um testemunho de sua vida, e a sua vida uma constatação empírica donde provém a força vital de seu pensamento. Seu pensamento, em certo sentido, retrata sua biografia (uma forma de *auto-biografia*, que nos leva a perceber esta relação entre o pensamento e o pensador: na qual pensamento e pensador estão radicalmente imbricados).

¹²³ Pois, o existir como indivíduo e a consciência desse existir são, para S. Kierkegaard, condição primeira da filosofia e até sua única razão de ser. Cf. CHAÚÍ, M. **Kierkegaard: vida e obra**. In: KIERKEGAARD, S. **Kierkegaard**. Op. cit., p. VI.

No entanto, com esta afirmação não significa que para o pensador dinamarquês a verdade da subjetividade não significa afirmar a soberania do Eu. S. Kierkegaard não faz uma apologia do Ego, muito menos do *Ego cogitans (cogito, ergo sum)* da tradição, ou qualquer forma moderna de reificação do Eu neste sentido, o que redundaria num tipo de solipsismo. A subjetividade em Kierkegaard não está centrada na Razão, mas no *pathos*, daí a centralidade (sua preocupação existencial) da angústia, da culpa, do pecado, do mesmo, do desespero (entre outros), traspasarem toda a obra do pensador de Copenhague. A sua busca por recuperar o indivíduo concreto imiscuído

Para S. Kierkegaard, a ex-istência é perpassada por *tensões* e *contradições* que a Razão é incapaz de resolver, de *reconciliar*. Na intuição fundamental kierkegaardiana, o real (e a ex-istência) excede o racional¹²⁵ e o *pathos* (paixão) guarda um *lugar de precedência* em relação ao *logos* (Razão), sobretudo o *pathos*

nos Sistemas filosóficos de então, o coloca não numa solidão escravizante, do Eu, mas o (re)coloca como ser de responsabilidade. O único capaz de responder à Deus, e ao próximo, por exemplo, coisa que o sujeito abstrato não é capaz de fazer. Um sujeito incapaz de sofrer, portanto incapaz de amar, de se doar, de servir, de experienciar Deus.

Portanto, não é demais afirmar a presença de uma ética da alteridade em S. Kierkegaard. Uma questão fundamental que em muito se aproxima da abordagem levinasiana, mas que (ainda) não recebeu a devida atenção nos estudos sobre o pensamento kierkegaardiano. Em *As obras do amor*, S. Kierkegaard, referindo-se a dinâmica vida até então (no qual vida e pensamento não estão desligados), na contramão do (suposto) individualismo teórico e prático do existencialismo kierkegaardiano, pois para o pensador dinamarquês a ex-istência só ganha sentido (é possível ver aí o eco agostiniano) quando exercitamos o amor, que, no fundo, pede um "arrancar de nós homnes o egoísmo". KIERKEGAARD, S. **As Obras do Amor**. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 33.

Neste sentido, a subjetividade (*patética*) para S. Kierkegaard liga-se à *alteridade* (não há subjetividade sem alteridade), mas não um outro abstrato, ou seja, uma pura projeção do ego, mas aquele e aquela pessoa concreta que emerge diante de nós. Pois, se há uma vocação ao amor, conforme pretende a fé cristã:

....se o dever consiste em, no amor, amar os homens que se vê, então o que vale é que ao amaro homem real individual, não se introduza subrepticamente uma representação ilusória de como se acharia ou se poderia querer que este homem devesse ser. Pois aquele que faz isto, não ama, ao final de contas, o homem que vê, mas ama, algo de invisível, sua própria representação ou algo similar. Ibid., p. 193.

Portanto, para S. Kierkegaard, "o Eu não é mais para si mesmo o primeiro, e sim o Tu." Ibid., p. 301. Este caminho de *descentramento* não se dá sem as tensões inerentes ao indivíduo *finito*, que se depara com a angústia no itinerária de uma ex-istência autêntica e autenticamente cristã. Na verdade, como bem observa Iuri Andreas Reblin:

A autenticidade em tornar-se cristão é apropriar-se da verdade revelada. Um cristão não fala sobre a verdade, ele é a verdade, num constante tornar-se, que acontece, contrariando o racionalismo hegeliano, num "salto de fé". Esse salto revela ao cristão o paradoxo da existência: Deus se manifestou num ser humano; o eterno se encontrou com o temporal. Entrementes, ao mesmo tempo em que a fé é um movimento ao absurdo, ao eterno, também é um movimento de retorno à temporalidade, concretizando-se no amor ao próximo. Isso tudo faz do cristão alguém desconcertado e, simultaneamente, desconcertante, sobretudo, inquieto. Eis a angústia na existência! REBLIN, I. A. **A Angústia Kierkegaardiana**. In: **Protestantismo em Revista**. (Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo (NEPP) da Escola Superior de Teologia). Vol. 16, 2008, p. 127. Disponível em: <http://www3.est.edu.br/nepp>

¹²⁴ Este é um dos questionamentos basilares do pensador dinamarquês frente ao universalismo abstrato hegeliano. Pois:

Para Hegel o que conta, como na espécie biológica, não é o indivíduo, mas a humanidade. Porém o indivíduo - diz Kierkegaard - conta mais que a espécie: o indivíduo, insubstituível, irredutível, original, é a contestação e a refutação do sistema. O indivíduo, em sua unicidade e irrepetibilidade, não pode ser eliminado por nenhum sistema, não pode ser homologado por nenhum conceito. E eis, então, que o indivíduo põe em xeque todas as formas de imanentismo e de panteísmo com as quais se tenta reabsorver o individual no universal. Deste modo o indivíduo se transforma no baluarte da transcendência.

¹²⁵ Daí seu enérgico não! à tentativa (sempre frustrada e frustrante) típica de pensadores como Hegel, de tudo querer explicar, mesmo o inexplicável.

existencial fundamental: que *transpassa* a pessoa concreta (seu profundo *conectivo* com a ex-istência). O concreto (local), onde a vida acontece (ex-istência), e sua dimensão *patética*¹²⁶, é o que vale: lugar, ponto, *espaço-tempo*¹²⁷

¹²⁶ Para S. Kierkegaard é a paixão (pathos) que nos faz ingressar na realidade mais profunda da existência. Neste sentido, a consciência se dá mais profundamente por meio da paixão, uma consciência, ou ainda, uma subjetividade patética, portanto. É o pathos, portanto, que desperta a consciência, que nos mobiliza, a ratio vem à reboque. Por isso, S. Kierkegaard, já em meados do século XIX:

...fazia uma crítica à psicologia tal como vinha se estabelecendo naquela época. Essa psicologia se estruturava a partir dos referenciais da ciência, quais sejam: exigência de neutralidade por parte do investigador e necessidade de limitação de uma substância material como objeto de investigação. Para a psicologia contemporânea a Kierkegaard, essa substância era a consciência, definida como um feixe de sensações. Para a ciência, também, a verdade implicava uma correspondência do pensamento com a realidade, portanto, a representação consistia em uma exigência básica para a formulação de teorias, sistemas e postulados. Em todas as suas obras Kierkegaard se opõe, radicalmente, ao modo pelo qual a filosofia moderna se estrutura. Nela, a verdade constitui-se na subjetividade egoica, fundamento de toda objetividade, a partir da inversão da noção tradicional de adequação. Não é mais o sujeito que se adequa ao objeto, mas o objeto que precisa, desde o princípio, se adequar ao modo de conhecimento do sujeito. Para Kierkegaard, algo foi esquecido na modernidade, o caráter sensível da existência, ou seja, a presença viva do existente nesse processo, tornando impossível tal adequação. FEIJOO, A. M. L. C de. & PROTASIO, M. M. **Análise existencial:** uma psicologia de inspiração kierkegaardiana. In: **Arquivos Brasileiros de Psicologia**. Vol. 63, nº 3, 2011, p. 74.

E conclui:

Kierkegaard não aceita, tampouco, a proposta cartesiana que toma a dúvida como ponto inicial de todo conhecimento, afirmando que esse modo de construção é inconsistente, uma vez que remete à consciência, e esta possui uma natureza contraditória. O filósofo dinamarquês afasta-se da explicação metafísica do homem ao afirmar que a existência (eksistenstsen) assume, num prisma humano, um estar-aí (vaere til) que se identifica com o sujeito (subjekt), com o indivíduo como tal, alcançando a singularidade (enkelten). Surge, assim, uma oposição radical à ideia de tomar o homem como objeto. Assim, o homem é sempre o indivíduo existente, nunca uma ideia. Mas, o existente humano não é equiparável aos seres não pensantes. Muitas vezes, Kierkegaard refere-se a isso ironicamente formulando algo como "existir como tal não é ser no sentido que uma batata é". Uma batata jamais poderá interrogar-se sobre si mesma. A existência, com isso, não pode ser abarcada de forma abstrata. Ibid, idem.

¹²⁷ Desde o existencialismo há uma *inflexão* no que diz respeito à relação tempo-espaço/espaço-tempo. Se até o pensamento moderno o tempo era medido (concebido) em termos espaciais, como grandeza, como *extensão*, com o pensamento contemporâneo ocorre uma *inflexão*. Agora, o espaço é experienciado tendo como referência a temporalidade; como permanência, daí o intante eterno. Apontando para o presente como lugar onde se está, no qual nos movimentamos e exercitamos nossa liberdade/mobilidade. Se a primazia, até então, cabia ao Tempo, agora o acento se dá no Espaço, o que proporciona uma experiência de relativização do tempo (o "presenteísmo"). O *Chronos* é desinflado, perde seu poder em termos existenciais e sociais. O velho *Kairós* toma a cena, redescobrimos seu protagonismo. A grande História, por exemplo, concebida como linearidade temporal-ascendente, portanto como Grandeza, perde sua força. Em seu *lugar* emergem as pequenas histórias, sobretudo aquelas que a grande História ofuscava (obnubilava) com sua enorme sombra.

No fundo, nunca haverá liberdade se não levarmos em consideração (na prática) a *alteridade*. Do contrário, reforça-se sempre, sob o manto da "boa vontade", a lógica da Identidade. E esta não é uma questão meramente "teórica", pois colabora (e muito) para que a vida (de pessoas concretas) seja esmagada sob os pés de tamanha lógica opressora. Neste caso, realmente, vigorando esta

de mobilidade, isto é, de possibilidade-liberdade, em detrimento de uma Razão abstrata, universalizante (racionalidade típica dos Sistemas).¹²⁸

lógica, não haverá *espaço* para o exercício (mínimo) da liberdade/mobilidade. Não é sem motivo, portanto, que na "pós-modernidade", a exuberância, o frêmito da vida, que grita por liberdade, toma o *lugar* da contenção "neurótica", da ascese castradora (negadora), típico de uma vida racionalizada: que deve ser (en)quadrada à todo custo. Recalcando o dinamismo plural da vida concreta em detrimento de uma lógica que busca enquadrar o que não pode ser enquadrado. Resultado: a força vital/criativa, potencialmente presente em homens e mulheres, é acachapada. Neste caso, um virulento reducionismo gera uma série de obstáculos ao desenvolvimento da vida em sociedade. Esta lógica que aí opera nada mais é que uma *ideologia* (não só como *distorção*, *dissimulação*, e *dominação*, mas também como instrumento de *deformação* premeditada: cf. RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 77-86.), portanto desencadeia toda uma dinâmica opressora. A desculpa é: já que muitos não conseguem pensar e agir por conta própria, façamos nós no lugar deles. A *alteridade* é, na verdade, pelo menos conforme esta lógica, desconsiderada. Mas isso, para o bem de quem? Na realidade, como diz M. Maffesoli:

De Sócrates à teoria da emancipação do século XIX, passando, naturalmente, por Agostinho e o Iluminismo do século XVIII, a questão é passar, graças ao intelecto, da necessidade à liberdade. Sensibilidade "titanesca", imaginário faustiano que secreta uma teoria agonal. Combate interno para chegar à visão verdadeira, à ortodoxia, combate externo para estabelecer um poder justo, a ortocracia. (...) Saber belicoso, em sua essência, portanto, intolerante em suas formas triviais, mas julgando sempre agir pelo bem dos outros. Busca do Bem e do Verdadeiro, bem resumindo o "espírito sacerdotal" de tantos observadores ou atores sociais: só se pode pensar ou agir para aliviar os males individuais ou coletivos, para indicar o sentido derradeiro e a direção a seguir, e para isto pensar e agir no lugar daqueles pelos quais nos julgamos responsáveis. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**, pp. 34-35.

¹²⁸ Cf. CLAIR, A. **Kierkegaard: penser le singulier**. Paris: Cerf, 1993. Sobre a ex-istir *patético*, diz S. Kierkegaard: "Mas o *patético* consiste em exprimir isso na existência do existente: o patético não consiste a testemunhar uma beatitude eterna, mas *transformar a sua própria existência no seu testemunho*." KIERKEGAARD, S. A. **Ou bien... ou bien**. Le reflet du tragique ancien sur l'ê moderne. Paris: Gallimard, 2008, p. 330. Grifo nosso.

Portanto, tentar "provar" e legitimar a religião e a verdade de Deus a partir da Razão dialética como pretendia Hegel, é uma postura *pueril* diante do desespero que toma de assalto o *coração* (usando aqui a linguagem bíblica e pascaliana) humano frente ao *absurdo da existência* (?). A única saída para se livrar do *desespero mortal* é o "salto da fé" - a tal passagem para o *estágio religioso* - diante do abismo da existência e do desespero como a doença mortal que nos ameaça diuturnamente. O "salto" é necessário, pelo simples fato de não haver ligação possível (em termos continuístas) entre os três estágios, o *estético*, o *ético*, e o *religioso*. Pois o religioso, aqui, não seria uma *síntese* das outras duas realidades (estágios).

Ou seja, para S. Kierkegaard a vida não se justifica esteticamente, nem eticamente, mas tão somente *a partir da fé*, ou seja, a vida só se justifica em termos "religiosos" (daí, seu transfundo paulino-luterano). Aqui, portanto, tornar-se explícito sua herança luterana: a centralidade da fé (subjetividade). Contudo, a fé, na perspectiva assumida pelo pensador dinamarquês, não tem absolutamente nenhuma relação com o que apregoava o luteranismo de sua época (daí a crítica desferida pelo *pietismo*), isto é, fé considerada como *assentimento intelectual à conteúdos objetivos* (doutrinas, fórmulas, dogmas), mas como *salto existencial* (de fé), ou, como diriam outros: um completo abandono sem justificativa racional, mas que faz todo *sentido* para aquele/aquela que Nela abandonam-se. Seriam as *razões do coração*?

Na verdade, estes são três modos de existência radicalmente diferentes (estético, ético, e religioso). A passagem de um estágio a outro não se dá por mera "evolução", por mais que, *teoricamente*, um estágio possa guardar alguma relação com o outro. Ou seja, a passagem para o *estágio religioso* só é possível a partir de uma *profunda crise* (ruptura), por uma conversão/"revolução", intensificando ainda mais o *pathos*, a partir do qual a pessoa abandona-se *para/num* Além de si mesmo. Sendo assim, não é possível uma *síntese* entre estes três estágios, exatamente por serem assistemáticos (como é o pensamento kierkegaardiano): os três estágios não constituem partes de um mesmo

A centralidade da *subjetividade (patética)*, conforme S. Kierkegaard, aponta para o indivíduo *concreto* e a radical ambiguidade da ex-sistência (seus impasses, conflitos, agruras, suas questões de "vida e morte" com as quais o indivíduo se debate): daí a aporia radical no que diz respeito à tentativa da *racionalizar* (resolver racionalmente, sistematicamente) a ex-istência, típico das filosofias de sistema. Para Kierkegaard: "A filosofia sistemática reduz toda a realidade a um ser imaginário e dissolve o sujeito empírico em um ser fantástico."¹²⁹ Neste sentido, podemos dizer com Jorge Miranda de Almeida e Álvaro L. M. Valls que:

Sistema. Não formam, por isso, um Sistema fechado a partir de uma dialética de tipo hegeliano: tese (estética), antítese (ética), e síntese (religioso). Acerca da (possível) "relação" entre os *três estágios*: Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo**: uma introdução à Kierkegaard. São Paulo: Fonte Editorial, 2006, p. 251.

Eis o *pathos* trágico presente na filosofia kierkegaardiana. Para André Clair, estudioso do pensador dinamarquês, são possíveis *duas abordagens*, duas leituras dos *estágios existenciais*: 1) podem ser entendidos como uma etapa do itinerário existencial; 2) como uma esfera autônoma da existência. A noção de "estágio" aqui possui então aspecto dual, não um dualismo, mas uma dualidade que incide num processo dialético constitutivo do pensamento kierkegaardiano, contendo, neste caso, tanto uma interpretação cultural, quanto uma interpretação algébrica ou formal, perfazendo o dinamismo interno entre esses dois pólos que, a partir do *paradoxo*, se reúnem em benefício da subjetividade da pessoa concreta: Cf. CLAIR, A. **La détermination dialectique des stades d'existence**. In: Id. **Pseudonyme et Paradoxe**: la penssé dialectique de Kierkegaard. Paris: Vrin, 1976, pp. 217-236. A dialética kierkegaardiana, do radical paradoxo, aponta, portanto, para uma visão trágica. Ou seja, não há saída do ponto de vista meramente filosófico (racional), ou quiçá uma saída a partir da arte (da estética), da experiência estética como experiência da Totalidade, portanto, em termos sensíveis, como queria o Romantismo. Sobre a percepção de S. Kierkegaard quanto à relação entre a tragédia grega (Antígona de Sófocles) e a tragédia do ponto de vista moderno (Antígona de Kierkegaard): Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Estudios Estéticos II**: de la tragedia y otros ensayos. Madri: Guadarrama, 1969. Cf. também. CLAIR, A. **Kierkegaard: existence et étique**. Paris: PUF, 1997.

¹²⁹ CLAIR, A. **Kierkegaard**: existence et éthique. Op. cit., p. 24. Afirmações como a que se segue nos ajuda a perceber melhor a que tipo de proposta o pensador dinamarquês reagia tão energicamente (pateticamente). Vejamos:

O Estado é o que existe, é vida real e ética, pois ele é a unidade do querer universal, essencial, e do querer subjetivo – e isso é a moralidade objetiva. O indivíduo que vive nessa unidade possui uma vida ética, tem valor, o único valor que existe nessa substancialidade. (...) O fim do Estado é, pois, que vigore o substancial na atividade real do homem e em sua atitude moral, que ele exista e se conserve em si mesmo. (...) É preciso saber que tal Estado é a realização da liberdade, isto é, finalidade absoluta, que ele existe por si mesmo; além disso, deve-se saber que todo o valor que o homem possui, toda realidade espiritual, ele só tem mediante o Estado. HEGEL, G. W. F. **Filosofia da História**. 2ª ed. Brasília: Unb, 1995, p. 39.

A diluição do indivíduo concreto na totalidade do Estado (símbolo, por excelência, do ideal absoluto, ou de qualquer realidade universalizante/totalizante, como é o caso do humanismo-racionalista, abstrato, metafísico) não só revela a intenção de S. Kierkegaard em colocar-se formalmente contra tal (im)postura (movimento de negatividade) idealizadora (idealista), mas é uma forma de se posicionar (movimento de *positividade*, daí sua dialética do paradoxo, aporético), a favor da concreção e em detrimento de todo pensamento sistemático-abstrato, que no final das contas só nos aliena de nós mesmos. Como diz A. Clair:

A oposição à toda filosofia especulativa, de tipo hegeliana como de tipo platônica, significa o afastamento de um objeto a ser conhecido e contemplado e um retorno sobre si através de

Kierkegaard é póster. Profeta da individualidade, num tempo em que as aldeias globais e os sistemas cosmopolitas negam a individualidade e transformam tudo e todos numa heterogeneidade homogênea, numa sociedade sem identidade, sem autenticidade, sem alma.¹³⁰

Daí a volta ao "presente", no pensamento de S. Kierkegaard, isto é, sua afirmação de que o indivíduo não pode escapar de *de-cidir-se*¹³¹. Ou seja, somos livres para tudo, menos para deixar de ser livres, no aqui e agora (em sentido *existencial*), a aquilo que se "presentifica" (na contramão do "progressismo" da filosofia hegeliana). Este fenômeno, o da "presentificação", hoje, no horizonte "pós-moderno", é importante salientar, capilarizou-se: de uma maneira inaudita e inusitada, transpassando boa parte do tecido sócio-cultural: "Um estado de espírito que nada mais tem a ver com o 'melhorismo' do progresso, dando ênfase ao que Kierkegaard chamava de 'infinitude dos possíveis'."¹³²

A penetração existencial-psicológica da filosofia kierkegaardiana é emblemática, pois desvela (simboliza) a busca do homem e da mulher oitocentistas - cansados de tanta especulação e abstração, de um otimismo cínico e/ou ingênuo - de encarar suas questões vitais, isto é, suas dores, seus sofrimentos, suas lutas e embates frente à concretude da ex-istência (e sua *angústia* primal). É a de-cisão de não mais escamotear a radical *finitude humana*¹³³ (e as consequências existenciais, psicológicas, de se saber finito, *mortal*).

um movimento de regressão em si e de aprofundamento de si, em uma palavra, uma inversão do momento espontâneo de atividade do sujeito e uma conversão em direção à interioridade. CLAIR, A. **Kierkegaard**: existence et éthique., p. 55.

¹³⁰ ALMEIDA, J. M. de & VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, p. 9.

¹³¹ Como ele deixar registrado em seu *Diário*:

...o que me falta é, no fundo, ver claramente em mim mesmo o que devo fazer e não o que devo conhecer, salvo na medida em que o conhecimento sempre precede a ação. Trata-se de compreender o meu destino, de ver o que Deus quer propriamente que eu faça, isto é, de encontrar uma verdade que seja verdade para mim, de encontrar a idéia pela qual quero viver e morrer. KIERKEGAARD, S. **Diário**. Vol. 1. Brescia: Morcelliana, 1980, p. 75.

¹³² MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**. Op. cit., pp. 42-43.

¹³³ Sobre a questão da *finitude* comentam D. Marcondes e H. Japiassú:

Os filósofos da existência falam do sentimento subjetivo da finitude; a finitude do ser humano é sua contingência radical; pelo medo, pela angústia ou pelo sentimento do absurdo, o homem experimenta os limites do seu ser, a contingência radical de sua existência. MARCONDES, D. & JAPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia**., p. 113.

Essa guinada em direção ao concreto da ex-istência (e sua necessária afirmação, como acontece também em F. Nietzsche), onde verdadeiramente a vida se dá, é uma das principais marcas dessa que poderia ser chamada de uma genuína *antifilosofia*¹³⁴ (por fugir inteiramente da compulsão obsessiva racionalista, típica da filosofia ocidental de cunho metafísico, isto é, comum à grande Tradição): postura reificada e hipertrofiada na filosofia moderna, que acreditava poder *explicar* o mundo, a vida, de modo onicompreensivo: tudo categorizar, arrumar, de-finir com absoluta *clareza e distinção*. E é assim sobretudo desde o *Cogito*: perspectiva que assume caracteres inauditos nos sistemas modernos, como o hegeliano (e sua *logicização da vida*¹³⁵).

A *finitude*, antes de ser um conceito, emerge como *pathos*, como uma experiência que toma de assalto o indivíduo concreto frente à ameaça constante de um virulento não-sentido radicado na falta-de-Ser: pelo *sentimento de vazio*, de *incompletude*, de *insuficiência*... O indivíduo singular, neste caso, experiencia um "sentimento" de impotência... É tomado de assalto por um profundo *afeto*, a saber: sua radical incapacidade de, pela via da Razão, *apaziguar e resolver* as questões cruciais da ex-istência (cf. esta temática presente no pensamento pascaliano como apontaremos no capítulo 4).

¹³⁴ Cf. GROYS, B. **Introdução à antifilosofia**. São Paulo: EDIPRO, 2013, pp. 15-40/151-170. Esta questão diz respeito à crise da filosofia como metafísica. O "fim da filosofia" teria se dado, portanto, com o Sistema hegeliano. Daí em diante, este modo ancestral de conceber a filosofia entra em colapso. Por isso, a dúvida em nomear pensadores como S. Kierkegaard e F. Nietzsche (entre outros) como filósofos. Segundo esta concepção nenhum destes dois pensadores, sobretudo F. Nietzsche, seriam verdadeiramente filósofos, na acepção tradicional do termo. Os limites, as fronteiras antes absolutamente claras do pensamento filosófico são colocadas em cheque, questionadas radicalmente. Impossibilitando um enquadramento claro e distinto.

A filosofia (pelo menos conforme esta é tradicionalmente concebida) não seria mais o vocabulário último, acima dos demais, mas um entre outros. O racionalismo-fundacionalista, inerente à metafísica, entra em crise. Num contexto assim, as reações foram (e são) as mais diversas, sobretudo nos círculos conversadores. O pluralismo filosófico contemporâneo é rejeitado. O fenômeno do surgimento e o conseqüente desenvolvimento exponencial das diversas ciências que surgiram na virada do XIX para o XX, não mais sob a tutela da filosofia (da metafísica: tanto da ontologia como da epistemologia, como aquela presente na filosofia do sujeito), fez (e faz) com que a crise atinja os píncaros. A sublevação da metodologia das *ciências da natureza* (como verdadeiros paradigmas de racionalidade) e sua conseqüente transposição para as demais ciências conduziu à dissolução da lógica em psicologia, e da filosofia em antropologia e sociologia, etc. No entanto, o "fim da filosofia" não é, em última análise, um "fim", mas faz pensar a possibilidade de um recomeço para o pensamento, para além dos limites impostos pela metafísica. Esta é a tarefa proposta por pensadores como M. Heidegger no século passado. Cf. HEIDEGGER, M. **O fim da filosofia e a tarefa do pensamento**. In: **Conferências e escritos filosóficos**. São Paulo: Nova Cultural, 2000, pp. 89-108.

¹³⁵ Reduzindo não só o real, mas o pensamento à lógica, conforme a *Ciência da Lógica*. Na verdade:

...o elemento racional da Ciência da Lógica de Hegel é que ela é uma doutrina ontológica das categorias que elucida nossas formas de pensar, com as quais sempre lidamos. Ao mesmo tempo, a Lógica quer ser uma metafísica da razão que pretende deduzir o mundo na sua totalidade; portanto, o conteúdo inteiro do pensar de si mesma. IBER, C. **A Filosofia fundamental de Hegel**: a Ciência da Lógica. Op. cit., p. 137.

A *angústia*, por exemplo, tal como já sublinhamos, é vista por S. Kierkegaard como um *sintoma nevrálgico* a ser encarado: profundo mal-estar diante das incongruências da existência não (re)conciliáveis pela Razão (como pretendia a dialética hegeliana). A dialética kierkegaardiana, ao contrário da hegeliana, não caminha na direção de uma Síntese, mas mantém a tensão (em paradoxo, num vaivém incessante de *sim/não*, *liberdade/necessidade*, *finito/infinito*, etc.), ou seja, não visa nada resolver, reconciliar, mediante os artifícios da Razão... Não tergiversa em relação ao conflito, ao drama do existir...

Por isso, a chamada "crise existencial", que acontece na vida daquele(a) que se vê perpassado pelo sem-sentido da ex-istência, pelo sentimento do *absurdo*: sua violenta horizontalidade auto-referente (sem referência religiosa, *transcendente*). A ex-istência desvela-se como um paradoxo radical. Por conta destas questões, vem à tona a rejeição "instintiva" (*patética*) do filósofo de Copenhague a toda e qualquer sistematização conceptualista, abstrata, que visa, no fundo, negar a todo custo, pela via da Razão (portanto agressivamente), a ambiguidade radical da existência, negando, recalçando seus sintomas psicológicos, até o possível *desespero do existir como doença mortal* (daí a *dialética do desespero*¹³⁶):

Esta idéia de "doença mortal" deve ser tomada num sentido particular. A letra significa um mal cujo termo é a morte, e serve então de sinônimo duma doença da qual se morre. Mas não é nesse sentido que se pode designar assim o desespero; porque, para o cristão, a própria morte é uma passagem para a vida. Desse modo, a nenhum mal físico ele considera "doença mortal". A morte põe termo às doenças, mas só por si não constitui um termo. Mas uma "doença mortal" no sentido estrito quer dizer um mal que termina pela morte, sem que após subsista qualquer coisa. E é isso o desespero. Mas em outro sentido, mais categoricamente ainda, ele é a "doença mortal". Porque, bem longe de dele se morrer, ou de que esse mal acabe com a morte física, a sua tortura, pelo contrário, está em não se poder morrer, como se debate na agonia o moribundo sem poder acabar. Assim, estar mortalmente doente é não poder morrer, mas neste caso a vida não permite esperança, e a desesperança é a impossibilidade da última esperança, a impossibilidade de morrer. Enquanto ela é o supremo risco, tem-se confiança na vida; mas quando se descobre o infinito do outro perigo, tem-se confiança na morte. E quando o perigo cresce a ponto de a morte se tornar esperança, o desespero é o desesperar de nem sequer poder morrer.

¹³⁶ Ou seja:

A dialética do desespero - doença que marcaria o fundo da consciência do cristão até à morte - é analisada por Kierkegaard, em suas múltiplas facetas: o desespero inconsciente de ter um eu; o desespero que não quer, e o desespero que quer ser ele próprio; a relação entre desespero e pecado. GRIFO, C; MARINHO, M. J; MONTEIRO, A. C. (Nota dos tradutores). In: **Kierkegaard**. Op. cit., p. 4.

E ainda:

Nessa última acepção, o desespero é portanto a "doença mortal", esse suplício contraditório, essa enfermidade do eu: eternamente morrer, morrer sem todavia morrer, morrer a morte. Porque morrer significa que tudo está acabado, mas morrer a morte significa viver a morte; e vivê-la um só instante, é vivê-la eternamente. Para que se morresse de desespero como numa doença, o que há de eterno em nós, no eu, deveria poder morrer, como o corpo morre de doença. Ilusão! No desespero, o morrer continuamente se transforma em viver. Quem desespera não pode morrer; assim com um punhal não serve para matar pensamentos, assim também o desespero, verme imortal, fogo inextinguível, não devora a eternidade do eu, que é o seu próprio sustentáculo. Mas esta destruição de si própria que é o desespero é impotente e não consegue os seus fins.¹³⁷

A tensão radical inerente à ex-istência *finita* - marcada por "crises" permanentes, pela agonia de se saber livre e finito -, não pode ser apaziguada de modo artificial por uma racionalização ordeira (que deseja tudo pôr em ordem). A denúncia de S. Kierkegaard, portanto, é endereçada a um tipo de filosofia que opera a *submissão da vida* singular à Razão. Se isso é filosofia, então não há outro caminho senão negá-la: é melhor, então, assumir uma postura *antifilosófica*.¹³⁸ Como diz Roberto Rossi, S. Kierkegaard rejeita:

...a verdade da filosofia, oferecida pelo sistema, que se apresenta como absoluto, abrangendo tudo, otimista e conciliador, pela mediação (*et...et*) de todo conflito e de todos os problemas, onde a existência fica a serviço da lógica. Aos olhos de Kierkegaard, a filosofia de Hegel parece encarnar a mais específica e perfeita modalidade dessa contradição.¹³⁹

¹³⁷ KIERKEGAARD, S. **O desespero humano (doença até a morte)**. In: **Kierkegaard**., pp. 324-325. Como acenamos na nota 24, a "saída" para Kierkegaard não se dá pela vida da Razão, ou pelo mero assentimento à fórmulas doutrinárias como postulava o luteranismo oficial de sua época, mas pela via da mística, da fé (eis a parcela de sua herança *pietista*), como um "salto no escuro", um salto no Abismo, encarando com coragem o *absurdo*, sem certezas racionais, como faz o cavaleiro da fé (cujo exemplo é Abraão), o herói da fé, para o qual *desejo* e *dever* coincidem. O contato com o Deus (infinito), não se dá sem o "salto", portanto sem mediações racionais. Cf. KIERKEGAARD, S. **Temor e tremor**. In: **Kierkegaard**., pp. 191-310.

¹³⁸ É o elemento de *negatividade* do pensamento kierkegaardiano em forte contraponto à *positividade* de grande parte da tradição filosófica precedente, e reificado (e retrabalhado) ulteriormente nos positivismos.

¹³⁹ ROSSI, R. **Introdução à filosofia: história e sistemas**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 206. Cf. KIERKEGAARD, S. A. **Ou bien... ou bien**. Op. cit. Cf. também. BENSE, M. **Hegel e Kierkegaard: uma investigação de princípios**. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1969; WESTPHAL, M. **Kierkegaard and Hegel**. Londres: Cambridge University Press, 1998. Do ponto de vista teológico-filosófico existem duas importantes obras em português que tratam do tema do *paradoxo* no pensador dinamarquês (sua dialética): Cf. GOUVÊA, R. Q. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004; GOUVÊA, R. Q. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé**. 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009. Cf. também. MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna: de Schleiermacher à Bultmann**. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 231-277. Nesta obra o autor trata da influência de S. Kierkegaard na teologia, especialmente em princípios do século XX na chamada *teologia da crise*. Ainda sobre a questão do paradoxo em Kierkegaard,

2.1.2 A "crítica" nietzschiana ao racionalismo moderno

Já F. Nietzsche, lança mão de seu "martelo iconoclasta": ele tem como alvo predileto os ídolos modernos que precisam ser despedaçados, sobretudo a Razão clássica, pautada na metafísica grega reificada (e rearranjada) pela moderna *metafísica da subjetividade* (via racionalismo cartesiano, que desaguaria no *Sujeito transcendental* kantiano).

Esse caminho assumido pela filosofia moderna refaz o caminho de sustentação da estratégia de *moralização da vida* (de raiz socrático-platônica). Exemplo moderno: I. Kant; uma visão *decadente*, que *apequena a vida*, pois a *enquadra*, coloca numa camisa de forças, com profundas implicações político-ideológicas (sua instrumentalização nas grandes Instituições, sagradas ou não). Como explicita D. Marcondes, F. Nietzsche, como ninguém, "zomba do racionalismo

ver: CLAIR, A. **Pseudonyme et Paradoxe**: la pensée dialectique de Kierkegaard. Op. cit. Sobre as linhas mestras do pensamento kierkegaardiano: Cf. FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006; LE BLANC, C. **Kierkegaard**. São Paulo: Estação Liberdade, 2003; MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**: dos pré-socráticos à Wittgenstein. 13ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010, pp. 242-251; Cf. ainda. ROVIGHI, S. V. **História da filosofia contemporânea**: do século XIX à neoescolástica. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 103-118.

Sobre as principais questões suscitadas por S. Kierkegaard para o pensamento e suas contribuições à teologia, diz Justo L. Gonzáles:

No campo geral da Filosofia, independente de sua vocação cristã, Kierkegaard tem sido uma das principais fontes do Existencialismo moderno. Sua insistência na categoria da existência humana, que nem o sistema hegeliano, nem qualquer outro sistema humano foi capaz de apreender, foi a descoberta inicial que deu origem as varias formas do Existencialismo contemporâneo. Na Teologia, a contribuição mais importante de Kierkegaard foi chamar atenção para a descontinuidade entre história e fé, e entre a ordem do ético e a ordem do religioso. O Cristianismo não é a culminação natural do melhor da criatura humana. As influencias desta descoberta podem ser vistas na compreensão da primeira fase literária de Barth quanto ao relacionamento entre natureza e graça. Alem disso, Kierkegaard serviu para mostrar que os pontos de vista de Lutero quanto a diversidade radical da graça haviam sido inconscientemente deixados de lado. Nisto ele contribuiu para o renascimento dos estudos de Lutero, que tem sido uma característica da teologia do século 20, especialmente na Escandinávia. Ao mostrar que o oposto do pecado e fé, e não virtude, Kierkegaard alertou a teologia do século 20 acerca do moralismo envolvido na abordagem racionalista da fé e da ética, e forçou as gerações subsequentes a enfrentar a necessidade de se desenvolver a ética crista em consonância com a doutrina da justificação pela fé. Kierkegaard também salientou vigorosamente que a ortodoxia não e suficiente. A fé não e uma questão de formulações doutrinarias, mas e, ao contrario, um relacionamento com Deus. Finalmente, a teoria de Kierkegaard da comunicação indireta e sua base teológica e psicológica para tal comunicação serviram para estimular tentativas de expressar a fé cristã por meio de drama, ficção e outros meios indiretos. GONZÁLES, J. L. **Uma história do pensamento cristão**. Da Reforma Protestante até o século XX. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004, p. 379.

crítico moderno, de *sua pretensão de fundamentar nosso conhecimento e nossas práticas*. Um de seus alvos prediletos é Kant¹⁴⁰.¹⁴¹

A "crítica" de F. Nietzsche é igualmente (como em S. Kierkegaard) endereçada à pretensão do pensamento moderno de construir um Sistema oniabangente (como também fora o caso da ciência), cujo poder é afirmado na medida em que se diz capaz de definir metodicamente (cartesianamente) as possibilidades do conhecimento, cujo símbolo maior é I. Kant¹⁴² e seu criticismo racionalista: seu

A *IHUOnline* (UNISINOS) dedicou duas edições (nº 314/418) ao pensador dinamarquês. Sobre a atualidade e a pertinência do pensamento kierkegaardiano. Na edição 314 da Revista são entrevistados nove pensadores/pensadoras tratando dos seguintes temas (a partir e em relação com a filosofia kierkegaardiana): DIP, P. C. **A filosofia de Kierkegaard como aporte ético à alteridade**; DE PAULA, M. G. **O indivíduo como ponto inicial na filosofia kierkegaardiana**; DOS SANTOS, D. R. M. **Kierkegaard e Schopenhauer**. Proximidades e rupturas; RHODEN, L. **A crítica de Gadamer e Kierkegaard à filosofia abstrata**; ROOS, J. **Uma virada nos conceitos tradicionais religiosos**; FLEIG, M. **Que peso tem para um filho o pai em pecado? Lacan leitor de Kierkegaard**; VALLS, Á. **O avanço da pesquisa em Kierkegaard no Brasil**; FIORAVANTI, A. M. e BINNETTI, M. J. **A filosofia pós-moderna e a força infinita do espírito humano**; FERREIRA, J. **O texto como arena**. In: **A atualidade de Søren Kierkegaard**. *IHUOnline*. Ano IX, nº 314, 2009, pp. 7-33. Já na edição comemorativa dos duzentos anos de nascimento do pensador de Copenhagen são tratados os seguintes temas: POLITIS, H. **Um pensamento contra os falsos sábios e sofistas**; FERRO, N. **O nexó entre linguagem e desonestidade num pensamento "desconcertante"**; ROOS, J. **Tornar-se cristão, o núcleo do pensamento de Kierkegaard**; DE PAULA, M. G. **A crítica de Kierkegaard ao cristianismo: uma experiência humanamente impossível?**; KIRMINSE, B. **Os problemas de Kierkegaard ainda são nossos problemas**; HOWLAND, J. **"A ironia a serviço do trabalho de parteira espiritual"**; VALLS, A. **A relação de Lessing com Kierkegaard**; SAMPAIO, S. S. **O Sócrates do cristianismo?**; J. M. **A angústia e a aventura do tornar-se homem**; LÜBCKE, P. **O legado filosófico de Kierkegaard**; PURKARTHOFER, R. **Polifonia e reinvenção dos diálogos socráticos**. In: **Kierkegaard - 200 anos depois**. *IHUOnline*. Ano XIII, nº 418, 2013, pp. 8-53.

¹⁴⁰ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 244.

¹⁴¹ É conhecida a afirmação de que para F. Nietzsche, I. Kant nada mais seria que um digno representante (moderno) da moral cristã decadente. Por isso:

...Nietzsche também volta-se contra Kant, dado que este, para assegurar o espaço do seu reino moral, admite a existência de um mundo que está para além, em que se situam a imortalidade da alma, a liberdade e a existência de Deus. Poderíamos sintetizar em três as principais críticas que Nietzsche dirige a Kant: a legitimação da moral num mundo suprassensível, a defesa de interesses gregários e a separação entre saber e crença, o que leva a uma exclusão das questões morais do domínio do conhecimento, resultando em uma contaminação da psicologia com questões morais. FEILER, A. F. **Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011, p. 50.

¹⁴² Evizalio Borges Teixeira faz uma importante observação:

O risco, porém, pode ser aquele de certo automatismo da razão e de uma espécie de solipsismo teórico e ético que é o prelúdio da crise do sujeito e de sua transformação pós-moderna. A solidão do sujeito transcendental kantiano terá como consequência uma hipertrofia do sujeito incapaz de desatar-se dos nós de um princípio de individuação postulada enquanto identidade autoconsciente. TEIXEIRA, E. B. **A aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 30-31.

racionalismo esquemático (dualista¹⁴³).¹⁴⁴ Este modo de proceder (racionalista-dualista) típico do pensamento moderno, esconde, por detrás, uma *vontade de contradição* não confessada.¹⁴⁵

Mais à frente retomaremos a discussão em torno da crise do Sujeito, bem como as aporias do solipsismo. Cf. o subtópico 2.2.4 do capítulo 2 e o 3.1.4.1 do capítulo seguinte.

¹⁴³ Como explicita Scarlett Marton:

O dualismo entre mundo sensível e mundo inteligível, que, de início, é puramente especulativo, acaba por revestir outra forma, tomando-se dualismo dos usos da razão: de um lado, ela confere um máximo de unidade e totalidade aos conceitos do entendimento aplicados às intuições sensíveis e, de outro, é capaz de produzir atos por si mesma; de um lado, é teórica e, de outro, prática. Se a causalidade natural não tem nenhum alcance no domínio prático, a causalidade livre não pode ser aplicada no teórico. É por isso que a Crítica da razão pura, empenhando-se em investigar as condições e limites do conhecimento humano, nada mais faz, com a resolução da terceira antinomia, que apontar a possibilidade de que exista a causalidade livre. Sem contradizer a necessidade da causalidade natural, é possível admitir que existem no mundo seres que, além de se submeter à necessidade das leis da natureza, são dotados de liberdade, isto é, autodeterminam suas ações. Assim o homem apresenta duplo caráter; enquanto fenômeno, tem caráter empírico, já que faz parte do mundo sensível e suas ações são efeitos que decorrem inevitavelmente da natureza; enquanto *noumenon*, possui caráter inteligível, uma vez que independe da influência da sensibilidade e de toda determinação fenomenal e suas ações são autodeterminadas. MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990, p. 104.

¹⁴⁴ Como diz S. Marton:

Antes de empenhar-se na elaboração da doutrina, ele dedica-se à empresa crítica, discernindo os diferentes modos do saber, distinguindo as diversas faculdades e delimitando seus respectivos campos de aplicação. Cumpridas as exigências assim impostas, pode então entregar-se à construção de sua filosofia, de seu sistema. (...) Que ele ambicione fundar um sistema filosófico e entenda que a filosofia deve necessariamente erigir-se enquanto sistema, são pontos inquestionáveis. Resta saber em que medida essa concepção não é por demais rígida, pois, se a filosofia pura se identifica com uma arquitetônica dos sistemas, então não poderiam pretender-se filósofos pensadores como Pascal, Rousseau e, tampouco, Nietzsche. MARTON, S. **Nietzsche**: das forças cósmicas aos valores humanos. Op. cit., p. 96.

¹⁴⁵ Como diz o pensador-poeta de Röcken:

Supõe que essa vontade encarnada de contradição e antinatureza seja levada a *filosofar*: onde descarregará seu arbítrio mais íntimo? Naquilo que é experimentado do modo mais seguro, como verdadeiro, como real: buscará o *erro* precisamente ali onde o autêntico instinto de vida situa incondicionalmente a verdade. Fará, por exemplo, como os ascetas da filosofia vedanta, rebaixando a corporalidade a uma ilusão, assim como a dor, a multiplicidade, toda a oposição conceitual de "sujeito" e "objeto" - erros, nada senão erros! Recusar a crença em seu Eu, negar a si mesmo sua "realidade" - que triunfo! - não mais apenas sobre os sentidos, sobre a evidência, mas uma espécie bem mais elevada de triunfo, uma violentação e uma crueldade contra a *razão*: volúpia que atinge o seu cume quanto o autodesprezo, o auto-escárnio ascético da razão discreta; "existe um reino da verdade e do ser, mas precisamente a razão é *excluída* dele!..." (Dito de passagem, mesmo no conceito kantiano de "caráter inteligível das coisas" resta algo ainda desta lascívia desarmonia de ascetas, que adora voltar a razão contra a razão: pois "caráter inteligível" significa, em Kant, um modo de constituição das coisas, do qual o intelecto compreende apenas que é, para o intelecto, *absolutamente incompreensível*). NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Terceira dissertação. § 12. Op. cit., p. 108.

F. Nietzsche concebia a filosofia como um exercício experimental, um experimento vital (da experimentação com a vida), daí sua aproximação com a *arte*¹⁴⁶, subvertendo a ininterrupta reificação (do "humano" visto como *res*¹⁴⁷, da subjetividade como *causa sui*) e reiteração (cuja modernidade é um exemplo *sui generis*) da filosofia como epistemologia, isto é, como ciência rigorosa.¹⁴⁸ Como diz S. Marton:

Enfim, se, para Kant, Nietzsche talvez nada mais fizesse que malbaratar o saber, para este, aquele não passaria de operário da filosofia, funcionário do saber. Num caso, filosofia e sistema se identificam, portanto quem se propõe fazer experimentos com o pensar, abraçando diferentes perspectivas ao tratar de uma mesma questão, não poderia pretender-se filósofo; no outro, filosofia é, antes de mais nada, criação de valores, portanto quem se limita a fundar valores já estabelecidos nada mais seria do que trabalhador filosófico.¹⁴⁹

¹⁴⁶ Como um exercício de *transfiguração* como postura em inclui a dinâmica disruptiva/criativa da vida e, por conseguinte, como tarefa do pensamento, que impede a fixação, a paralisação, daí a catalogação/homologação e, por conseguinte, a esterilização da vida e do pensamento. Pois não há vida nem pensamento sem morte, tanto quanto não pode haver morte sem vida. Portanto, de não en-forma-ção, como veremos mais à frente. Voltaremos a esta questão no capítulo seguinte.

¹⁴⁷ Como "coisa", como realidade objetável, portanto passível de ser explicado (portanto, "dominado") racionalmente. Voltaremos a esta questão mais à frente (ainda neste capítulo).

¹⁴⁸ Pretensão característica da filosofia do sujeito (e sua fundamentação egológica) de R. Descartes (que acaba por construir um *imagem de um Deus solitário, causa sui*, ou melhor *causa sive ratio* da existência, um Deus solipsista) passando por I. Kant, repensada, mas (ainda) fortemente presente, mesmo que a partir de proposta um tanto diversificada (as diferentes da fenomenologia husserliana): perspectiva, no entanto, ainda por demais devedora, como a hesserliana, à egologia como ponto de partida para a volta "às coisas mesmas". Tratando da relação (do parentesco filosófico entre Descartes e Kant), em resposta ao perspectivismo nietzschiano (conforme exposto em textos como *O crepúsculo dos ídolos*, sobretudo no § no qual desfere sua "críticas" mais ácidas ao empreendimento kantiano), diz com razão Juan Antonio Estrada:

A verdade, com sua univocidade, abstração e auto-suficiência, seu sentido e significado, deixa lugar às verdades, que iluminam perspectivas da realidade. Ao unir sujeito e predicado, seguimos nossas vontades e interesses e descobrimos depois que a realidade é como temos interpretado (nos autoconvencemos da validade de nossas próprias projeções). Desta forma, a epistemologia torna-se ontologia e a segunda dá a aparência de objetividade à primeira. Ambas são criação do sujeito e tem em Descartes e Kant seus expoentes mais decisivos. A fé na coisa em si é outra face da fé na gramática, ambas, por sua vez, constituem a base da axiologia e da ordem moral, que, por sua vez, remete a Deus como fundamento cartesiano da verdade e da racionalidade do sujeito. ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas:** da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003, p. 175.

Formando assim, outro *a priori* (transcendental), a saber: um *a priori* egológico universal-absoluto (no qual o empreendimento filosófico deveria se fundamentar). Processo no qual o "tu", a *alteridade* é, usando uma linguagem hegeliana, "suprassumido" no Ego cogitante. Cf. PELIZZOLI, M. L.. **A relação ao outro em Husserl e Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pp. 43-48. Que, com M. Heidegger, sofrerá profunda inflexão, e futura transformação radical, sobretudo desde *Ser e Tempo*. Voltaremos a estas questões ao longo de todo a nossa reflexão.

¹⁴⁹ MARTON, S. **Nietzsche:** das forças cósmicas aos valores humanos. Op. cit., p. 97.

Na terceira *Crítica* (a *Crítica da faculdade de julgar*), o filósofo de Königsberg organiza, arquitetonicamente (metodicamente), todo o sistema das faculdades da mente (*System der Gemütskräfte*) na forma de uma *tríplice divisão* em correspondência ao conteúdo das três *Críticas*: faculdade de conhecimento (*Erkenntnis-vermögen*), faculdade da apetição (*Begehrungsvermögen*) e faculdade do prazer e desprazer (*Gefühl der Lust und Unlust*) - as quais ele chama também, nessa ordem, de: faculdades teóricas, estéticas e práticas.

Esta forma de pensar desemboca numa fórmula, que chega a seu desfecho, seu ápice: ao dar uma forma final, sintética, às três críticas. Fundamentando, assim, todo o seu sistema.¹⁵⁰

Por sua vez, o pensador de Königsberg, fornece para cada uma dessas três faculdades, amplamente trabalhadas nas *três críticas*, as seguintes informações, a saber:

- 1) suas faculdades superiores (entendimento, juízo e razão);
- 2) seus princípios *a priori* (legalidade, finalidade, obrigatoriedade);
- 3) seus produtos finais (natureza, arte, costume).

Por fim, I. Kant ordena todas essas informações acerca do *sistema das faculdades* na forma de um esquema (que está presente na 1ª versão da *Introdução da Crítica da faculdade de juízo* de 1793):

¹⁵⁰ Comenta José Ferrater Mora:

A expressão "faculdade do juízo" - às vezes traduzida simplesmente por juízo - é empregada sobretudo em relação com a filosofia de Kant.. Segundo este autor, a faculdade do juízo designa a faculdade de pensar o particular como submerso no geral. Se o geral está dado, a faculdade do juízo que submerge nele o particular chama-se juízo determinante ou determinativo; se está dado o especial e é preciso submergir no geral, a faculdade que procura o geral no qual submergir o especial chama-se juízo reflexivo. O juízo reflexivo é o tema central da *Crítica do juízo*, que propõe adequar ou subordinar ou submergir algo num fim. A questão fundamental de tal crítica - "é possível julgar que a natureza está adequada a um fim?" - representa a mais alta síntese da filosofia crítica, a aplicação da categoria da razão prática à razão teórica. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978, p. 163.

Quadro¹⁵¹:

Faculdades da mente	Faculdade superior de conhecimento	Princípios <i>a priori</i>	Produtos
Faculdades de conhecimento	Entendimento	Legalidade	Natureza
Sentimento de prazer e desprazer	Faculdade do juízo	Finalidade	Arte
Faculdades da apetição	Razão	Obrigatoriedade	Costume

Para I. Kant, portanto, a "natureza" funda sua legalidade nos princípios *a priori* do entendimento por referência às faculdades do conhecimento; a arte regula sua finalidade nos princípios *a priori* da faculdade do juízo em relação ao sentimento de prazer e desprazer; por fim, o costume se conforma à obrigação moral mediante os princípios *a priori* da razão, relativamente às faculdades da apetição.¹⁵² Como se pode depreender deste exemplo resumido do *modus operandi* característico do pensamento kantiano: tudo está *claramente* organizado, determinado e ordenado *distintamente*.¹⁵³ F. Nietzsche reage e esta (im)postura racionalizadora. Mais seu golpe não se restringe à ponta do iceberg, mas desce até suas recônditas raízes.

O filósofo de Röcken, a partir de seu raio X da cultura, promove sua boa nova: anuncia (porque *constata*) a "morte de Deus", do "Deus moral" (aquele da metafísica reificada na modernidade a partir do *Cogito* cartesiano) como fundamento estruturante (organizador) do mundo - próprio da epistemologia clássica e moderna, fundamento do humanismo-racionalista, isto é, da moral

¹⁵¹ DE SOUZA L. E. R. **O conceito de mente e faculdade em Kant**. In: **Revista Reflexões**. Ano 2, nº 3, 2013, p. 9. Preservado, ainda hoje, na edição original em alemão: Cf. KANT, I. **Kritik der Urteilskraft** (1793). Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1997, p. 60ss. Conferir a versão em português: KANT, I. **Crítica da faculdade de juízo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

¹⁵² Cf. DE SOUZA L. E. R. **O conceito de mente e faculdade em Kant**. Op. cit., p. 9.

¹⁵³ I. Kant representa, na realidade, a radicalização do racionalismo moderno (de um modo diversificado, é verdade, daquele erigido no XVII, tendo em vista sua concentração na *razão prática*, na construção de uma *ética universal* conforme sua visão *ético-metafísica*), último portento da "guinada antropológica": sua "revolução copernicana". Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica**. Vol. II. Op. cit., p. 69.

moderna.¹⁵⁴ Como exemplo da moral "decadente" oitocentista (com a qual o pensador-poeta de Röcken se defronta), a conhecida "moral cristã vitoriana", típica postura do século de F. Nietzsche. Neste sentido, o pensador alemão vai além do que fora S. Kierkegaard: ao ingressar e investigar as raízes mais profundas do racionalismo moderno.¹⁵⁵

Com relação à "morte de Deus", do Deus moral da metafísica, que tanta polêmica suscitou desde então: no aforismo 125¹⁵⁶ de *A gaia ciência* encontra-se este anúncio crucial do filósofo-profeta do fim da metafísica ("morte de Deus"). F. Nietzsche, pela boca do "homem louco", proclama:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!"? - E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse um outro. Ele está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? - gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e transpassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! *Nós o matamos* - vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para frente, em todas as direções? Existem ainda "em cima" e "embaixo"? Não vagamos como que através de um nada

¹⁵⁴ Voltaremos à questão do *Cogito* e sobre o *lugar de Deus* no sistema cartesiano no tópico 4.2 do quarto capítulo.

¹⁵⁵ Desde *O Nascimento da tragédia*. Cf. NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992. Empreendimento que, com o passar dos anos, sofrerá modificações fundamentais, a partir do qual o busca genealógica do pensador de Röcken encontrará outros afluentes, ou caminhos, outros experimentos comum à (a)ventura do pensamento. Destacamos seu desprendimento do pensamento (pessimista) de Arthur Schopenhauer e, mais tarde, sua ruptura com Richard Wagner (entre outras questões).

¹⁵⁶ Que aqui reproduzimos na íntegra, tendo em vista não só a importância desse aforismo no interior não do texto de *A gaia ciência*, mas no escopo (de amplo espectro) da obra nietzschiana, bem como o lugar desse texto (de quem soube como poucos louvar a "ciência alegre", "jubilosa"). Seu lugar de destaque no "desenvolvimento" do pensamento nietzschiano ulterior preparado desde *Aurora* (1881). Mas, especialmente no que diz respeito à questão da crise da Razão Onipotente (e a centralidade do poder do pensamento científico), *A gaia ciência* é singular, tendo em vista sua inflexão (saída do período de juventude="positivista", para o período de maturidade="perspectivista"). No qual temas como, a "morte de Deus", e o "eterno retorno" surgem, adubando à terra para sua investida seguinte: *Assim falava Zaratustra*. Texto no qual estes temas são trabalhados. Outra questão: a pluralidade literária e filosófica. Suas tonalidades, ênfases e temas são diversos e abrangentes como nunca, pelo menos até aquele momento (do pensamento e obra de F. Nietzsche). O pensador de Röcken faz uso de uma rica variedade formal; faz uso de aforismos (uma de suas maiores marcas), versos humorísticos, textos argumentativos, diálogos, parábolas, alegorias e poemas em prosa. Cf. SOUSA, P. C. **Posfácio**. In: NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012, pp. 305-306. Conferir ainda o tópico 3.2. do capítulo 3.

infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? - também os deuses apodrecem. Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, seus assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais - quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior - e quem viver depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que a história de até então!" Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. "Eu venho cedo demais", disse então, "não é ainda meu tempo, Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é ainda mais distante que a mais longínqua constelação - e no entanto eles o cometeram!" - Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Requiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: "O que são ainda essas igrejas, senão os mausoléus e túmulos de Deus?".¹⁵⁷

¹⁵⁷ NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Op. cit., pp. 137-138. Como explicita G. Vattimo, um dos mais importantes intérpretes de F. Nietzsche na atualidade:

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 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, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., p. 21.

Ao afirmar que a Igreja é o mausoléu e túmulo de Deus, no entanto, F. Nietzsche está vinculando a cristandade à tradição metafísica, sobretudo aquela de raiz socrático-platônica - o próprio F. Nietzsche deixara claro que considerava o cristianismo, ou pelo menos sua vertente hegemônica. No fundo, o pensador de Röcken está dizendo: o Deus da tradição filosófico-metafísica é historicamente mantido "vivo" à custa da Igreja (sua prática, sua pregação, seu discurso teológico apoiado na metafísica, desde sua associação com a linguagem filosófica grega, e sua moral desumanizante, mesquinha, tacanha...): o "Deus moral". Como dizem (bem) os autores de *A morte de Deus*, Thomas Altizer e William Hamilton: "Não há nenhuma necessidade imediata de aceitarmos que o Deus morto é o Deus da 'fé', por outro lado não podemos deixar de concluir que o Deus morto não é o Deus da idolatria, ou da falsa piedade, ou da 'religião', mas o Deus da igreja cristã histórica e da cristandade." ALTIZER, T. J. J. & HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Introdução à teologia radical. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967, p. 29.

Cf. ainda. VATTIMO, G. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010, pp. 277-280. Comenta também, o teólogo brasileiro, A. Rocha, o anúncio nietzschiano - pois esta que é (ainda) uma questão fundamental para a discussão teológica hoje. Morre não (somente) o Ente Supremo. Mais do que isso: "A morte declarada é, portanto, de uma *representação lingüístico-teológica de Deus*. Porém, o discurso teológico, *sobretudo o dogmático*, forçou de tal maneira a *identificação dessa representação com o Deus cristão que qualquer ataque àquele recai inevitavelmente sobre este*." ROCHA, A. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. São Paulo: Vida, 2007, p. 125. Grifo nosso. Para L. Boff, F. Nietzsche foi o:

...filósofo alemão que pregou a morte de Deus e fez a crítica mais violenta do cristianismo, mas o fez a partir de uma experiência radical do Deus vivo. Quando ele anuncia a morte de Deus, ele fala do Deus que tem que morrer mesmo, porque é o Deus das nossas cabeças, o

Deus inventado, o Deus da metafísica, o Deus que não é vivo. BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Op. cit., p. 84.

Jubilosos, agora então, podemos exclamar: "deus morreu"! Como costumamos dizer no nosso dia-a-dia: já foi tarde! Então, como R. Alves, podemos também comemorar, pois "o anúncio da morte de Deus não é uma reportagem sobre o sepultamento de um ser eterno, mas antes uma simples constatação de um colapso de todas as estruturas de pensamento e linguagem que o teísmo oferecia." ALVES, R. **Deus morreu - viva Deus!** In: ALVES, R. & MOLTMANN, J. **Liberdade e Fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972, p. 10. Sendo assim, F. Nietzsche continua seu anúncio:

...o fim de uma visão global de universo, de uma certa filosofia, de uma linguagem que articulava a experiência do homem pelo simples fato de que uma nova maneira de pensar a vida, de encarar os seus problemas, de falar, está surgindo, o que contradiz e nega, de forma radical e irreconciliável a forma velha. Ibid., idem.

Sobre o tema da "morte de Deus" (caro ao pensamento nietzschiano), diz Giorgio Penzo:

Para o homem metafísico, a morte de Deus é vivido de modo dramático, justamente porque marca o fim de um longo desejo que é necessário ao homem para viver com uma consciência de segurança. Nietzsche faz sua essa angústia "desesperada", do homem metafísico diante do "advento do niilismo". Supera, porém, tal angústia, quando observa que a morte de Deus é um acontecimento cultural e existencial necessário para purificar a face de Deus e, por conseguinte, a fé em Deus. Nietzsche não mata a Deus, mas limita-se a constatar a sua ausência na cultura de seu tempo, acusando, pelo contrário, por essa ausência e morte, o pensamento metafísico. PENZO, G. **Friedrich Nietzsche (1844-1900). O divino como problematidade**. In: PENZO, G. & GUIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. Op. cit., pp. 31-32.

Ou seja, a afirmação da "morte do Deus da tradição *ontoteológica* (metafísica)", na boca de F. Nietzsche, não é, necessariamente, a afirmação de um ateísmo forte (absoluto). Pelo contrário, pois, se assim fora, o filósofo colocaria no lugar do *Absoluto Deus da metafísica*, outro *Absoluto Não-Deus*, igualmente metafísico e, assim, daria outro "fundamento ao mundo": o *Absoluto negativo*. F. Nietzsche, portanto, é "ateu", mas "ateu" de uma imagem de Deus, ou melhor, de uma *representação lingüístico-teológica* de Deus (como bem observa A. Rocha), com suas raízes no "advento do mundo Supra-sensível" da filosofia metafísica grega - como uma forma de teologia. Sobre a postura de F. Nietzsche frente ao ateísmo, como um Absoluto negativo (no qual o autor trabalha intensamente o *perspectivismo hermenêutico* do pensador de Röcken): Cf. SOUSA, M. A. de. **Nietzsche: para uma crítica à ciência**. São Paulo: Paulus, 2011, pp. 27-46. Sobre o *perspectivismo* (como hermenêutica) em F. Nietzsche, ver o subtópico 3.1.4 do terceiro capítulo. A metafísica, na verdade, acabou por prestar um desserviço à fé, ao identificar o "deus" da metafísica ao Deus vivo da revelação bíblico-cristã. Já com relação ao *lógos* moderno e a verdade pautada nessa forma de Razão, F. Nietzsche mostra que o conhecimento do real não passa de *interpretação*, já que em última análise não existem fatos, mas interpretações do mesmo: atribuições (possíveis) de sentido ao real. Sendo assim, a postura logocêntrica (epistemo-lógica) realista/idealista é acusada de "fuga" e ilusão. Ou seja:

A "realidade", para a lógica, para a razão, para a consciência racional, deve conformar-se ao *conceito*, portanto, deve ser sempre *una* e *imutável*. Os conceitos, devido a sua rigidez categorial, são os que melhor conseguem se adequar à fixidez da verdade (metafísico-dogmática). Entretanto, a realidade (enquanto vida e não mera conceituação) é superior à lógica, ao uso (enFORMAdor) dos conceitos. Para Nietzsche, a realidade não é mero conceito, a "vida não é um argumento"; esta, portanto, deve se sobrepor (em vez de se deixar submeter) a *razão determinante, categorizante*. O princípio de identidade e a lei de não-contradição não se aplicam à realidade efetiva, mas apenas a uma realidade conceituável, uma realidade já *logicizada* - isto é, uma realidade já disciplinada, ordenada, enformada pelos conceitos lógicos e categorias do entendimento humano. A característica do conceito reside em que ele deve ser uma representação isolada: ele deve exprimir tão somente uma coisa ou um aspecto da coisa, um estado, um elemento. O conceito é aquilo

que é e outra coisa não pode ser. Daí a importância do "princípio de identidade" e do "princípio de não-contradição". Algo não pode *ser* e *não-ser* ao mesmo tempo - no conceito. Para que o pensamento conceitual possa ser uma representação da realidade, é necessário que a realidade seja constituída segundo o mesmo modelo, isto é, feita de elementos estáveis, bem distintos uns dos outros, sem comunicação entre si (desconectado, sem uma inter-relação), que apresentem o mesmo caráter contínuo e ordenado (causalidade), concluído (finalidade), estanque, separado, uno (identidade). MARINS, I. C. M. **Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico.** In: *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. Vol.1. nº 2, 2008, p. 133.

Voltaremos a esta questão da lógica identitária mais à frente, sobretudo no quinto e último capítulo. A metafísica conceptualista tem, em Deus (gramática maior), o Conceito dos conceitos e, a Razão, por meio da grande lógica, só faz retificar esta relação - artificialmente engendrada. Por isso, a "crítica" nietzschiana ao racionalismo está imbricada com anúncio da "morte de Deus". No § 1, na parte de *O crepúsculo dos ídolos* em que trata de pensar A "*Razão*" na filosofia, diz F. Nietzsche:

Quereis que vos diga tudo que é peculiar aos filósofos?... Por exemplo, sua falta de sentido histórico, seu ódio à ideia do *devir*, seu *egipcismo*. Crêem honrar uma coisa despojando-a de seu aspecto histórico, *sub specie aeterni*... quando fazem dela uma múmia. Tudo com que os filósofos se ocupam há milhares de anos são ideias - múmias; nada real saiu vivo de suas mãos. Esses senhores idólatras das ideias quando adoram, matam e empalham: tudo é posto em perigo de morte quando eles adoram. A morte, a evolução, a idade, tanto quanto o nascimento e o crescimento, são para eles não só objeções, como até refutações. O que é não *se torna*, não *se faz*, e o que se torna *ou se faz* não é. Todos acreditam desesperadamente no ser. Porém como não podem apoderar-se dele, buscam as razões segundo as quais ele lhes escapa: "É forçoso que haja aí uma aparência, um engano por efeito do qual não podemos perceber o ser - onde está o impostor?" já o apanhamos, gritam alegremente - são os sentidos! Os sentidos, que *por outro lado são tão imorais*... Os sentidos são quem nos enganam acerca do mundo verdadeiro. Resultado: mister se faz desprender-se da ilusão dos sentidos, do *devir*, da história, da mentira. Consequência: negar tudo o que supõe fé nos sentidos, negar todo o resto da humanidade; isso pertence ao povo; é necessário ser filósofo, é necessário ser múmia, é necessário representar o monoteísmo com uma mímica de coveiro. E acima de tudo que pereça o corpo, essa lamentável *ideia lixa* dos sentidos, o corpo contaminado por todos os defeitos que a lógica pode descobrir, refutado, até impossível, se se quer, ainda que tão impertinente que se porta como fosse real!... NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos ídolos.** Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006, p. 74.

Pouco mais à frente no § 3, ele assevera:

A outra coisa peculiar aos filósofos não é menos perigosa: consiste em confundir as coisas últimas com as primeiras. Põem no princípio o que vem no final, desafortunadamente, pois não deveria vir nunca; os conceitos mais elevados, isto é, os conceitos mais gerais e mais vazios, a última embriaguez da realidade que se evapora, isto é o que colocam no princípio e o que convertem em princípio. Vemos aí novamente a expressão de sua maneira de venerar; o mais elevado não pode proceder do mais baixo, nem *pode vir* pelo geral. A conclusão que se retira é que tudo que é de primeira ordem deve ser *causa sui*. Qualquer outra origem é considerada uma objeção, algo que faz duvidar do valor da coisa. Todos os valores superiores são de primeira ordem, todos os conceitos superiores, o ser, o absoluto, o bem, a verdade, a perfeição, tudo isso não pode vir a ser, é necessário que seja *causa sui*. Tampouco isso pode ser desigual entre si nem achar-se em contradição. Assim é a forma como chegam ao seu conceito de Deus. A coisa última, a mais tênue, a mais vazia, ocupa o primeiro lugar como causa em si, como *ens realissimum*. Que tenha tido a humanidade que tomar a sério as dores de cabeça desses enfermos urdidores de teias de aranha! E que tenha pago tão caro! Ibid., p. 76.

Mesmo a ideia de "Deus" pode tornar-se (e por vez tem sido assim) uma "desculpa", uma estratégia bem elaborada para "desgarrar-se" da vida: *negação da vida*. Para F. Nietzsche a

Morre o "deus fundamento transcendente do mundo", morre o Mundo Inteligível (suprassensível: eterno, imutável, perfeito, verdadeiro...). Morre o Homem. Resultado: a desfundamentalização/descentralização do real. Nem *teísmo*, nem *humanismo*. Nem *teocentrismo*, nem *antropocentrismo*. Ou seja, o mundo descentralizou-se, perdeu o seu *centro*¹⁵⁸ (antigo e moderno): surge daí um mundo *pluricentrado*¹⁵⁹. Comentando sobre a relação umbilical entre *metafísica* ("morte de Deus") e *niilismo* (perda dos valores transcendentais, últimos, e sua intrínseca decadência, como um fenômeno inevitável), diz Jean Granier:

abstração racionalizante só faz nos *separar* da vida. Racionaliza-se a vida, moralizando-a: *logicização da vida*. Tornando a vida medíocre e, por último, estéril. E isso ocorre devido ao mau uso da razão. Quando a razão, ao invés de se deixar interpelar pela vida, isto é, a razão que deveria ser vista como um "elemento" de "afirmação da vida", pois o único critério que se impõe é a vida (cf. o último tópico do capítulo 3), serve como força (instrumento) de negação da mesma. A postura trágico-vitalista está presente na intuição (fundamental) filosófico-genealógica de F. Nietzsche (o *vitalismo* é o "fio condutor" que perpassa o pensamento nietzschiano, mesmo em sua fase incipiente, nas obras da juventude, quando ainda mantinha um forte apreço pelo voluntarismo schopenhaueriano e pela música de Richard Wagner). Como diz Scarlet Marton, para F. Nietzsche:

Fazer qualquer apreciação passar pelo crivo da vida equivale a perguntar se ela contribui para favorecê-la ou obstruí-la; submeter ideia ou atitudes ao exame genealógico é o mesmo que inquirir se são signos de plenitude de vida ou da degeneração; avaliar uma avaliação, enfim, significa questionar se é sintoma de vida ascendente ou declinante. MARTON, S. **Nietzsche**: a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993, p. 62.

Nas palavras do próprio F. Nietzsche:

Em todos os tempos os grandes sábios sempre fizeram o mesmo juízo sobre a vida: *ela não vale nada...* Sempre e por toda a parte se escutou o mesmo tom saindo de suas bocas. Um tom cheio de dúvidas, cheio de melancolia, cheio de cansaço da vida, um tom plenamente contrafeito frente a ela. O próprio Sócrates disse ao morrer: "viver significa estar há muito doente - eu devo um galo a Asclépio curador". NIETZSCHE, F. **O crepúsculo dos ídolos**, p. 67.

Sobre a visão trágico-vitalista no pensamento de F. Nietzsche: ver a discussão retomada mais à frente no capítulo 3. Uma boa introdução ao pensamento do filósofo de Röcken encontra-se em: VATTIMO, G. **Introdução a Nietzsche**. Barcarena-PT: Editorial Presença, 1990. Outro importante texto de introdução ao pensamento nietzschiano é o comentário de M. Heidegger, o qual tem exercido ampla influência, desde seu lançamento, sobre muitos pensadores atentos ao pensamento nietzschiano, dentre eles o próprio G. Vattimo e sua tese acerca da "inauguração" do pensamento "pós-moderno" (pós-metafísico) a partir do questionamento radical da metafísica em F. Nietzsche (da "morte de Deus" e seus corolários). Sobre a leitura heideggeriana de F. Nietzsche: Cf. HEIDEGGER, M. **Nietzsche**. Vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

Antes destes dois pensadores oitocentistas (S. Kierkegaard e F. Nietzsche) a ruptura com a tradição racionalista moderna (como reação ao "espírito" da *Aufklärung*), se dera seguindo caminhos distintos, mas que de certa maneira apontam para a reflexão kierkegaardiana e nietzschiana, como fora o caso do movimento denominado de Romantismo. No capítulo 3 retomaremos esta questão da "morte de Deus" (F. Nietzsche), da destituição, do "fim da metafísica" (M. Heidegger) que abriu espaço para *outra condição* de possibilidade de falar (teologicamente) do Deus da revelação: o horizonte "pós-moderno". Ainda sobre a "morte de Deus" como possibilidade para voltar a falar de Deus a partir de *outra linguagem*: Cf. ALVES, R. **O enigma da religião**. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2007, pp. 59-82.

¹⁵⁸ Cf. ALTIZER, T. J. J. & HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Op. cit., p. 41.

¹⁵⁹ Como veremos no capítulo 3, bem como no subtópico 5.1.2.1 do capítulo 5 (no qual trataremos do pensamento complexo).

A irrupção do niilismo marca o desmoronamento da ideologia sobre a qual a decadência erguera seu reinado. O niilismo significa que "Deus morreu"; isto é, o conjunto dos ideais e dos valores que garantiam a dominação da decadência traiu o nada que era seu fundamento oculto. Vê-se que a morte de Deus não corresponde absolutamente a uma simples constatação psicossociológica dos avanços do ateísmo no mundo moderno; menos ainda designa a retomada do tema cristão da morte e da ressurreição de Deus, tema elaborado por Hegel ao gosto dialético. Quando Nietzsche proclama a morte de Deus pela boca de seu Zarathustra, ele pretende resumir numa fórmula de impacto o conjunto das reflexões que lhe revelaram o sentido e a gênese da ideologia cuja nulidade radical é experimentada pela modernidade, numa crise mundial. A angústia moderna, assim, é uma angústia perante o abismo de uma vida que, agora privada de seus fins e de seus valores, aparece fatalmente absurda.¹⁶⁰

A teologia não pode se furtar diante deste diagnóstico. Pelo contrário, pois este afeta a teologia em seu núcleo. Por conseguinte: morre uma forma de conceber e fazer teologia, uma teologia desestoricizada, que trabalha a partir de uma visão universal-abstrata (teocêntrica, ou mesmo antropocêntrica), carente de concreção (e de *pathos*), portanto desapegada da vida, desvinculada da *mundanidade* do mundo¹⁶¹. Servindo tão somente como mapa para se chegar ao destino da bem-aventurança (pós-morte), mas que não sabe o que fazer com o vivido: em meio às tensões e contradições abissais da ex-istência. Só serve de consolo, mas jamais não poderá ser abraçada como uma sabedoria.

Pretensamente, a postura racionalista acredita poder auxiliar na organização do mundo: *pôr em ordem*, prescrever à moda da medicina medicamentosa, remédios, paliativos... O que só faz agravar o sentimento de culpa, de inadequação, de desorientação, e de "orfandade". É a velha busca por *uniformidade* que não leva em consideração a singularidade de cada pessoa concreta (irredutível a esta lógica)¹⁶². Por isso, podemos acolher a "morte de Deus" de bom grado,

¹⁶⁰ GRANIER, J. **Nietzsche**. Porto Alegre: L&PM, 2013, p. 17.

¹⁶¹ Conforme a perspectiva heideggeriana apresentada no § 18 na *primeira seção da primeira parte de Ser e Tempo*, no qual o pensador trata de discutir acerca da *conjuntura* e sua significância dada (sua compreensão), do "ser-aí" (da pre-sença) como ser-no-mundo: Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 127-134.

¹⁶² Uniformizar o *discurso* e a *moral*. Uma *estratégia*, que, além de desprender muita energia, já começa o jogo perdendo: é vã... Um discurso e uma moral niveladores, ambos "pendurados" na metafísica, que desconsideram o horizonte concreto no qual pessoas (como você e eu) existem. Comentando a posição de F. Nietzsche frente a esta estratégia, diz Oswaldo Giacoia Júnior:

Nietzsche se opõe a *supressão das diferenças*, a *padronização de valores* que, *sob o pretexto de universalidade, encobre*, de fato, a *imposição totalitária* de interesses particulares; por isso, ele é também um opositor da *igualdade entendida como uniformidade*. Assim, denunciou a *transformação de pessoas em peças anônimas da*

propiciando uma real possibilidade para sua renovação, sobretudo de sua linguagem, pois:

A constatação da morte de Deus é, portanto, uma grande benção para a teologia, à medida que liberta seu discurso das amarras da metafísica, que, cristalizada, gestou tão somente uma discursividade excludente. O ocaso do Deus metafísico pode significar a libertação da dimensão metafórica da linguagem, possibilitando um renovado falar teológico, que encontra na experiência de fé um lugar privilegiado. (...) É a partir da recepção da morte de Deus e da compreensão de que ela significa a libertação da dimensão plural do discurso teológico que se torna possível abrir-se à multiplicidade, à concreção da vida, onde efetivamente ocorrem as experiências humanas, e dentro delas, aquela que poderia ser dita como a mais humana: a experiência do Mistério, do Deus *revelatus*, que estrutura desde dentro a existência de homens e mulheres.¹⁶³

Assim, na contramão da projeção "ingênua" do humanismo-racionalista (moderno) e sua teimosa abstração (de caráter dualista), "inaugurada" pelo idealismo cartesiano (relação Sujeito-objeto), esses lúcidos pensadores colocam na pauta da ex-istência, portanto na agenda do bem pensar, o *concreto* da vida (como no vitalismo de F. Nietzsche), da ex-istência (como no "existencialismo" de S. Kierkegaard). Estes dois, com *um só golpe* acertam em cheio: 1) o *idealismo humanista-racionalista* (que nunca mais foi o mesmo desde então); 2) o pesado *teísmo metafísico* (ontoteológico), que experimenta uma brumosa crise desde então.

No caso de F. Nietzsche, o questionamento radical da metafísica (reverberando no *teísmo*) - que M. Heidegger denominaria de *ontoteologia* (como já fizera I. Kant¹⁶⁴) - implode não somente um modo de pensar o Ser desde tempos imemoriais, mas desnuda (desconstrói) a dinâmica epistemológica presente em tal modelo de pensamento, e seu *ethos*, ante a face de homens e mulheres

engrenagem global de interesses e a manipulação de corações e mentes pelos grandes dispositivos formadores de opinião. GIACOIA JÚNIOR, O. **Nietzsche**. São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000, p. 6. Grifo nosso.

¹⁶³ ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 188-189.

¹⁶⁴ Na *Crítica da razão pura*, diz o pensador de Königsberg:

A teologia transcendental ou pretende derivar a existência do Ser supremo de uma experiência em geral (sem determinar nada mais preciso acerca do mundo ao qual esta pertence) e denomina-se *cosmoteologia*, ou pretende conhecer a sua existência (Dasein) através de simples conceitos, sem o recurso à mínima experiência e chama-se *ontoteologia*. KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, p. 537.

(perplexos). O mundo *perdeu* seu Centro, seu Fundamento, seu "ponto arquimediano". Fica patente, desde então, que "o mundo suprassensível não tem poder eficiente"¹⁶⁵. Mas, como se dá esta antiga relação entre a crise do humanismo-racionalista (do *antropocentrismo*) e a morte do Deus metafísico? Nas palavras de G. Vattimo, expressas no primeiro parágrafo do capítulo intitulado, *A crise do humanismo, em O fim da modernidade*:

Parafraseando uma *boutade* que circulava há algum tempo, poderíamos começar esta discussão sobre o humanismo reconhecendo que, no mundo contemporâneo, "Deus morreu, mas o homem não vai muito bem". É uma *boutade*, mas também algo mais, já que, no fundo, capta e assinala a diferença que opõe o ateísmo contemporâneo ao classicamente expresso por Feuerbach. Essa diferença consiste precisamente no fato macroscópico de que a negação de Deus, ou o registro de sua morte, não pode dar lugar hoje a nenhuma "reapropriação" pelo homem de sua essência alienada no fetiche do divino. Muita apologética continua a tirar daí implícita ou explicitamente, um dos seus argumentos contra o ateísmo, acusado de preluir necessariamente uma destruição geral do humano (...). Ainda que, como creio, se deva repelir essa rústica apologética de tipo punitivo, é inegável que subsiste uma conexão entre crise do humanismo e morte de Deus. Em primeiro lugar, ela caracteriza de modo peculiar o ateísmo contemporâneo, que não pode ser mais um ateísmo "reapropriativo". Mas em segundo lugar e mais profundamente, assinala de modo mais determinante o mesmo humanismo em crise, o qual se encontra nessa condição inclusive por não poder mais resolver-se num apelo a um fundamento transcendente. Desse último ponto de vista, também se pode aceitar a tese de que o humanismo está em crise porque Deus está morto; isto é, a verdadeira substância da crise do humanismo é a morte de Deus, anunciada não por acaso por Nietzsche, que é também o primeiro pensador radical não-humanista da nossa época.¹⁶⁶

O pensamento nietzschiano, portanto, acende o estopim da "crise" radical do *humanismo moderno* (antropocêntrico), já que *teísmo* e *humanismo* (ambos de origem metafísica) estão historicamente "amarrados" um ao outro.¹⁶⁷ O impacto na teologia destas "críticas" ao racionalismo - sobretudo aquelas oriundas do pensamento nietzschiano -, ganharam proporções inauditas, especialmente o tema da "morte de Deus". Depois destes pensadores a teologia nunca mais seria a mesma (pelo menos aquela teologia que, com coragem, decidiu dialogar francamente com estes pensadores). Resultado: desde então (e esse processo ainda

¹⁶⁵ TROTIGNON, P. **Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1985, p. 73.

¹⁶⁶ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., pp. 17-18.

¹⁶⁷ Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**., pp. 19-36. Em português existem diversas publicações periódicas acerca do pensador de Röcken. Destacamos os *Cadernos Nietzsche* fundado em 1996 pela filósofa brasileira Scarlett Marton (estudiosa do pensamento nietzschiano), o qual desde então tem publicado artigos de estudiosos do pensador de Röcken em diversos países (os *Cadernos* estão ligados diretamente ao GEN – Grupo de Estudos em Nietzsche). Cf. <http://www.cadernosnietzsche.unifesp.br> Acessado em 23 de novembro de 2013.

encontra-se em curso), a teologia precisou (re)pensar seu estatuto epistemológico e, por conseguinte, sua *linguagem*^{168, 169}.

¹⁶⁸ Voltaremos a esta questão ao longo da tese. Cf. o capítulo 3, bem como o último tópico do quinto e último capítulo.

¹⁶⁹ No Velho Continente o impacto do pensamento não-metafísico, ou melhor, pós-metafísico, isto é, os caminhos diversos do pensamento tecidos a partir da crise instaurada pela "morte de Deus", ("fim" do *Deus ex machina*, visão de Deus tão criticada por pensadores como D. Bonhöffer): "fim" do "deus fundamento do mundo". Seus primeiros sinais aparecem na *teologia da secularização* de D. Bonhöffer para quem o mundo que atingiu a maioridade e que, portanto, não "suporta" mais um vivência do cristianismo que não seja de modo *a-religioso*, desde as conhecidas passagens de *Resistência e Submissão*: "O único modo de sermos honestos é reconhecer que devemos viver no mundo *etsi deus non deuretur*, como se Deus não existisse". BONHOEFFER, D. **Resistência e submissão**. Op. cit., p. 241; e outros mais fortes e contundentes:

Procura-se demonstrar ao mundo que atingiu a maioridade que ele não seria capaz de viver sem o tutor "Deus". Embora já se tenha capitulado em todas as questões mundanas, restam ainda as chamadas "questões últimas" – morte, culpa – às quais apenas "Deus" pode dar uma resposta e por causa das quais ainda se necessita de Deus, da igreja e do pastor. Portanto, de certa maneira nós vivemos dessas chamadas questões últimas das pessoas. Mas o que acontecerá se um dia elas não mais existirem como questões desse tipo, ou seja, se também elas forem respondidas "sem Deus"? Ibid., pp. 434-435.

E a seguinte na qual reprova o modo de fazer apologética (racionalista, por sinal) e sua reprovação à maioridade do mundo:

Considero o ataque da apologia cristã à maioridade do mundo primeiro como sem sentido, segundo como deselegante, terceiro como não cristão. Sem sentido, porque ele me parece como a tentativa de fazer retroceder para a puberdade uma pessoa que se tornou adulta, ou seja, torná-la dependente de coisas das quais ela, de fato, não mais depende, lançá-la em problemas que para ela, de fato, não são mais problemas. Deselegante, porque aí se tenta explorar a fraqueza de uma pessoa para fins estranhos a ela, com os quais ela não concordou livremente. Não cristão, porque Cristo é confundido com um certo estágio de religiosidade do ser humano, ou seja, com uma lei humana. Ibid., p. 436.

E ainda houvera naquele contexto a *teologia da secularização* de Friedrich Gogarten (especialmente a partir do final da Segunda Guerra, depois de passar por uma depressão, fruto de uma enfermidade, mas também de uma profunda crise existencial devido a sua ligação, mesmo que rápida, com o nacional-socialismo, cf. GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 124). Cf. GOGARTEN, F. **Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit**. Die Saekularisierung als theologisches Problem. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1958. Surgiram, na esteira dessas teologias européias (da secularização radical), em contexto norte-americano, as chamadas *teologias da morte de Deus* (com suas raízes em pensadores como F. Nietzsche e D. Bonhöffer), como em John A. T. Robinson com seu conhecido *Honest to God*; William Hamilton e Thomas J. J. Altizer e *A morte de Deus*, entre outros. Cf. ROBINSON, J. A. T. **Honest to God**. Kentucky: Westminster Jon Knox Press, 2002; ALTIZER, T. J. J. & HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Op. cit. Cf. também. ADOLFS, R. **Igreja, túmulo de Deus?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968; BISHOP, J. **Os teólogos da morte de Deus**. São Paulo: Herder, 1969; BENT, C. **O movimento da morte de Deus**. Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1968; GUERARDINI, B. **In chi senso può parlare della morte di Dio?** Roma: Apes, 1968; MONDIN, B. **Il teologi della morte di Dio**. Turim: Borla, 1968; THILLS, G. **Cristianismo sem religião?** Petrópolis: Vozes, 1969. Cf. ainda o recente texto de Steve Bruce: BRUCE, S. **God is dead: secularization in the West**. London: Blackwell, 2002. Neste texto o sociólogo da religião, de Aberdeen, Steve Bruce trata da *teologia da secularização* (guardadas suas devidas diferenças internas), desde sua raiz mais profunda nos escritos dos mestres da suspeita, passando pela teologia de D. Bonhöffer até os mais proeminentes teólogos da "morte de Deus" no mundo de língua inglesa (britânicos e norte-americanos).

Na esteira da *teologia da secularização* européia Harvey Cox é um dos teólogos mais destacados em contexto norte-americano, tendo em vista o amplo diálogo que estabeleceu (especialmente

naquele contexto do pós-guerra) com os *teólogos da secularização*: especialmente D. Bonhöffer e F. Gogarten. O teólogo de Harvard é um exemplo de teólogo que, a partir de seu contexto (dos grandes centros urbanos, das grandes cidades norte-americanas), dialogou (na verdade, existem muitas influências filosóficas e teológicas presentes na teologia de H. Cox) com as teologias de Karl Barth, D. Bonhöffer, F. Gogarten (entre outros). Cf. COX, H. **A Cidade do homem**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971 (tradução para o português da sua obra mais conhecida, *The Secular City: secularisation and urbanisation in the theological perspective*, publicado originalmente em 1965); Id. **Que a serpente não decida por nós**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970; Id. **A festa dos foliões**. Petrópolis: Vozes, 1974; Id. **Religion in the secular city: towards on the postmodern theology**. New York: Simon and Shuster Press, 1984. Outro teólogo estadunidense de destaque nesse contexto foi Paul van Buren (tendo lançado *The secular meaning of the Gospel* dois anos antes de H. Cox lançar *The secular city*). Cf. especialmente. VAN BUREN, P. **The secular meaning of the Gospel: based on an analysis of its language**. New York: Macmillan Co., 1963. Um dos primeiros articuladores (pioneiro) do movimento da *teologia da secularização* em terras norte-americanas, contudo, foi Gabriel Vahanian. Cf. também. VAHANIAN, G. **The Death of God: the culture of our PostChristian Era**. New York: George Braziller, 1961. No que diz respeito à teologia (e mais especificamente à cristologia) a teologia da secularização/da morte de Deus expôs à nu a impossibilidade epistemológica de se falar de Deus "desde cima", colocando no centro das discussões a necessidade premente a partir daquele momento de tecer um discurso sobre Deus *a partir do humano* ("desde baixo", como se costuma falar) e não às expensas do mesmo. Pois a partir de Jesus em Nazaré (homem concreto) emerge o Rosto de Deus. Que se faz frágil e indefesa criança e assim nos salva de nossa (pretensa) "maturidade adulta" (nossa "adultice"). Pois ele é "...a criança tão humana que é divina". PESSOA, F. **Poema VIII**. O guardador de rebanhos. In: **Poemas completos de Alberto Caeiro**. São Paulo: Martin Claret, 2001, p. 35. Ou como diz L. Boff na introdução ao capítulo IX de *Jesus Cristo Libertador* (intitulado "Humano assim, só pode ser Deus mesmo!"):

Não é da análise abstrata do que seja Deus e do que seja o homem que entendemos quem é Jesus Homem-Deus. Mas foi convivendo, vendo, imitando e decifrando Jesus, que seus discípulos chegaram a conhecer a Deus e ao homem. O Deus que em e por Jesus se revela é humano. O homem que em e por Jesus emerge é divino. Foi num homem que a igreja primitiva descobriu a Deus. **Jesus Cristo Libertador**: ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 131.

Cf. ainda o tópico 5.1.3 (em diante) do quinto e último capítulo. A partir desse tópico voltaremos ao tema da "eterna criança" presente nos escritos de F. Nietzsche (especialmente o texto das *três metamorfoses do espírito no Zarathustra*) e R. Alves (que além de muito escrever para crianças, toca no tema da "eterna criança" em nós e mesmo em Deus em diversas de suas obras), bem como à este poema de Alberto Caeiro (Fernando Pessoa). Sobre a *cristologia do baixo* (desde baixo, ascendente) e a *cristologia de cima* (desde cima, descendente), bem como algumas propostas recentes no interior da cristologia contemporânea (e sua proposta de integração das duas concepções cristológicas): Cf. DUPUIS, J. **Introdução à cristologia**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004. Sobre a relação entre as diferentes posições cristológicas: Cf. também. BINGEMER, M. C. L. **Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso**. São Paulo: Paulinas; Valencia: Siquem, 2008. Cf. ainda. SCHILSON, A. & KASPER, W. **Cristologia: abordagens contemporâneas**. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 1990.

Interessante frisar que já no início da década de 1970, portanto poucos anos depois dos textos supracitados, o sociólogo da religião Peter Berger lançava *Um rumor de anjos*. Já pressentindo o que estava em acontecendo lá e então, e que aponta para a questão do *retorno do sagrado* nas sociedades contemporâneas. Só que agora de um modo radicalmente diferente daquele anterior à secularização, especialmente no Norte do mundo, posto que as conquistas positivas da secularização (no que diz respeito à separação entre Igreja e Estado) são conquistas que devem ser mantidas. Sobre o retorno do sagrado conforme P. Berger detectava no início da década de 1970. Cf. BERGER, P. **Um rumor de anjos: a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural**. Petrópolis: Vozes, 1973. Ora, se a experiência religiosa, é, em última análise, uma *experiência de êxodo*, como afirma G. Vattimo, então, sua saída do "mundo organizado 'sem Deus'" (secularizado), pode significar, igualmente, seu retorno, como caminho de volta de uma viagem. Cf. VATTIMO, G. **O vestígio do vestígio**. In: VATTIMO, G. & DERRIDA, J. (orgs.). **A religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000, p. 91.

Se a "morte de Deus" é uma metáfora para o fim dos fundamentos, o ateísmo como "classicamente" se compreende seria ainda uma tentativa criar outro fundamento. Estaríamos, portanto, situados no mesmo quadro de compreensão do mundo. O que muda radicalmente acerca do lugar da religião da pré-modernidade (especialmente o teocentrismo medieval) para a modernidade secularizada diz respeito à centralidade da religião no modo de organizar o mundo. Lá e então a religião estava no centro do mundo, dando sentido ao mesmo. As grandes Instituições Religiosas (no caso a Igreja, no Ocidente) formavam e determinavam o universo simbólico de homens e mulheres.

Esse lugar (e a força) da Instituição Religiosa (especialmente a cristã) entra em crise. A religião tornar-se uma realidade da vida privada, não mais determinando a organização do mundo. Declínio da teocracia/hierocracia, e afirmação cada vez mais pungente da democracia (Estado Democrático de Direito). A vida privada e cotidiana perde o controle direto advindo de qualquer forma de Instituição Religiosa. Ocorre em certos contextos um "eclipse de Deus", ou seja, esse Deus pregado, ensinado pela Igreja (na verdade, de modo geral pelo monoteísmo) é colocado à margem, quando não, explicitamente rejeitado como uma heteronomia castradora dos potenciais humanos (especialmente no Norte do mundo). Cf. PIERUCCI, A. F. **Reencantamento e dessecularização:** a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap**. Nº 49, 1997, pp. 99-117.

Esse fenômeno não ocorre de modo homogêneo em todo o Ocidente, mas é fundamentalmente como um "furacão" que varre a Europa até meados do século XX. A chamada onda do *secularismo*. Daí a necessária diferenciação entre *secularização*, *secularismo* e *laicidade*, conforme insistem certos autores estudiosos do assunto. Posto que a secularização é um processo "pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos". BERGER, P. **O Dossel Sagrado**. São Paulo: Paulus, 2003, p. 119. Ocorrendo, especialmente no que diz respeito à Igreja Cristã sua "retirada de áreas que antes estavam sob seu controle ou influência: separação da igreja e do Estado, expropriação das terras da Igreja, ou emancipação da educação do poder eclesiásticos, por exemplo". Ibid., p. 119. Para estudiosos como Antonio Flávio Pierucci, faz-se necessário (igualmente) diferenciar *secularização* de *desencantamento do mundo* (conforme a acepção weberiana). Para este sociólogo:

É básico para um cientista social que se pretende especializar no estudo das religiões entender, por exemplo, que desencantamento em sentido técnico não significa perda para a religião nem perda de religião, como a secularização, do mesmo modo que o eventual incremento da religiosidade não implica automaticamente o conceito de reencantamento, já que desencantamento em Weber significa um triunfo da racionalização religiosa. PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo:** todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 120.

Ou seja, a questão não é se temos de algumas décadas pra cá experienciado no Ocidente novas ondas de religiosidades, dos mais diferentes matizes, mas qual o lugar da religião (e, por que não dizer, de Deus) na organização do mundo, enquanto sociedade: sobre o processo de secularização e o que ela acarretou no Ocidente. Fora a questão da secularização e/ou do desencantamento do mundo, no Sul do mundo ("abaixo da linha do equador"), que é outra questão. Posto que nós do Sul não vivenciamos a *secularização*, nem mesmo o *desencantamento do mundo*, tal qual o norte (sobretudo como esta se deu na Europa desde então, sobretudo no século XX). Mas, no que diz respeito à diferença entre secularização e laicidade, e o secularismo/ou laicismo, é importante dizer o seguinte: A *secularização* se refere ao declínio da religião na esfera pública nas sociedades modernas e a perda de sua influência, sua centralidade e, portanto, seu papel integrador/organizador. O fenômeno/processo de *secularização* relaciona-se sobretudo com o *enfraquecimento* dos comportamentos e práticas religiosas *em sentido público*, mas igualmente de um modo diferenciado, é verdade, sua força e influência em sentido privado. No entanto, a *laicidade* é sobretudo um fenômeno político, ou seja, vem afirmar a separação entre o poder político e o poder religioso (separação Igreja/Estado). A *laicidade* afirma a neutralidade do Estado frente aos grupos e Instituições Religiosas e a exclusão da religião da esfera pública. Estado não-confessional.

A *secularização* apresenta uma dimensão *sócio-cultural*, correspondendo a uma diminuição da pertinência (potência) social da religião, enquanto que a *laicidade* revela uma dimensão *sócio-política* estreitamente conectada com a relação (separação) entre Estado (poder secular) e Religião (poder sagrado). Já o *secularismo* ou laicismo implica em uma forte conotação "ideológica". Ou

2.1.3 A "crítica" à razão instrumental

Posteriormente aos questionamentos de caráter filosófico operados por pensadores do porte de S. Kierkegaard e F. Nietzsche: emergem os primeiros sintomas de uma profunda "crise", de dimensões epocais. A *condição cultural* na qual hoje estamos imersos é, *em parte*, fruto da "crise" histórico-cultural (e por que não dizer, *civilizatória*), instaurada a partir do profundo abalo dos fundamentos do projeto da *modernidade*¹⁷⁰ (no interior da sociedade industrial), sobretudo a partir

seja, um virulento movimento contra qualquer presença ou manifestação pública e/ou privada do religioso. Uma forma agressiva, combativa, belicosa, que quer a todo custo eliminar a religião da vida social e, se fosse possível, extirpá-la à força da vida privada de muitos, pois esta (im)postura considera a religião um *mal* ao "ser humano". E, para o bem deste, o quanto antes a religião for eliminada da vida social (pública e privada), melhor. Assim, da mesma forma como é (igualmente) problemático aqueles radicais religiosos que a todo custo (mesmo no Ocidente), vivem o sonho de um mundo teocêntrico (talvez nostálgicos do medievo) e, se possível fora, implantariam uma forma de *teocracia* (como acontece hoje em parte do protestantismo brasileiro de cunho conservador-fundamentalista: corporativista e clientelista). Ou seja, ambas são posturas tendentes ao totalitarismo. Sobre *secularização, laicidade e secularismo/laicismo*. Cf. ainda. CATROGA, F. **Entre deuses e césores**: secularização, laicidade e religião civil. Coimbra: Almedina, 2006; CIFUENTES, R. L. **Relações entre a Igreja e o Estado**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989; MARRAMAQ, G. **Céu e terra**: genealogia da secularização. São Paulo: Unesp, 1994; WILSON, B. **La religión en la sociedad**. Barcelona: Editorial Labor, 1969.

Com relação à tentação da teocracia/hierocracia e as demais posturas, que vão do corporativismo integrista e clientelista até posturas mais "maduras" quanto à relação entre igreja (evangélica) e Estado, na recente (e ainda "imatura") experiência democrática brasileira: Cf. CAVALCANTI, R. **A Igreja, o país e o mundo**: desafios a uma fé engajada. Viçosa: Ultimato, 2000, pp. 25-28. Em sua tese de doutorado o sociólogo Paul Freston (de origem protestante) faz um amplo levantamento da ação política dos evangélicos na história recente do Brasil, cobrindo o período que vai da Constituinte de 1988 até o Impeachment do ex-presidente Fernando Collor de Mello. Cf. FRESTON, P. **Protestantes e política no Brasil**: da Constituinte ao Impeachment. Tese de doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Campinas – UNICAMP. Tese de doutorado. Campinas, 1993. Tese publicada no ano seguinte: Cf. Id. **Evangélicos na política brasileira**: história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontro, 1994. Do mesmo autor, conferir também: Id. **Popular Protestants in Brazilian Politics**: a novel turn in Sect-State Relations. In: **Social Compass**. Ano XLI, nº 4, 1994, pp. 537-570; Id. **The protestant eruption into modern Brazilian Politics**. In: **Journal of Contemporary Religion**. Ano XI, nº 2, 1996, pp. 147-168; Id. **Protestantismo e democracia no Brasil**. In: **Lusotopie – Dynamiques religieuses em lusophonie contemporaine**. Nº 6, 1999, pp. 329-340. Para acessar este último artigo: Cf. <http://www.lusotopie.sciencespobordeaux.fr/somma99.html>.

Fazemos uso do termo evangélico(a) tendo em vista que determinados grupos pentecostais e neopentecostais não se auto-intitulam (questão de identificação) como protestantes. Para nós, ao preferir fazer uso do termo protestante/protestantismo, é necessário dizer que esta não é uma questão de "juízo de valor". No caso aqui implicado o termo protestante/protestantismo é amplamente e majoritariamente usado pelos autores das ciências sociais, e da sociologia da religião mais especificamente. Sendo evangélico ou mesmo *evangelicalismo* uma matriz teológica que perpassa diferentes igrejas protestantes históricas, pentecostais e mesmo neopentecostais (termo, portanto, de caráter mais teológico/eclesiológico, confessional). Cf. NETO, L. L. **O novo rosto da missão**: os movimentos ecumênico e evangelical no protestantismo latino-americano. Viçosa: Ultimato, 2002, pp. 17-31. Voltaremos à questão do *desencantamento do mundo* mais à frente.

¹⁷⁰ 1) Nos referimos aqui a Modernidade como Projeto de emancipação, isto é, como um ideário de um mundo moderno (radicalmente novo). Do "novo" (*novum*), como *vanguarda*, pautado num radical otimismo ontológico desde as suas raízes fincadas no humanismo renascentista (confiança radical no Homem), na Razão (racionalismo), como ideário de um Novo Mundo construído a

partir da Ciência e da Técnica (cientificismo/tecnicismo); livre das amarras, da tutela da Religião; emancipado de toda e qualquer heteronomia religiosa, especialmente no diz respeito à moral; 2) Modernidade como História (em sentido "metafísico", auto-referente); como um olhar depreciativo para com o "passado" (mais especificamente para com a *tradição*); ou ainda, como uma "escatologia secularizada", de um avanço linear da História, vista em perspectiva ascendente, traduzida num ideal, isto é, no *ethos do progresso indefinido*. Cf. NEMO, P. **O que é o Ocidente?** São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 45-57. Com relação ao tema da "secularização da escatologia" judaico-cristã: Cf. LÖWIT, K. **O sentido da história**. Lisboa: Edições 70, 1991. Para pensadores como G. Vattimo a *secularização* é encarada em perspectiva diferente, ou seja, como o conseqüente "destino" da mensagem bíblica, da escatologia bíblico-cristã, tendo como motivo primordial a Encarnação. Pois:

...a secularização não é um termo que se choque com a essência da mensagem e sim um aspecto constitutivo: como evento *salvífico* e *hermenêutico*, a encarnação de Jesus (*kénosis*, o rebaixamento de Deus) é ela mesma, acima de tudo, um fato arquetípico da secularização. VATTIMO, G. **Depois da cristandade**: por cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 86. Grifo nosso.

H. C. de Lima Vaz faz uma interessante observação sobre as raízes ideológicas (no fundo, teológica) do projeto da modernidade e seu processo de *secularização*. Ele diz:

Os grandes sistemas e mesmo as grandes ideologias políticas que se constituíram no curso da Idade Moderna apresentam traços inconfundíveis que atestam sua proveniência do mundo teológico medieval. Torna-se cada vez mais patente que a teologia, como forma cultural da Idade Média, imprime ainda sua marca visível na face da nossa pretensa cultura secularizada. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de filosofia I. Problemas de Fronteira**. Op. cit., p. 71.

No entanto, é mister diferenciar modernidade de *modernismo* visando evitar maiores confusões. Como diz Mary Rute Gomes Esperandio:

Modernismo diz respeito ao movimento estético que se constitui no solo da modernidade. O modernismo, também chamada de movimento moderno, designa o conjunto de movimentos culturais, em suas mais variadas expressões e estilos, que permearam as artes plásticas, as artes visuais, o teatro, a música, a poesia, o cinema, a literatura, especialmente na primeira metade do século 20. Os vários movimentos modernos emergiram como força reivindicatória de uma nova modernidade. Uma modernidade menos apegada às tradições, que abrigasse o novo e que fosse coerente com as ideias de progresso, próprias da modernidade. ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade**. Op. cit., pp. 29-30.

Símbolo maior do projeto da modernidade foi o fenômeno (de amplo espectro) da *Aufklärung*. Vide a postura kantiana frente ao *Esclarecimento*, tradutora do desejo mais profundo de emancipação de toda e qualquer heteronomia (pelo menos era como o "homem" esclarecido encarava o projeto da *Aufklärung*), pela via do amplo uso da liberdade individual (e da Razão), a autonomia, apanágio do liberalismo. Diz I. Kant traduzindo todo o "desejo" de uma época:

Esclarecimento ("Aufklärung") é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. *Sapere aude!* Tem coragem de fazer uso de teu próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento ("Aufklärung"). KANT, I. **Textos seletos**. 2ª ed. Edição Bilíngüe. São Paulo: Brasiliense; Petrópolis: Vozes, 1985, p. 100.

No entanto, para os frankfurtianos Theodor Adorno e Marx Horkheimer, a programática da *Aufklärung* - não tão "luminosa" assim - se afirma sobre a crença:

das Duas Grandes Guerras.¹⁷¹ Estes fenômenos catastróficos, no auge da sociedade industrial, dão lugar ("inspiram") às teorias críticas da *razão instrumental*¹⁷², dos positivismos científicos e, portanto, do alcance e limites da

...no sentido mais amplo do progresso do pensamento, o esclarecimento tem perseguido o objetivo de livrar os homens do medo e de investi-los na posição de senhores. Mas a terra totalmente esclarecida resplandece sob o signo de uma calamidade triunfal. O programa do esclarecimento era o desencantamento do mundo. Sua *meta era dissolver os mitos e substituir a imaginação pelo saber*. ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Op. cit., p. 19. Grifo nosso.

Sobre os desdobramentos internos ao pensamento moderno (racionalista), ver também: PADOVANI, H. & CASTAGNOLA, L. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1979, pp. 259-260.

Todavia, foi esse "ser humano" branco, europeu, maduro, emancipado, autônomo, educado nas melhores Universidades, que aprendera a fazer uso de toda sua capacidade cognitiva (técnica e científica), que produziu as mais horrendas barbáries e injustiças sociais em pleno século XX. A grandiloquência das "filosofias da história", especialmente aquelas de inspiração hegeliana, perderam o sentido a partir dos horrores perpetrados até meados do séc. XX (fora o que foi feito de lá pra cá). De lá pra cá, caíram, igualmente, um por um, tijolo à tijolo, as "grandes catedrais" das utopias produzidas desde fins do XIX: fim das *metanarrativas*. Como é o caso do marxismo clássico. É neste contexto que emerge o fim das *metanarrativas* na perspectiva suscitada por autores como Jean-François Lyotard. Conferir a introdução e o tópico 3.1 em diante, do capítulo 3.

¹⁷¹ Como símbolos maiores da falência do projeto da modernidade esclarecida. Sobre as drásticas mudanças no tecido sócio-político-cultural do Ocidente instauradas a partir de 1914-18/1939-45 (fruto das Duas Grandes Guerras): Cf. HOBBSBAWN, E. **A Era dos extremos: o breve século XX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008. Deste texto imprescindível em termos de historiografia, conferir especialmente toda a primeira parte do mesmo, que compreende o período que vai de 1914 até 1945, e que E. Hobsbawn denomina de "A Era das catástrofes". Cf. também. FILHO, D. A. R.; FERREIRA, J.; ZENHA, C. (orgs.). **O século XX: o tempo das crises. Revoluções, fascismos e guerras**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008; JUDT, T. & SNIDER, T. **Pensar o século XX**. Lisboa: Edições 70, 2012; NOVAES, A. (org.). **Civilização e Barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004; POZZOBON, Z. **O véu e a espada: as guerras através dos séculos**. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2003, pp. 103-206 (este capítulo tem o sugestivo título de: *O inferno na terra*) Cf. também. MORIN, E. **Para onde vai o mundo?** Op. cit., pp. 20-38; TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo**. 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008, pp. 181-192.

No cinema, o filme *Tempos Modernos* de Charles Chaplin é um exemplo de uma "crítica" contundente ao ideário de um mundo moderno já às vésperas da Segunda Grande Guerra (e meio à crise da sociedade industrial). Em outro filme seu, *O grande ditador*, C. Chaplin liga a razão instrumental (e sua virulência totalitária) aos seus ícones maiores (Adolf Hitler e o Nazismo alemão, Benito Mussolini e o Fascismo italiano) que são satirizados ao longo do filme. Eis um trecho do famoso discurso no qual C. Chaplin coloca na boca do "suposto Führer" as seguintes palavras:

...o caminho da vida pode ser o da liberdade e da beleza, porém nos extraviamos. A cobiça envenenou a alma dos homens... Levantou no mundo as muralhas do ódio e tem-nos feito marchar a passos largos para a miséria e os morticínios. Criamos a época da velocidade, mas nos sentimos enclausurados dentro dela. A máquina, que produz abundância, tem-nos deixado em penúria. Nossos conhecimentos fizeram-nos céticos; nossa inteligência, empedernidos e cruéis. Pensamos em demasia e sentimos bem pouco. Mais do que de máquinas, precisamos de humanidade. Mais do que de inteligência, precisamos de afeição e doçura. Sem essas virtudes, a vida será de violência e tudo estará perdido. Cf. CHAPLIN, C. & GODDARD, P (co-produção). **The Great Dictator**. (escrito e dirigido por Charles Chaplin). Charles Chaplin Film Corporation, 1940 (1h 59m 41s até 2h 16s).

Razão (*tecnocientífica*), abalando-a de maneira irreversível. Donde a constatação da premente necessidade de buscar novos caminhos:

A princípio, significa que é preciso reexaminar a razão, ultrapassar a *racionalidade abstrata, o primado do cálculo e o primado da lógica abstrata*. (...) É preciso tomar consciência das patologias da razão. É preciso ultrapassar a *razão instrumental* de que fala Adorno, *que se encontra a serviço dos piores empreendimentos criminosos*. É necessário ultrapassar mesmo a ideia de razão pura, pois *a razão pura não existe*, não há racionalidade *sem afetividade*. É preciso uma dialógica entre racionalidade e afetividade, uma razão *mestiçada pela afetividade*, uma racionalidade aberta.¹⁷³

Desde então, isto é, desde a instauração de sua crise radical, sobretudo a partir do pós-guerra (das Duas Grandes Guerras), uma "esclerose múltipla" tomou conta da modernidade, resultante de um reducionismo simplificador que opera a partir de uma dinâmica de racionalização disjuntiva (dualista) sobre o real (reducionismo epistemológico). Esta constatação:

...implica uma revolução epistemológica, uma revolução no conhecimento. Precisamos tentar repudiar a inteligência cega que nada vê além de fragmentos

¹⁷² Conceito elaborado por dois dos pensadores fontais da chamada Escola de Frankfurt: T. Adorno e M. Horkheimer: Cf. ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Op. cit. Sobre a questão e sua repercussão, dizem os frankfurtianos Adorno e Horkheimer:

Com o abandono do pensamento – que, em sua figura coisificada como matemática, máquina, organização, se vinga dos homens esquecidos – o esclarecimento abdicou de sua própria realização. Ao disciplinar tudo que é único e individual, ele permitiu que o todo não-compreendido se voltasse, enquanto dominação das coisas, contra o ser e a consciência dos homens. Ibid., p. 51.

Na verdade, a razão não é somente uma realidade histórica, isto é, em *devir* e, portanto, não-metafísica. Mais do que isso, a razão humana (em *devir*), não está sujeita a uma Lei da História, isto é, a um acúmulo histórico no sentido positivo, progressivo, evolutivo, ascendente e contínuo. A "história da razão" (se é que existe tal fenômeno) é feita de rupturas, de discontinuidades, de mudanças paradigmáticas radicais não necessariamente acumulativas (*a priori*). A filósofa brasileira M. Chauí, referindo-se à visão da razão em alguns filósofos contemporâneos, diz o seguinte:

...vários filósofos franceses, como Michel Foucault, Jacques Derrida e Gilles Deleuze, estudando a história da Filosofia, das ciências, da sociedade, das artes e das técnicas, disseram que, sem dúvida, a razão é histórica – isto é, muda temporalmente – mas essa história não é cumulativa, evolutiva, progressiva e contínua. Pelo contrário, é descontínua, se realiza por saltos e cada estrutura nova da razão possui um sentido próprio, válido apenas para ela. CHAUI, M. **Convite à Filosofia**. Op. cit., p. 104.

Cf. a introdução ao capítulo 4. Sobre as rupturas paradigmáticas e suas discontinuidades na história percebida do ponto de vista da filosofia da ciência: Cf. KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. São Paulo: Editora Perspectiva, 2006.

¹⁷³ MORIN, E. **Rumo ao abismo?** Op. cit., p. 42.

separados e que é incapaz de ligar as partes e o todo, o elemento e seu contexto; que é incapaz de conceber a era planetária e de apreender o problema ecológico.¹⁷⁴

Na esteira dessa crise surge a *sociedade pós-industrial*, a Era da Informação.¹⁷⁵

Ora, como já acentuamos acima, a crise da onipotência da Razão é um forte sinal de falência do projeto da modernidade e do humanismo-racionalista (reducionista) – é a concretização da decadência da modernidade, seu naufrágio, sua derradeira agonia.¹⁷⁶ Resultado: *uma crise de dimensões epocais se instalou no tecido sócio-cultural do Ocidente.*¹⁷⁷

¹⁷⁴ Ibid., p. 43.

¹⁷⁵ Cf. o já clássico texto de Daniel Bell (ainda relevante): BELL, D. **O advento da sociedade pós-industrial**: uma tentativa de previsão social. São Paulo: Cultrix, 1977. Cf. também. TOURAINE, A. **A sociedade pós-industrial**. Lisboa: Moraes Editores, 1970; e o recente texto do sociólogo italiano (do "ócio criativo"): DE MASI, D. **A sociedade pós-industrial**. São Paulo: Ed. SENAC, 2002. Conferir ainda a discussão acerca da sociedade pós-industrial (da informação) nos tópicos 3.1.1 e 3.1.2 do capítulo 3, quando tratamos do pensamento vattimiano e Lyotardiano sobre este tema no contexto da "pós-modernidade".

¹⁷⁶ Cf. LYON, D. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998, pp. 13-34. Vivemos um momento cultural radicalmente difuso, onde diferentes paradigmas *ainda* convivem. Na verdade, esta realidade é fruto do que experienciamos hoje: o *ocaso* de uma cultura (a moderna) e o *nascimento* de outra (a "pós-moderna"). Ou seja, vivemos numa situação de limite-fronteira. Por isso, muito dos ideais modernos ainda estão vivos, teimosos de manter a todo custo sua antiga hegemonia. Mas, simultaneamente, outra mentalidade (sensibilidade) emerge diante de nós/em nós, com suas luzes e sombras, ambígua como nós: a chamada "pós-modernidade". Sobre uma possível concepção (razoável) de "pós-modernidade", ver o capítulo 3.

Uma observação: exatamente por ser difusa a atual situação cultural que experienciamos, é compreensível a "suspensão do juízo" ou mesmo a simples negação de nomear esse atual estado cultural emergente, como acontece, por exemplo, em pensadores como David Tracy. Cf. TRACY, D. **On Naming the Present**: reflections of God, Hermeneutics and Church. New York: Orbis Book; London: SCM Press, 1994, pp. 4-24. Não obstante a dificuldade de conceituar (nomear) a condição histórico-cultural emergente, nos vemos interpelados a tentar - mesmo de modo insuficiente (e como não ser insuficiente?) - nomear essa realidade, mesmo de maneira "heurística", precariamente, isto é, de maneira não-dogmática.

¹⁷⁷ Essa posição de limite-fronteira suscitada no seio de *outra* visão de mundo, de *outra* cultura, repercute no *mundo da teologia* - na qual esta se encontra, ou melhor, no qual o teólogo(a) concretos se encontram - própria de toda mudança cultural, com características de uma virada epocal. Esta *outra* realidade cultural interpela a teologia a repensar seu marco referencial hermenêutico/linguístico, isto é, sua mediação cultural-linguística. Essa mediação cultural é realizada num diálogo crítico-construtivo (disruptivo-criativo), portanto interpretativo (sapiencial), entre a fé cristã (e seus temas correlatos) e nosso atual horizonte histórico-cultural, doravante chamado de "pós-moderno".

A teologia como *hermenêutica* quer levar em consideração, em termos metodológicos e epistemológicos, a dinâmica dessa "fusão de horizontes". Essa "fusão de horizontes" é mediada por uma tradição viva, específica, que propicia ao teólogo(a) experienciar a fé como elemento pré-teológico (como pré-compreensão), isto é, como possibilidade de interpretação do universo simbólico cristão originante (experencial), visando então atualizá-lo (hermeneuticamente) teologicamente (linguisticamente). Tratando, portanto, de elaborar *outra* relação entre fé e cultura (no caso a "pós-moderna") - assumindo uma linguagem específica como mediação -, entre o horizonte do texto e o nosso con-texto imediato. Ou ainda, entre o contexto primário donde emerge o texto e o nosso contexto vital. Repensando não só a relação com a Escritura, mas igualmente com a grande tradição teológica que nos precede. Incidindo na hermenêutica do texto bíblico, bem como com a história dos dogmas, e da teologia. Como explicita C. Geffré:

Conforme Ángel Castiñeira, para falar adequadamente da envergadura de tal crise é necessário levar em consideração dois aspectos cruciais:

- 1 - a uma mudança no normal desenvolvimento de um processo (descontinuidade);
- 2 - a situação de decisão com que nos encontramos na hora de prosseguir e resolver esta (des)continuidade.¹⁷⁸

Ele comenta:

No primeiro caso, o conceito de crise faz referencia à iminência de uma transformação mais ou menos profunda, mas também quer dizer imaginação e criatividade. No segundo caso, o termo crise acentua o esforço de juízo e discernimento que deve acontecer para que se encontrem novas soluções. Podemos encontrar esses dois elementos – para depois desenvolvê-los de maneira atenuada – no esquema que Thomas Kuhn aplica as crises que as revoluções científicas acarretam.¹⁷⁹

Ora, diante disso, temos diante de nós um *desafio*, e uma *oportunidade* de enorme potencial criativo, qual seja: elaborar *outra* concepção de racionalidade com a contribuição da teologia cristã (do específico cristão). Para tanto, é premente rever o lugar da Razão (científica e técnica) na construção do conhecimento¹⁸⁰ e sua

Fazer uma boa pergunta é formular a questão à qual o texto responde. Uma definição dogmática só pode ser compreendida em relação com a questão histórica que a provocou. Há nisso uma verdade bem profunda. Todo texto é uma resposta a uma pergunta e não podemos compreender a resposta contida no texto enquanto não tivermos compreendido a pergunta à qual o texto responde. (...) A pergunta está incluída na verdade da resposta e a verdade é a resposta correta que corresponde ao que Gadamer chama de fusão de horizontes, isto é, o encontro do horizonte do texto com o meu horizonte pessoal, a saber, minha própria compreensão como crente do século XXI. GEFRÉ, C. **Crer e interpretar**. Op. cit., p. 70.

Com nosso horizonte de compreensão como homens e mulheres crentes do séc. XXI. Cf. ainda. GEFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989. Cf. também: HAIGHT, R. **Dinâmica da Teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 191-254/258-261. Para tanto é imprescindível antes saber relacionar ou, como pretendia P. Tillich, *correlacionar* religião e cultura (teologia e cultura) sem descambar para uma acentuada heteronomia (de ambas as partes). Para o teólogo de Starzeddel: "A religião, considerada preocupação suprema, é a substância que dá sentido à cultura, e a cultura, por sua vez, é a totalidade das formas que expressam as preocupações básicas da religião." TILLICH, P. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009, p. 83.

¹⁷⁸ Cf. CASTIÑEIRA, Á. **Experiência de Deus na pós-modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1997, p. 125.

¹⁷⁹ Ibid., Idem.

¹⁸⁰ Sobre o programa moderno de controle sobre o mundo a partir da *tecnociência*, cujo último retoque é dado pelo *sapere aude* kantiano, firmando-se a partir de:

consequente relação com o mundo, elaborando outro *ethos*. E então, gestar outra racionalidade teológica.¹⁸¹

A radical transformação cultural que experienciamos tem, inevitavelmente, profundos reflexos na vida das comunidades de fé (incluindo a teologia feita nas e a partir dessas comunidades), tocando no mais profundo da atual experiência de fé de homens e mulheres crentes: tendo em vista que a experiência de fé acontece sempre num determinado horizonte histórico-cultural - como é caso da "pós-modernidade". O qual se faz notar (marca a sua presença) no universo da racionalidade da fé (da teologia).¹⁸²

Uma das questões suscitadas neste momento, no qual nos encontramos, diz respeito ao lugar do conhecimento em nossa relação com o mundo, já que a construção de conhecimento em larga escala (científico e técnico) não significou necessariamente uma melhor (mais sábia) relação com o mundo. A modernidade é um explícito testemunho desta realidade. Por excesso de Razão, a modernidade adoeceu: *conhecimento* e *sabedoria* nem sempre caminham juntos¹⁸³.

2.2 Crise do cientificismo-tecnicista

Os *mitos*¹⁸⁴ *prometeicos*¹⁸⁵ (radicalmente otimistas), mitos de perfectibilidade (com caracteres messiânicos), pautados na ideia de *ordem* (higienização, controle

...dezembro de 1783, quando os sazonados frutos do Esclarecimento tornavam-se figuras do mundo sob a forma das Revoluções americana e francesa, Kant recolhia numa fórmula a definição essencial do espírito das Luzes (...). Consolida-se, então, a aliança epocal entre o desenvolvimento da ciência e da técnica - com as possibilidades de progresso material que traz consigo - e as exigências emancipatórias de progresso moral, ético e político do gênero humano, aliança que, muito tempo antes de Kant tê-la apreendido na fórmula do *sapere aude*, tinha sido formulada na França do século XVIII, entre outros, por D'Alembert e Diderot - para quem a *Encyclopédie* (esse fruto e filha diletta da *Aufklärung* francesa) deveria revolucionar o modo tradicional de vida, elevando as novas gerações à altura do desenvolvimento geral já alcançado pela humanidade. GIACOIA JÚNIOR, O. **Ética e Sociedade**. In: **Pesquisa em Educação Ambiental**. Vol. 3, nº 1, 2008, p. 15.

¹⁸¹ E do conhecimento teológico especificamente, isto é, de sua dinâmica epistemológica. A fé cristã tem muito a oferecer na construção de *outra racionalidade*. Ver a discussão tecida no quinto e último capítulo.

¹⁸² Cf. CASTIÑEIRA, Á. **Experiência de Deus na pós-modernidade**. Op. cit., pp. 80-104.

¹⁸³ Cf. ALVES, R. **Entre a ciência e a sapiência: o dilema da educação**. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

¹⁸⁴ Aqui usamos "mito" como crença não justificada e massificada, isto é, como verdade aceita hegemonicamente de maneira acrítica. Exemplos: o mito da neutralidade científica; o mito do "bom selvagem" (Rousseau); o mito do progresso ascendente indefinido, etc. Nesse caso, a crítica

e ordenação do mundo)¹⁸⁶ e *progresso indefinido* (que embalaram o mundo desde então) pela via da ciência e da técnica, dão lugar ao *caótico*¹⁸⁷ (como dimensão do

disruptiva, o discernimento (sapiencial), faz-se necessário, operando uma *desmistificação*. Cf. MARCONDES, D. & JAPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia**. Op. cit., p. 189. Sobre os "mitos" da modernidade racionalista diz E. Morin:

Cada civilização possui um pensamento racional, empírico, técnico, e, também, um saber simbólico, mitológico e mágico. Em cada civilização há sabedoria e superstições. A nossa civilização é assim, ainda que muitos pensem que não, que a razão, a ciência, a técnica, não são mitológicas. Com efeito, atribuir à técnica, à ciência a missão providencial de solução de todos os problemas humanos (...) era uma idéia mitológica. Havia uma mitologia do progresso como uma lei da história que, automaticamente, iria produzir o melhor e cada vez melhor. MORIN, E. **Saberes globais e saberes locais: o olhar transdisciplinar**. Rio de Janeiro: Garamond, 2010, pp. 27-28.

¹⁸⁵ Como mostram H. Japiassú e D. Marcondes, o *prometeísmo* futurista é um:

Adjetivo derivado de Prometeu, personagem da mitologia grega que tendo roubado o fogo dos deuses para entregá-lo aos homens, foi acorrentado como castigo no monte Cáucaso. Diz-se em geral, das pretensões humanas que, de alguma forma, buscam superar os limites da condição humana e igualar-se aos deuses; e também, das tentativas do homem de superar a si mesmo através da ciência e da técnica para dominar a natureza. JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. pp. 227-228.

Sobre o mito de Prometeu, ver: HESÍODO. **Teogonia**. 3ª ed. São Paulo: Iluminuras, 1995, pp. 103-104. Sobre o mito do progresso próprio da modernidade esclarecida, ver: DUPAS, G. **O mito do progresso**. São Paulo: Unesp, 2006.

¹⁸⁶ Como diz Z. Bauman:

A expectativa da ordem (qualquer expectativa de qualquer ordem nova) retira de sua toca o ogro do caos. O caos é o *alterego* da ordem, uma ordem com sinal negativo: condição em que alguma coisa *não está* no lugar adequado e *não* executa a função apropriada (se é que é possível conceber um lugar e uma função adequados para essa coisa). Essa "coisa" sem domicílio e sem função transpõe a barricada que separa a ordem do caos. Sua extirpação é o último ato de criação antes que se concluam os trabalhos de construção da ordem. Não poderia haver ordem sem caos, da mesma forma que não existiriam cabeças sem rabos nem luz sem escuridão. O caos se revela como um estado caótico que permite eventos que a ordem já deve ter proibido; mas, no momento em que a proibição foi anunciada, o caos deve ter desnudado sua face sem demora. Caos, desordem e anarquia anunciam a infinidade de possibilidades e o caráter ilimitado da inclusão. BAUMAN, Z. **Vidas desperdiçadas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005, p. 42.

Em *Modernidade e Ambivalência*, observa Z. Bauman: "O mundo racional e universal da ordem e da verdade não conheceria contingência nem ambivalência. O alvo da certeza e da verdade absoluta era indistinguível do espírito conquistador e do projeto de dominação." BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999, p. 246. Cf. também. FREUD, S. **O mal-estar na cultura**. Porto Alegre: L&PM, 2010, pp. 80-102.

Essa relação de controle, de higienização do mundo, pela via da Razão esclarecida, mostra sua face mais tenebrosa em pleno século XX. Ironia das ironias, as "trevas" projetadas na Idade Média pela *Aufklärung* mostra-se em plena Idade das Luzes. Como disse M Foucault: "As 'Luzes' que descobriram as liberdades inventaram também as disciplinas." FOUCAULT, M. **Vigiar e punir: o nascimento da prisão**. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 183.

¹⁸⁷ E. Morin traz à tona uma rica reflexão sobre o tema do *caos*, que fora visto de maneira pejorativa, como coisa má, desde a Antiguidade Grega (com exceção da mitologia e de pensadores do devir como Heráclito), sendo marginalizado pelo pensamento clássico. Até a recente crise da ciência clássica, bem como da filosofia moderna – com a exceção de pensadores como Blaise Pascal – não havia lugar para o tema do *caos*, ou pelo menos da realidade caótica da vida, isto é, do

existir na contingência. Pois onde o pensamento clássico e mesmo a filosofia moderna haveriam de encaixar o *caos* num Universo (*Cosmos*) eterno (ou mesmo "criado"), substancialmente *ordenado*? Esta marginalização proposital acabou gerando uma epistemologia dualista, exclusivista, fundada a partir do par ordem/organização.

A *desordem* e o *caos* foram "esquecidos". Esta percepção durou, na verdade – com raríssimas exceções - do pensamento grego clássico até fins do século XIX, início do século XX. No entanto, a reflexão sobre o *caos* é premente para um maior aprofundamento da nova cosmovisão (fruto da Nova Ciência) e uma *nova epistemologia* (fruto da reflexão filosófica contemporânea) condizente com a mesma. É o que E. Morin denomina de *o regresso do caos* – vide, por exemplo, a *Teoria do Caos* desde Edward Lorenz e o ingente trabalho de Llya Prigogine. O tema do *caos* foi retomado, reassumido e, por fim, "redimido" na reflexão filosófica contemporânea desde pensadores como F. Nietzsche, em quem o tema do caos guarda centralidade. Sobre a potencialidade criativa do caos: Cf. MORIN, Edgar. **O Método 1: a natureza da natureza**. 2ª ed. Portugal: Europa América, 1987, pp. 58-59.

Sobre a temática do *caos*, Luc Ferry, na esteira do pensamento nietzschiano, diz, referindo-se ao "artista", que somente este: "Tornar-se senhor do caos interior em forçar seu próprio caos a assumir forma." FERRY, L. **Aprender a viver: filosofia para os novos tempos**. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010, p. 218.

Sobre o tema do *caos* na filosofia grega diz Emmanuel Carneiro Leão: "O caos é o princípio da possibilidade de tudo. Trata-se de uma experiência de ser e de realidade tão rica e inaugural que dela se origina tudo, o que é e não é. Nela se nutre toda criação em qualquer área ou nível, seja do real ou irreal, seja do necessário ou contingente." LEÃO, E. C. **Filosofia grega: uma introdução**. Teresópolis: Daimon Editora, 2010, p. 38. Finalmente, como dizia o filósofo-poeta de Röcken: "Eu vo-lo digo: é preciso ter um caos dentro de si parar poder dar à luz uma estrela cintilante. Eu vo-lo digo; tendes ainda um caos dentro de vós outros." **Assim falava Zaratustra: livro para toda gente e para ninguém**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2012, p. 18.

O *caos* nos impele à bailar, à criar como o Deus da revelação que, como diz a narrativa genésica (de caráter simbólico-mitológica), paira sobre o *caos primevo* (o *tohuwabohu*) - como uma "galinha sobre os futuros pintainhos" -, dando-lhe forma, ordem e vida. Cf. Gn 1, 2. Conferir a visão interdisciplinar do teólogo húngaro, Alexandre Ganoczy, no qual o teólogo faz uma interface entre teologia cristã e ciência contemporânea, implicando questões antigas e candentes tanto para a filosofia, a ciência e a teologia, como *caos* e *ordem*, *acaso* e *necessidade*, *contingência* e *providência*. E mais especificamente no campo da teologia: *protologia* e *escatologia*, *criação* e *salvação*, entre outros: Cf. GANOCZY, A. **Vastidões infinitas: visão científica de mundo e fé cristã**. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 49-105. Do mesmo autor, ver ainda na língua de M. Lutero e Goethe: GANOCZY, A. **Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube: die chaostheorie als Herausforderung der Theologie**. Stuttgart: Mathias-Grünwald-Verlag, 1995. O medo (e a rejeição) do pensamento moderno em relação ao *caos* traduz-se como medo do não-sentido possível, medo aterrorizador da regressão, do retorno ao *nada*, ao *informe*. Esse é no fundo o medo doentio da Razão científica moderna. A ciência ignora por completo o nada, o não-sentido, o irracionalizável. Inaugurando a era do existir pautado (sustentado), na visão científica (teleológica) do mundo em sua investigação entitativa. Para M. Heidegger:

Aquilo para onde se dirige a referência ao mundo é o próprio ente – e nada mais. Aquilo de onde todo o comportamento recebe sua orientação é o próprio ente – e nada mais. (...) O nada – que outra coisa poderá ser para a ciência que horror e fantasmagoria? Se a ciência tem razão, então uma coisa é indiscutível: a ciência nada quer saber do nada. Esta é, afinal, a rigorosa concepção científica do nada. Dele sabemos, enquanto dele, do nada, nada queremos saber. A ciência nada quer saber do nada. Mas não é menos certo também que, justamente, ali, onde ela procura expressar sua própria essência, ela recorre ao nada. Aquilo que ela rejeita, ela leva em consideração. Que essência ambivalente se revela ali? HEIDEGGER, M. **A preleção (1929). Que é Metafísica?** In: **Conferências e escritos filosóficos**. Op. cit., pp. 52-53.

O tema do *caos* (e do *trágico*) é correlato de uma visão de mundo "esquecida", sobretudo pela tradição filosófica *cosmológica* grega (apolínea) e pela posterior metafísica essencialista, corroborada e reificada - guardadas as devidas diferenças - pela metafísica moderna desde René Descartes. Ou seja, nessa grande tradição o mundo é visto *exclusivamente* como *Cosmos*, como mundo ordenado e organizado, que a partir do século XVII passa a ser encarado como uma grande

real), ao *trágico*¹⁸⁸, bem como alguns sintomas patológicos, como as várias formas de *regresso tradicionalista-reacionário* (pré-moderno): os

máquina (grande sistema fechado de causa e efeito). No pensamento freudiano o *medo* (e o "desejo") do retorno ao *nada*, ao *informe* é trabalhado a partir da *pulsão de morte*. Mais à frente voltaremos a esta temática presente na "fase final" do pensamento freudiano.

¹⁸⁸ Para o pensador de Sorbonne, M. Maffesoli, o elemento trágico é retomado ("redimido") na reflexão filosófica, com certa espessura e densidade a partir de filósofos *vitalistas* como A. Schopenhauer e, especialmente, a partir de F. Nietzsche. Ele afirma:

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, que 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, M. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas**. São Paulo: Zouk, 2003, p. 142.

O *vitalismo* adentraria o século XX criando adeptos como Henri Bergson, Wilhelm Dilthey, George Simmel, William James, entre outros. Esta visão filosófica (trabalhada a partir das mais variadas perspectivas) seria repensada a partir da proposta de um *raciovitalismo* no pensamento de José Ortega y Gasset (voltaremos a esta questão no último tópico do capítulo 3). Sobre os principais aspectos do *vitalismo*, ver especialmente: CANGUILHEM, G. **Knowledge of Life**. New York: Fordham University Press, 2008, pp. 59-74. Ainda acerca do *trágico* retomado por alguns dos pensadores oitocentistas, Patrice Pavis diz, por exemplo, que para F. Nietzsche:

A tragédia é a representação da vida em seu aspecto terrificante. É ela que nos apresenta a dor inominável, a aflição da humanidade, o triunfo da perfídia, o escarnekedor domínio do acaso e a fatal ruína dos justos e dos inocentes; por isso ela constitui um sinal significativo da natureza do mundo e do ser. PAVIS, P. **Dicionário de Teatro**. São Paulo: Perspectiva, 1996, p. 969.

Sobre a filosofia trágico-vitalista nietzschiana (que influencia diretamente o pensamento "pós-moderno"), conforme o pensador de Röcken a concebe no seu *Zaratustra*, ver: MACHADO, R. **Zaratustra: a tragédia nietzschiana**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2011. Cf. também. MACHADO, R. **Nietzsche e o renascimento do trágico**. In: **Kriterion**: Belo Horizonte, nº 112, 2005, pp. 174-182. Cf. ainda. BENVENHO, C. M. **O Trágico como afirmação da vida**. In: **Revista Trágica**: estudos sobre Nietzsche. Vol.1, nº2, 2008, pp.18-36; RUBIRA, L. **Nietzsche: da tragédia grega à filosofia trágica**. In: **Dissertatio**: UFPel, nº 29, 2009, pp. 249-261.

Sobre o "aparecimento" do elemento trágico na cultura européia, mais especificamente na cultura alemã do século XVIII em diante, ver: MACHADO, R. **O Nascimento do Trágico: de Schiller à Nietzsche**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006. Da pena do próprio F. Nietzsche, no seu primeiro momento: Cf. NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000; Id. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Lisboa: Edições 70, 2009. Cf. também. SZONDI, P. **Ensaio sobre o Trágico**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004; LESKY, A. **A tragédia grega**. 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001. Cf. ainda. JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995, p. 297. Sobre a tragédia diz Sandro Luiz Bazzanella:

A tragédia remetia o homem a experimentar o caráter ambíguo de sua existência, lançado numa relação entre o absoluto e o individual, entre o universal e o particular, entre a necessidade e a contingência. A tragédia impulsionava-o ao reconhecimento de sua individualidade como condição de reconhecimento de sua humanidade. Porém, o reconhecimento de sua humanidade, ao invés de conferir-lhe segurança, tranquilidade, colocava-o suspenso sobre o abismo existencial ao revelar o caráter contingente não necessário, precário de sua existência e por isso mesmo, convocada a participar intensamente da dinâmica vital, mesmo desconhecendo seus caminhos, seus desígnios. BAZZANELLA, S. L. **Possibilidades da experiência da tragédia na modernidade sem**

fundamentalismos religiosos, científicos, teológicos (entre outros). Neste projeto/trajeto da modernidade, a ciência triunfaria e daria fim ao primitivismo da religião.¹⁸⁹ Pelo menos esse era o núcleo da promessa não cumprida. Como diz M. Chauí:

Desse mundo desencantado, os deuses se exilaram, mas a Razão conserva todos os traços de uma *teologia escondida*: saber transcendente e separado, exterior e anterior aos sujeitos sociais, reduzidos à condição de objetos sócio-políticos manipuláveis, *a racionalidade é o novo nome da providência divina*. Talvez tenha chegado a hora da heresia: *a ciência é o ópio do povo*.¹⁹⁰

A filósofa paulistana toca no ponto nevrálgico da questão. Verdaderamente, há muito carecemos no Ocidente de uma profunda *desdogmatização da ciência*¹⁹¹: encarada como a *metanarrativa* (metalinguagem) por excelência da modernidade¹⁹². É uma questão de sabedoria colocar em cheque sua suposta

ilusões. In: **Cadernos de Pesquisa Interdisciplinar em Ciências Humanas**. Nº 88, 2007, p. 2.

¹⁸⁹ Para um positivista como Augusto Comte com o progresso científico a humanidade finalmente superaria o estágio primitivo, infantil, de dependência da religião: tal como ele a concebia na famosa *Lei dos Três Estágios*. O primeiro estágio seria o teológico ou religioso (identificado com a infância), o segundo seria o metafísico (identificado com a juventude) e o terceiro e último seria o científico-positivo (identificado com a maturidade). Portanto, A. Comte identificava o estágio científico-positivo com a maioria levando à cabo o ideal da Ilustração. Para um positivista como A. Comte esta seria a realidade do mundo ocidental desde então: o estágio *positivo*. A religião (a do estágio teológico) estaria definitivamente *superada, ultrapassada*. Na verdade:

O positivismo comtiano também leva ao extremo a doutrina iluminista que dizia que o pensamento dos homens, seus "sistemas de crença" são direcionados a formas cada vez mais racionais, formas que podem ser classificadas e tipificadas. Com bases na ambição de abstração e generalização possibilitada pelo pensamento científico, o autor é capaz de dividir a história em estágios incontornáveis, lógicos, indo de uma idéia vaga de desenvolvimento, já presente em De Brosses, para um conceito preciso de progresso, de incertas "classes particulares das religiões pagãs" para uma gradação em estágios que almeja fixidez e objetividade, de uma busca inicial da natureza humana para uma visão do homem como continuidade direta da natureza, dado seu substrato biológico. Tal modo de pensar a evolução humana será seguido, direta ou indiretamente, por boa parte dos autores no séc. XIX e no início do séc. XX. Porém, poucas vezes veremos este tipo de evolucionismo e teleologia de maneira tão pronunciada quanto em Comte, cuja obra aparece para os leitores contemporâneos como um exemplo ao mesmo tempo paroxístico e paradigmático deste tipo de abordagem, hoje tão criticada, da religiosidade dita primitiva. PIRES, R. B. W. **Pequena História da Idéia de Fetiche Religioso**: de sua emergência a meados do século XX. In: **Religião e Sociedade**: Rio de Janeiro, Vol. 31, nº 1, 2011, p. 76.

Sobre a *Lei dos Três Estágios*: Cf. COMTE, A. **Curso de filosofia positiva**. In: COMTE. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978, pp. 1-20.

¹⁹⁰ CHAÚÍ, M. **Cultura e Democracia**: o discurso competente e outras falas. 12ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2007, p. 83. Grifo nosso.

¹⁹¹ Cf. SANTOS, B. de. S. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. São Paulo: Graal, 1989, pp. 17-32.

¹⁹² Conferir o tópico 3.1.1 e 3.1.2 do capítulo 3.

envergadura epistemológica (hierárquica), bem como sua instrumentalização político-ideológica, para o bem de todos nós.¹⁹³ Como diz Boaventura de Sousa Santos:

A ideologia da fé na ciência, que no século XIX transportara aos píncaros da aceitação social, começava a receber os primeiros golpes significativos. Os resultados da aplicação da ciência impediam que o progresso científico continuasse a ser considerado incondicionalmente bom. *Criavam-se as condições para perguntar pelas funções sociais da ciência.*¹⁹⁴

¹⁹³ Como bem diz R. Alves, com outras palavras (de modo pitoresco):

A ciência é um de nossos estômagos possíveis. Não é nosso estômago original. É um estômago produzido historicamente, por meio de uma disciplina alimentar única. E eu sugiro que o estômago da ciência é igual ao estômago da vaca. Os estômagos das vacas só reconhecem capim como alimento. Se eu oferecer um bife a uma vaca, ela me olhará indiferente. Seu olhar bovino me estará dizendo "Isso não é comida". Para o estômago das vacas comida é só capim. A ciência, à semelhança das vacas, tem um estômago especializado que só é capaz de digerir um tipo de comida. Se eu oferecer à ciência uma comida não-apropriada ela a recusará e dirá: "Não é comida". Ou, na linguagem que lhe é própria: "Isso não é científico". Que é a mesma coisa. Quando se diz: "Isso não é científico está-se dizendo que aquela comida não pode ser digerida pelo estômago da ciência. (...) Assim, quando a ciência diz "Isso não é científico", é preciso ter em mente que, para muitos outros estômagos aquilo é comida, comida boa, gostosa, que dá vida, que dá sabedoria. Acontece que existe uma inclinação natural na mente em acreditar que só é real aquilo que é real para ela (o que é, cientificamente, uma estupidez) - de modo que, quando normalmente se diz "isso não é científico", se está a afirmar, implicitamente, que aquilo não é comida para estômago algum. ALVES, R. **Entre a ciência e a sapiência.** o dilema da educação. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 90-91.

Ele então retoma sua meditação e conclui:

Resta-nos revelar que comida o estômago da ciência é capaz de digerir. Vou logo adiantando: se não for dito em linguagem matemática a ciência diz logo: "Não é científico"... Concluo que isto que estou ouvindo agora, a "Rhapsody in blue", de Gershwin, me dá tanto prazer, me torna mais leve, que espanta a tristeza, coisa real pelo seus efeitos sobre meu corpo e minha alma, isso não é coisa que estômago da ciência seja capaz de processar. Não é científico. O *cd-player*, o estômago da ciência o digere fácil. Mas a música a faz vomitar. *Ibid.*, pp. 91-92.

¹⁹⁴ SANTOS, B. de. S. **Introdução a uma ciência pós-moderna.**, p. 139. Grifo nosso. O cuidado com a ideologia do cientificismo não significa negar o valor da ciência, mas perceber seus limites e seus possíveis descaminhos: por isso é imprescindível chamar a ciência à responsabilidade, alertá-la da tentação do cientificismo. Eis a necessidade de um chamado (interpelação) à uma conscientização mínima. Cf. especialmente. MORIN, E. **Ciência com consciência.** Op. cit. Neste contexto, seguimos a acepção de *ideologia* elaborada por Michael Löwy (ao analisar o pensamento do sociólogo Karl Mannheim). Uma visão, digamos, em sentido "negativo". Para M Löwy, "ideologia é o conjunto das concepções, ideias, representações, teorias, que se orientam para a estabilização, ou legitimação, ou reprodução da ordem estabelecida." LÖWY, M. **Ideologias e ciência social:** elementos para uma análise marxista. São Paulo: Cortez, 2008, p. 13. Cf. MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia:** introdução à sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976, p. 66. Enquanto a utopia impulsiona, pois olha para frente (para o futuro), a ideologia só tem olhos na nuca, pois só sabe (quer) olhar para trás, por isso tende ao conservadorismo, mesmo que não se aperceba (?) de tal postura. Contudo, reconhecemos a impossibilidade de uma fala não-ideológica acerca da realidade (ideologicamente e axiologicamente neutra), como conjunto de ideias que norteiam a vida intelectual de um determinado grupo ou pessoa. Ou seja, em última análise não há neutralidade

Ou seja, a ciência não acontece num vácuo social, político, ideológico, e muito menos econômico. Muito pelo contrário. Como ocorre com todo metadiscurso, o cientificismo (dogmático) não só está ancorado num discurso univocizante, mas é patrocinado por determinados programas de índole político-ideológica, construído por determinados atores sociais, marcado por uma forte demanda econômica. Esta cultura cientificista/tecnicista (tecnocrática), portanto, não acontece aleatoriamente, ao mero acaso. Daí a necessária discussão sobre a politização da ciência e a cientificação da política.¹⁹⁵

Se ciência (saber) é *poder*, então devemos nos perguntar como se dá (como é engendrado) a formação desse discurso univocizante cientificista e com quais finalidades é engendrado. Por isso, a necessidade premente de discernir sua postura dominadora/totalitária (pautada na relação saber/poder), como uma "vontade de verdade" (de saber), como dizia M. Foucault - na esteira da reflexão nietzschiana.¹⁹⁶ A (suposta) "ingenuidade"¹⁹⁷ do cientificismo permanece bem viva entre nós ocidentais.

"ideológica". Estar minimamente ciente disso já é um primeiro passo para evitar a arapuca da *ideologia* conforme a acepção de M. Löwy.

¹⁹⁵ Como diz J. Habermas:

Assim como a investigação sistemática e sobretudo a teoria da decisão proporcionam não só novas técnicas para a prática política e melhoram assim os instrumentos tradicionais, mas também racionalizam a decisão enquanto tal por meio de estratégias calculadas e automatismos no processo de decisão, assim também parece, em igual medida, prevalecer sobre a decisão dos líderes a coação dos especialistas. No seguimento de uma tradição que remonta a Bacon, passando por Saint Simon, quer hoje abandonar-se, pois, a determinação decisionista das relações entre saber especializado e prática política, em favor de um modelo tecnocrático. A relação de dependência do especialista relativamente ao político parece ter-se invertido - este último torna-se órgão executor de uma inteligência científica que desenvolve, sob circunstâncias concretas, a coação material tanto das técnicas e fontes auxiliares disponíveis como das estratégias de optimização e dos imperativos de controle. Se é possível racionalizar a decisão de questões práticas como uma escolha em situações de insegurança até ao ponto de ficar eliminada a "simetria da perplexidade" (Rittel) e assim gradualmente também a problemática da decisão em geral, então, a actividade decisora que resta efectivamente ao político no Estado técnico é apenas fictícia. Em todo o caso, ele seria como que o tapa-buracos de uma racionalização ainda imperfeita da dominação, em que a iniciativa transitaria sempre para a análise científica e a planificação técnica. O Estado parece ter de abandonar a substância da dominação em favor de uma inserção eficiente das técnicas disponíveis no enquadramento de estratégias impostas pelas próprias coisas - ele parece já não continuar a ser um aparelho para a imposição coactiva de interesses infundáveis por princípio e só sustentáveis em termos decisionistas, para se transformar num órgão de uma administração integralmente racional. HABERMAS, J. **Ciência e técnica como "ideologia"**. Lisboa: Edições 70, 2006, p. 108.

¹⁹⁶ Cf. FOUCAULT, M. **História da sexualidade I: a vontade de saber**. 19ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010, p. 77. Sobre o tema do saber/poder em M. Foucault: Cf. também. MACHADO, R. **Por uma genealogia do poder**. In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. Op.

Para E. Morin, por exemplo, "a ciência começou como um processo em que se manipula para verificar, ou seja, para encontrar o conhecimento verdadeiro, objeto ideal da ciência."¹⁹⁸ No entanto, ocorre uma inversão de finalidade, isto é, a ciência agora verifica *para manipular*. Diz ainda E. Morin:

Em seu universo fechado o cientista está convencido de que manipula (experimenta) para a verdade, e manipula não só objetos, energias, elétrons, não só unicelulares, bactérias, mas também ratos, cães, macacos, convencido de que atormenta e tortura pelo ideal absolutamente puro do conhecimento. Na realidade, ele alimenta também o circuito sócio-histórico, em que a experimentação serve a manipulação. A manipulação dos objetos naturais foi concebida como emancipação humana pela ideologia humanista-racionalista.¹⁹⁹

2.2.1 A "encarnação" política do cientificismo-tecnista: os totalitarismos do último século

No século XX, testemunhamos, além das Duas Grandes Guerras Mundiais (vide Hiroshima, Auschwitz-Birkenau, etc.), o horror do pós-guerra, e suas barbáries não menos escandalosas: como as barbáries perpetradas durante a *guerra fria*. Resultado: a perda definitiva do otimismo antropológico e cultural remanescente do século XIX.²⁰⁰

O (des)controle dos regimes totalitários - como fora o caso dos chamados *regimes de exceção* (totalitários) -, como o Fascista (o regime de Benedito Mussolini na Itália), o Nazista (o nacional-socialismo na Alemanha), e o Comunista (vide o Stalinismo) - estes dois últimos filhos do Socialismo Real -, são exemplos emblemáticos, isto é, nos fazem lembrar até onde pode chegar a Razão: enlouquecida, descontrolada, sustentada em *metanarrativas* (universalizantes/totalitárias).²⁰¹

cit., pp. 1-14; MACHADO, R. **Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

¹⁹⁷ Pois, por mais que desconfiemos, existem ainda aqueles/aquelas que verdadeiramente acreditam na postura que aqui denominamos de cientificista. Pessoas de "boa índole", mas incapazes de não perceber sua miopia no que diz respeito aos poderes da Razão científica e técnica.

¹⁹⁸ MORIN, E. **Ciência com consciência**. Op. cit., p. 108.

¹⁹⁹ Ibid., idem.

²⁰⁰ Cf. ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Op. cit., pp. 155-160.

²⁰¹ Sobre uma das maiores atrocidades perpetradas em pleno século XX, no interior do regime stalinista: Cf. APPLEBAUM, A. **Gulag: uma história polêmica dos campos de prisioneiros soviéticos**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004; SOLJENÍTZIN, A. **O Arquipélago Gulag**. São Paulo: Círculo do Livro, 1973. Cf. também. MERLEAU-PONTY, M. **Humanismo e terror: ensaio sobre**

Pelas vias mais diversas, a crença no *progresso indefinido* (linear-ascendente) parece ter sido a marca (indelével) das *metanarrativas* em voga nos últimos dois séculos. Ora, a "cegueira" quanto aos possíveis desastres decorrentes desta crença fundamental foi uma constante no interior destas ideologias. Mas o que tais posturas buscaram (e buscam) encobrir, ocultar? Provavelmente, "essas desvantagens, só raramente percebidas, são mais do que compensadas por uma enorme vantagem: o progresso não apenas explica o passado sem quebrar a continuidade do tempo como pode servir de guia para as futuras ações"²⁰². Diz Hannah Arendt:

O que aconteceu? Na época esclarecida em que vivemos, uma tal atitude só se justificaria através da insanidade: "ele foi levado às pressas para um exame psiquiátrico e diagnosticou-se que sofria de agressões reprimidas"). O progresso é, certamente, mercadoria mais séria e mais complexa em oferta na feira de superstições de nossa época. A crença irracional do século XIX no progresso ilimitado encontrou aceitação universal principalmente por causa do impressionante desenvolvimento das ciências naturais as quais, desde o início da idade moderna, tornaram-se realmente "ciências universais" e, portanto poderiam aguardar a perspectiva interessante da infundável exploração da imensidade do universo. Que a ciência, ainda que não mais limitada pela finitude da terra e de sua natureza, seja objeto de infundável progresso não está de maneira alguma assegurado; que a pesquisa estritamente científica no campo das humanidades, a chamada *Geisteswissenschaften* que lida com os produtos do espírito humano, deva por definição chegar a um final é óbvio. A incessante e insensata exigência de pesquisas originais em certas áreas, onde só a erudição é agora possível, conduziu ora à pura irrelevância, o famoso conhecimento sempre mais vasto sobre temas cada vez mais limitados, ou ao desenvolvimento de uma pseudo-erudição a qual na verdade destrói o seu objeto.²⁰³

Como já acenamos acima, com F. Nietzsche, sobretudo a partir de seu anúncio da "morte de Deus", ocorre o emergir de diversas aporias, que acaba por conduzir o

o problema comunista. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968. Sobre o *modus operandi* ideológico-totalitário do nazi-facismo de Adolf Hitler, bem como os diversos totalitarismos do século XX, suas raízes, e a *banalização do mal*: Cf. ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**: anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Esta pensadora tem um brilhante texto de filosofia política no qual busca refletir sobre o lado obscuro das propostas e práticas políticas nos últimos dois séculos: Cf. ARENDT, H. **A promessa da política**. São Paulo: Difel, 2008. Cf. também. SÉMELIN, J. **Purificar e destruir**: usos políticos dos massacres e genocídios. São Paulo: Difel, 2009. Do sociólogo *polonês* Zigmunt Bauman: Cf. BAUMAN, Z. **Modernidade e Holocausto**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998. Cf. ainda. FRIEDLANDER, H. **The Origins of Nazi Genocide**: from euthanasia to final solution. North Carolina: University of North Carolina Press; Chapel Hill & London, 1995; HILBERG, R. **The Destruction of the European Jews**. (três volumes). New Haven: Yale University Press, 2003; TODOROV, T. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999, pp. 33-90. De um ponto de vista teológico: Cf. BURKHARD, J. J. **Apostolicidade ontem e hoje**: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 187-189.

²⁰² ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 28.

²⁰³ Ibid, idem, pp. 29-30.

pensamento ocidental para o esgotamento definitivo da metafísica, e, por conseguinte, do *teísmo* ("morte do Deus fundamento do mundo"²⁰⁴), e, igualmente, das *metanarrativas*. Todavia, é a partir da barbárie perpetrada em campos de concentração como Auschwitz-Birkenau, que o abalo definitivo aconteceu: na crença do *progresso indefinido*, sustentado na Razão Onipotente, mediado pela tecnociência²⁰⁵, encarnado nas mais perversas formas de *totalitarismo*²⁰⁶.

²⁰⁴ Pois:

...este anúncio, em sentido literal, repete simplesmente a história evangélica da crucificação, como também, acima de tudo, dado que o Deus que morreu assassinado por seus fiéis é precisamente, e tão somente, o Deus moral - o garantidor supremo desta ordem do mundo (geométrica) tal como se apresenta diante do Sócrates moribundo a quem é dito que o homem justo nada tem a temer nesta vida e nem após a morte. (...) Se o niilismo europeu (...) é o fim da crença em uma ordem objetiva do mundo, que justificaria a fidelidade a uma verdade que vá além de qualquer amizade ou inimizade, aquilo que Nietzsche não vê (não quer ou não poder ver - sempre por causa das suas próprias inimizades: filho de pastor, crescido à sombra da igreja, como é lembrado em um de seus fragmentos autobiográficos) é que este niilismo não é somente o sentido nietzschiano da morte de Deus, mas, igualmente, da morte de Jesus sobre a qual fala o Evangelho. Ou, em outras palavras, aquilo que Heidegger denomina de fim da metafísica. Este fim, como sabemos, se cumpre justamente, por Heidegger, no niilismo de Nietzsche e no fenômeno histórico/destinador que a doutrina de Nietzsche reconhece, descreve, anuncia. VATTIMO, G. **Depois da cristandade**: por um cristianismo não religioso. Rio de Janeiro: Record, 2004, pp. 131-132.

O pensador de Turim continua e conclui:

O niilismo, do ponto de vista nietzschiano/heideggeriano no qual me coloco, é a perda da crença de uma verdade objetiva em favor de uma perspectiva que concebe a verdade como efeito de poder - nos múltiplos sentidos desta expressão: experiência científica que realiza o *principium reddendae rationis* -, sendo o fundamento erguido sobre a vontade ativa dos sujeitos que constroem a experiência e daqueles que, no quadro de um paradigma, se não arbitrário certamente histórico, o aceitam como válido; ideologia considerada verdadeira por aqueles que pertencem a uma categoria; mentira dos monges, inventada para justificar o poder e a disciplina social. *Ibid.*, p. 132.

²⁰⁵ Como consequência, diz a pensadora, concluindo que:

Não só cessou o progresso da ciência de coincidir com o progresso da humanidade (seja o que for que isso acarrete), como poderá esse fato até mesmo trazer o fim dessa mesma humanidade, assim como o maior progresso da erudição poderá muito bem terminar com a destruição de tudo aquilo que fez com que a erudição valesse à pena. O progresso, em outras palavras, não mais serve como padrão por onde avaliar o processo de transformação desastrosamente rápido que liberamos. ARENDT, H. **Da violência.**, p. 21.

²⁰⁶ O século XX testemunhou até que ponto pode chegar a radical ambiguidade do "ser humano". Pois, neste mesmo século, avançamos como nunca em termos tecnológicos e científicos, mas, ao mesmo, nunca havíamos presenciado (produzido) tamanhas barbáries, fazendo uso desta tecnologia, e desta ciência. Os avanços tecnocientíficos, que poderiam ser usados para gerar vida, auxiliar no cuidado para com o mundo, transformou-se em instrumento de destruição em massa. H. Arendt, situada entre os escombros dos horrores perpetrados no final da primeira metade do século passado, tece um comentário primoroso acerca do totalitarismo presente no século da tecnociência

Provavelmente, estes foram alguns fatores que possibilitaram a forte retomada do pensamento de F. Nietzsche (que se desse ouvido ao pensamento nietzschiano), e o que este tinha (e tem) de profético. Por detrás destes totalitarismos diversos, sempre estivera uma só realidade: uma forma de pensamento forte ("vontade de domínio"). Tão forte quanto cego (na verdade, duas formas de cegueira: uma coisa é *não conseguir* ver, outra coisa é *não querer* ver). Cegueira produzida pela *hybris*, que parece ter tomado conta do "ser humano" moderno, grosso modo. Que se mostrou competente no que diz respeito a controlar/manipular seu semelhante (e o mundo): capaz de um "cinismo maquiavélico".²⁰⁷

(hoje ainda presente doutro modo na sociedade da informação). Ela diz (em um tom melancólico, mas com uma lucidez arguta e mordaz) no prefácio à primeira edição de *Origens do Totalitarismo*:

Duas guerras mundiais e uma geração, separadas por uma série ininterrupta de guerras locais e revoluções, seguidas de nenhum tratado de paz para os vencidos e de nenhuma trégua para os vencedores, levaram à antevisão de uma terceira guerra entre as duas potências que ainda restavam. O momento de expectativa é como a calma que sobrevém quando não há mais esperança. Já não ansiamos por uma eventual restauração da antiga ordem do mundo, com todas as suas tradições, nem pela reintegração das massas, arremessadas ao caos produzido pela violência das guerras, das revoluções, e pela progressiva decadência do que sobrou. (...) Nunca antes o futuro foi tão imprevisível, nunca dependemos tanto de forças políticas que podem a qualquer instante fugir às regras do bom senso e do interesse próprio - forças que pareciam insanas se fossem medidas pelos padrões dos séculos anteriores. É como se a humanidade houvesse se dividido entre os que acreditam na onipotência humana (e que julgam ser tudo possível a partir da adequada organização das massas num determinado sentido), e os que conhecem a falta de qualquer poder como a principal experiência da vida. A análise histórica e o pensamento político permitem crer, embora de modo indefinido e genérico que a estrutura essencial de toda a civilização atingiu o ponto de ruptura. Mesmo quando aparentemente preservada, o que ocorre em certas partes do mundo, essa estrutura não autoriza antever a futura evolução do que resta do século XX, nem fornece explicações adequadas aos seus horrores. Incomensurável esperança, entremeada com indescritível terror, parece corresponder melhor a esses acontecimentos que o juízo equilibrado e o discernimento comedido. Mas os eventos fundamentais de nosso tempo preocupam do mesmo modo os que acreditam na ruína final e os que se entregam ao otimismo temerário. ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Op. cit., p. 11.

²⁰⁷ Aqui, o anúncio nietzschiano da "morte de Deus" (donde o tema do "eterno retorno", e do niilismo) coincide (e, de certa forma, antecipa: como *prognóstico*) com o declínio das *metanarrativas*, isto é, das "grandes ideologias" (das "grandes utopias") de índole totalitária. Daí:

...a recusa generalizada do historicismo e da ideia de progresso, presente no pensamento contemporâneo, está relacionada a motivações de tipo popperiano, ou seja, à suspeita de que a fé na história como progresso direcionado a uma condição de perfeição conduz, inevitavelmente, a êxitos políticos totalitários. VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., p. 56.

E a teologia cristã? Que posição ela ocupa neste quadro? Ou ainda, que paternidade (latente)? Ora:

A ideia do divino como totalmente outro, que inspirou a maior parte das filosofias religiosas da primeira metade do século XX, tornou-se assim tão popular principalmente no momento da desilusão com os milenarismos revolucionários que ensanguentaram a nossa história. As teorias sobre a pós-modernidade são, também elas, consequentes a esta

Desde então, uma convicção tomou conta de boa parte dos pensadores contemporâneos (e, sobretudo, dos teólogos e das teólogas): não há mais caminho possível (e eticamente consequente) para o *teísmo* (que fora levado às últimas consequências pelo racionalismo filosófico-teológico, no qual se fundamenta a versão moderna de Deus). Um Deus que dispõe de Seu mundo a seu bel prazer, *controlando-o diretamente e absolutamente*.²⁰⁸ Um tipo de *deísmo intervencionista*, e sua ginástica cültica pautada, não na *gratuidade*, mas na barganha, na troca, no sacrifício *unilateral*²⁰⁹. Seria o fim (declínio) do *teísmo*...

desilusão: os resultados catastróficos das revoluções milenaristas desmentiram e tornaram inaceitáveis as "metanarrativas" (para usarmos o termo de Lyotard) nas quais se inspiravam. As metanarrativas, que sustentaram a modernidade, não terminaram somente em consequência daquelas catástrofes; elas também se tornaram impraticáveis por ter chegado ao fim o imperialismo eurocêntrico (na prática política) e ter se esgotado, por motivos teóricos, a hegemonia dos sistemas historicistas (positivismo, idealismo, marxismo, etc.) nos quais, ainda que frequentemente de forma remota, se inspiravam os milenarismos revolucionários. Ibid., p. 57.

²⁰⁸ O *teísmo*, neste sentido, é reafirmado nas mais diversas formas de teologia (da clássica à moderna). Fora os malabarismos da gramática teísta, sua linguagem prenhe de engendramentos metafísicos, conceituais, é *outro* o problema que nos interessa: sua *imagem de Deus*. A *imagem de Deus* comunicada pelo teísmo é a questão que precisa ser discutida, ou seja, sua incidência na vida concreta de homens e mulheres crentes (ou não-crentes). Pois esta *imagem de Deus* transmite aos ouvintes mediante pregações, catequeses (entre outros meios): alimenta um *modus vivendi* peculiar. Impregna a mentes e os corações dos fiéis. E mais. Gera (e com razão) uma instintiva repulsa por parte daqueles e daquelas formados noutra mentalidade distinta daquela que propiciou a construção, consolidação, e divulgação do *teísmo*. A questão, portanto, não é só de cunho "teórico". Esta imagem, aparentemente confortadora, de um "deus titeteiro", que de tudo (e todas) dispõe, só gera conforto e segurança, até que a vida, por si só, coloque em cheque tais sentimentos. Ou seja, diante do sofrimento atroz, lancinante, sobretudo frente ao sofrimento inocente (ao absurdo), não é incomum os questionamentos mais diversos que a *imagem* de um Deus todo-poderoso (controlador) pode suscitar.

Daí a velha questão da teodicéia reaparecer: se Deus é todo-poderoso e todo-amoroso, como é possível compreendermos, e aceitarmos (minimamente), a existência de tanto mal, de tanto sofrimento abissal? Ou Ele quer que sofram e, sendo assim, é pior que um "demônio", ou Ele não-quer tamanho sofrimento, tamanho mal (concreto, não metafísico), mas não pode evitá-lo, porque evitá-lo seria pressupor a possibilidade da existência de um mundo criado perfeito, acabado, já plenificado "de saída". Mas, num mundo em *devir* e con-vivendo neste mundo seres *finitos* e minimamente livres (como nós, "humanos"), torna impossível tal perfeição. O mal, o sofrimento, neste sentido, é uma possibilidade real num mundo em *devir* (como *creatio continua*). Mal que (infelizmente?) se concretiza no decorrer da história do "ser humano" e do mundo. Mal contra o qual Deus "luta", ao nosso lado, nos chamando ininterruptamente à conversão mediante sua graça salvífica e plenificante. O mal concreto se dá não somente por causa da ausência do amor (e de afirmação da vida), mas tendo em vista a prática do mal concreto, isto é, do ódio, da violência, gestando uma *espiral da maldade*, fomentando uma *cultura de morte* perpassando não só a vida da pessoa ("pecado pessoal"), mas todos os estratos de uma sociedade ("pecado estrutural"). Diz A. T. Queiruga: "Deus não precisa acudir com intervenções pontuais porque, tendo a perene e "eterna" iniciativa, já está fazendo todo o possível: desde sempre já agindo, promovendo e solicitando nossa colaboração." **O fim do cristianismo pré-moderno**: desafios para um novo horizonte. São Paulo: Paulus, 2003, p. 34. É a visão de Deus como *Antimal*, conforme tematizado por A. T. Queiruga. Cf. Ibid., pp. 36-40; Id. **Creio em Deus Pai**: o Deus de Jesus como afirmação plena do humano. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 114-159.

²⁰⁹ Com suas consequências nefastas para a vida cotidiana: para a espiritualidade, a pastoral, etc. Comenta A. T. Queiruga:

Reafirmar esta *imagem de Deus* (do *teísmo*) significa alimentar o *ateísmo*. Pois o ateísmo historicamente tem se "alimentado" da visão mítico-mágica e/ou filosófico-teológica, que dá sustentação ao *teísmo* clássico (e ao moderno: *novas roupas para o mesmo modelo*). A experiência atesta: quanto mais afirmada esta visão de mundo (e esta *imagem de Deus*), mais o ateísmo corre célere, agora sem os antigos diques sócio-culturais de contenção. Para salvaguardar o "mínimo humano", nega-se "Deus por inteiro" (para salvar o *finito*, nega-se, por "necessidade", o *infinito*). Esta é a lógica que impera no teísmo (fundamentalmente). Ora, comenta A. T. Queiruga:

...só Deus pode criar liberdades sem oprimi-las, uma vez que não necessita competir com elas; pois, quanto mais as afirma, mas as cria. Não é de estranhar que, uma vez (re)descoberta, esta ideia tenha paulatinamente aprofundado os sulcos de seu caminho. É o que a moderna sensibilidade filosófico-teológica procura sublinhar quando fala em pan-en-teísmo. Nessa direção aponta, igualmente em profundidade, toda a crítica heideggeriana da "ontoteologia".²¹⁰

Na tentativa de tudo analisar (e explicar), portanto controlar, manipular, dominar, instrumentalizar, a razão se desvela como *razão doente*, fora de controle, enlouquecida: nada fica de fora desta (im)postura, inclusive a teologia²¹¹. O que estava latente na "crítica" mordaz de pensadores como F. Nietzsche (e seu diagnóstico da cultura), torna-se patente como realidade sócio-cultural a partir das bárbaries perpetradas até a metade do século passado - e outras bem recentes, como as Guerras do Golfo, a invasão do Iraque, do Afeganistão, etc. -, suscitando a "crítica" radical à *razão instrumental*.

Em uma mentalidade mais ou menos mitológica a transcendência divina, embora imaginada alta e distante no céu, era compensada pela total permeabilidade do mundo às contínuas influências "sobrenaturais". Na nova mentalidade, um Deus separado leva necessariamente seja ao *deísmo* puro e duro do "deus arquiteto ou relojoeiro", que se desentende com sua criação, seja a uma espécie de *deísmo intervencionista*. Neste caso, trata-se da imagem de um Deus que está no céu, onde não está totalmente passivo, já que intervém de vez em quando, mas do qual, *por isso*, há que tentar se aproximar mediante o rito, a recordação ou a invocação, e mover ou convencer mediante a súplica, a oferenda ou o sacrifício. QUEIRUGA, A. T. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Op. cit., pp. 29-30.

²¹⁰ Ibid., pp. 33-34. Voltaremos a estas questões ao longo da tese. Conferir, sobretudo, o quinto e último capítulo.

²¹¹ Por isso, nunca é demais sublinhar a questão da necessidade (vital) de afirmar a centralidade da experiência de Deus feita por Jesus de Nazaré ao longo de sua existência, como paradigma, como ponto de partida para a teologia: a premente necessidade de repensar a *imagem de Deus* veiculada pelo *teísmo*.

Na proposta da modernidade, ao lado da Razão Onipotente, construtora de uma pretensa Ciência Onisciente (dogmática), outro absoluto é erigido: o *Estado Providente*. Este cuidaria de nós com uma benevolência divina. Já não seria mais preciso recorrer a nenhum "deus". Este seria o novo "Pai" do *contrato social* do "homem" (e da mulher) moderno. Tudo estaria sob o *controle* (legal e providencial) do Estado Providente, o qual tem em seu centro de ação: a Ciência e a Técnica.

Ou seja, o antigo verticalismo (negado na teoria pela modernidade secular), sobrevive bem forte na prática: impera a Lei do "Pai"²¹² (o que, diga-se de passagem, em nada se assemelha com o Pai-*Abba* de Jesus de Nazaré²¹³). Nas

²¹² Para frente e para cima: um tipo de *verticalismo ascendente*, de progressismo prometeico, pautado na *ordem* do "Pai". Herança, filiação à cristandade que a modernidade teima em negar (mentalidade de cristandade, verticalista/imperialista, reificada ao longo da modernidade). O Homem senhor do mundo, da natureza representa bem esse papel. O Homem, senhor da mulher representa bem esse papel. O Homem (Sujeito) conhecedor, senhor soberano do real, representa bem esse papel. O Estado, autárquico, controlador e manipulador, amarrado no contrato social, faz muito bem esse papel. O Mercado, solto, isto é, sem nenhuma coerção aos seus usos e abusos, impositor da lógica do consumo desenfreado (consumismo), sabe como um "Pai desnaturado" deixar uma miríade de seus "filhos" e "filhas" à míngua, representa bem esse papel (na verdade, o Mercado não tem filhos nem filhas, somente sócios abastados, e nada bem-intencionados...).

²¹³ A mentalidade moderna (o que ela tem de mais problemática) é devedora da mentalidade de cristandade. Daí a necessidade da *mea culpa*. No entanto, é igualmente importante destacar que perceber a herança "cristã" desta mentalidade não significa identificá-la sem mais com a imagem de Deus revelada em e mediante Jesus. Pelo contrário, é mister diferenciar uma da outra. Ou seja, a *imagem de Deus* veiculada por meio de seus instrumentais históricos (dentre eles a teologia), por meio dos quais o cristianismo (as Igrejas) lançou mão, não se sustenta se comparada àquela revelada pelo Evangelho. Nem sempre o que (historicamente) se disse cristianismo, o foi realmente. Por isso, o ateísmo não é (como pode parecer) uma consequência inevitável frente a qualquer que seja a *imagem de Deus* veiculada, mas (também) uma posição em face de certa *imagem de Deus*: no caso, aquela (também) propagada pelo cristianismo, pelas Igrejas, ao longo dos séculos: impregnada em determinadas teologias e por elas disseminada. Esta é a "lente" por meio da qual muitos homens e muitas mulheres ainda lêem a mensagem/imagem da fé cristã em relação a Deus (e sua imagem radicalmente distorcida). Se levarmos em consideração a experiência de Deus feita por Jesus de Nazaré (o Cristo), em última análise, esta *imagem de Deus* revelar-se-á um Ídolo. Daí a necessidade de repensá-la. E esta é uma das mais importantes contribuições da teologia às Igrejas e à cultura, ainda hoje. A. T. Queiruga ao tratar da reação/posição moderna ateuista - crítica presente, sobretudo, em pensadores como S. Freud, frente à *imagem de Deus* como "Pai" -, diz o seguinte:

Jesus vive, fala e age sem com a confiança no Pai, *Abba*; mas também esta confiança vai ser posta à prova e vai chocar-se com o "princípio de realidade"; "*Abba*, meu pai, se é possível afasta de mim este cálice..." (Mt 26, 39 = Mc 14-36 e Lc 22, 42), com a terrível constatação; "Meu Deus, meu Deus! Por que me abandonaste?" (Mt 27, 46 = Mc 15, 34; em Lc 23, 46a: "dando um forte grito"). Este choque com a realidade foi tão forte que a carta aos Hebreus, como que pensando em nosso contexto crítico, atreve-se a traduzi-lo: "Embora fosse Filho, aprendeu sofrendo o que é obedecer" (Hb 5, 8). Também em Jesus, portanto, teve de morrer o "fantasma" do Pai para ser - em sua fidelidade única e sem fissuras - recuperado como "símbolo", traduzindo-se em uma confiança que abrange a vida inteira e salta a própria fronteira da morte: "Pai, em tuas mãos entrego o meu espírito" (Lc 23, 46b). Por isso, definitivamente, a confissão de Deus como Pai não se apóia, e nunca se

palavras de H. Arendt, referindo-se aos totalitarismos - por ela testemunhados -, e sua força, como encarnação de diversas *ideologias*, de "direita" ou de "esquerda" (uma forma de *pensamento forte*, isto é, uma *metanarrativa*):

As ideologias - os ismos que podem explicar, a contento dos seus aderentes, toda a qualquer ocorrência a partir de uma única premissa - são fenômeno muito recente e, durante várias décadas, tiveram papel insignificante na vida política. Somente agora, com a vantagem que nos dá o seu estudo retrospectivo, podemos descobrir os elementos que as tornaram tão perturbadoramente úteis para o governo totalitário. As grandes potencialidades das ideologias não foram descobertas antes de Hitler e de Stálin. As ideologias são notórias por seu caráter científico: combinam a atitude científica com resultados de importância filosófica, e pretendem ser uma filosofia científica. A palavra "ideologia" parece sugerir que uma ideia pode tornar-se o objeto do estudo de uma ciência, como os animais são os objetos de estudo na zoologia - que o sufixo - *logia* da palavra ideologia, como em zoologia, indica nada menos que os *logoi* - os discursos científicos que se fazem a respeito da ideia. Se isso fosse verdadeiro, a ideologia seria realmente uma pseudociência e uma pseudofilosofia, violando ao mesmo tempo os limites da ciência e os da filosofia.²¹⁴

Contudo, mesmo os modelos estatais não-totalitários, como aquele do Estado-Providente (com tudo que possa haver de positivo, afinal quem não gosta de proteção?), entra em crise diante do avanço incólume da *globalização assimétrica*, do neoliberalismo agressivo (sendo esta a crise do moderno Estado-Nação, sua radical descentralização/desarticulação) na era da sociedade informacional (pós-industrial).²¹⁵ Ou seja, não é porque não testemunhamos mais (desde a segunda metade do século XX pra cá) os totalitarismos (dos tipos de outrora), como aqueles sofridos por pensadoras como H. Arendt, que as "ideologias" (sobretudo aquelas pautadas no cientificismo-tecnicista) desapareceram por completo.

apoiou, em razões teóricas, mas no convite de Jesus e no exemplo vivo de sua experiência. QUEIRUGA, A. T. **Creio em Deus Pai**. Op. cit., p. 112.

Voltaremos à questão (sempre crucial) da *imagem de Deus* ao longo da tese. Conferir especialmente o último tópico do quinto e último capítulo.

²¹⁴ ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**, pp. 520-521.

²¹⁵ Cf. ROSANVALLON, P. **A crise do Estado-Providência**. Brasília: Editora da UnB, 1997. Sobre a herança do chamado "providencialismo teológico" (verticalista) agora "horizontalizado" (dessacralizado) na modernidade (e a saturação de tal paradigma): Cf. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna: formas elementares da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, pp. 18-19.

Sobre o fenômeno da *globalização assimétrica*: Cf. CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede**. Vol. 1. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999, pp. 111-122. Em âmbito brasileiro (de nossa recente história): Cf. DA SILVA, A. L. R. **Do otimismo liberal à globalização assimétrica: a política externa do governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002)**. Curitiba: Juruá Editora, 2009.

Como a ciência e a técnica não sobrevivem fora de uma sociedade específica, de instituições específicas, com suas "ideologias" específicas (desde a grande industrialização e consolidação do capitalismo), ou seja, já que esta dinâmica não se dá fora de um aparelhamento estatal (muito pelo contrário), que no nosso caso (ocidental) é de cunho desenvolvimentista-progressista (marcado pela centralidade do poderio econômico das superpotências), o mito da neutralidade científica (axiológica e ética) cai em descrédito.

E, por isso, a constatação da falácia da neutralidade (axiológica e ética) acaba incitando a uma radical reformulação (reorientação) de ordem civilizacional centrada na ética, numa sabedoria, isto é, na busca por um mínimo de bom-senso (sem os *a priori* universalistas/abstratos incapaz de pensar a realidade tal como esta se nos mostra). Uma resposta às *situações* e mesmo conjunturas concretas, portanto, que nada se parece com a proposta de uma ética universalista (absoluta) do tipo *imperativo categórico*.²¹⁶ Uma ética que se coloca, pelo menos, fora do projeto do desenvolvimentismo progressista que deixa suas miríades de vítimas pelo caminho, por onde quer que passe.²¹⁷ Uma ética, portanto, *afirmadora da vida*.

O patrocínio da tecnociência, como é caso da poderosa indústria armamentista-bélica, é um exemplo explícito desta realidade de controle, por parte dos Estados (superpotências), com determinados fins: político-econômicos. A guerra, por exemplo, mostra-se, na maior parte das vezes, extremamente lucrativa para diversos grupos (e países) patrocinada pelos mesmos, recebendo total apoio estatal.²¹⁸ Ou seja, *não há neutralidade ética e ideológica* no desenvolvimento da

²¹⁶ Sobre uma *ética da situação* (não-absoluta e universalista): Cf. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. São Paulo; Loyola, 2004, pp. 2712-2713.

²¹⁷ Cf. MORIN, E. **Rumo ao abismo?** Op. cit., pp. 75-80.

²¹⁸ O historiador E. Hobsbawn diz o seguinte com relação a determinado uso da tecnociência por parte do Estado:

A economia de guerra proporciona abrigos confortáveis para dezenas de milhares de burocratas, com ou sem uniforme militar que vão para o escritório todo o dia construir armas nucleares ou planejar uma guerra nuclear; cientistas e engenheiros contratados para buscar aquela "inovação tecnológica" final que pode oferecer segurança total; fornecedores que não querem abrir mão de lucros fáceis; intelectuais guerreiros que vendem ameaças e bendizem guerras. HOBBSAWN, E. **A Era dos extremos**. Op. cit., p. 153.

tecnociência moderna. E isto afeta as sociedades contemporâneas, a civilização ocidental como um todo, reverberando de modo nefasto no ecossistema.²¹⁹

Todavia, nas últimas décadas outro *ídolo* foi entronizado: o Mercado. Este passa a representar o fator propagador do ideal de felicidade a partir da lógica do *consumo*; gestando um "novo evangelho" (o do consumismo), a boa nova do capitalismo neoliberal, a saber: "*bem-aventurado aquela que pode consumir, e mais bem-aventurado ainda aquela que pode consumir mais*"²²⁰.

Não podemos nos esquecer do famoso projeto *Manhattan*, patrocinado pelos EUA frente ao avanço do nazi-facismo. Este fora criado com vistas à feitura da bomba atômica: tendo à frente o general Leslie Groves. O projeto fora dirigido (no que diz respeito às pesquisas e fabricação das bombas) pelo físico Julius Robert Oppenheimer. O projeto acabou envolvendo milhares de cientistas e tecnoburocratas ao entorno de um projeto industrial-militar, envolvendo hierarquia, planejamento estratégico, centralizado e secreto, e que envolveu controle, poder de gestão, etc.

Após as grandes guerras, portanto, já no período da Guerra Fria, os Estados continuaram a ver seus investimentos aumentarem no que diz respeito à indústria de armas. O lucro para esta indústria só fez aumentar exponencialmente desde então. Vide, por exemplo, o projeto *Guerra nas Estrelas* do período Ronald Reagan, o qual visava, sobretudo, tornar os EUA superiores frente a então URSS. Sem falar no apoio dos EUA na venda de armas ao Irã, à época da guerra Irã-Iraque - o famoso caso Irã-contras (e os contra-nicaraguenses). Ou seja, nesta dinâmica a ciência e a tecnologia vêm a reboque de um determinado projeto político-ideológico (econômico), portanto, de dominação. Sobre esta questão: Cf. *Ibid.*, pp. 250-251. Com relação ao uso político-ideológico da tecnociência: Cf. também. COVRE, M. L. **A fala dos homens: análise do pensamento tecnocrático: 1964-1981**. São Paulo: Brasiliense, 1985.

A famosa polarização radical Estado x Mercado (esquerda x direita) é falaciosa. Até porque, em termos teológicos (à luz do Evangelho), tanto a absolutização do Estado quanto a do Mercado podem assumir (e por vezes tem assumido no decorrer da história moderna) o papel de *Ídolo*. Sobre a função *idolátrica* assumida pelas mais variadas formas de ideologia política. Cf. RUBIO, A. G. **Teologia da libertação: política ou profetismo**. Op. cit., 139-146.

²¹⁹ Cf. MORIN, E. **Rumo ao abismo?** pp. 39-41.

²²⁰ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., p. 50. Grifo nosso. Com relação à *idolatria do mercado*: Cf. ASSMANN, H. **La idolatria del mercado**. San José: Departamento Ecumênico de Investigaciones, 1997; ASSMANN, H. & HINKELAMMERT, F. (orgs.). **A idolatria do mercado**. Petrópolis: Vozes, 1989; Um dos teólogos brasileiros mais atentos a relação idolátrica para com o mercado é Jung Mo Sung. Cf. SUNG, J. M. **Idolatria: uma chave da leitura da economia contemporânea?** In: **Deus numa economia sem coração**. 2ª ed. Petrópolis: Paulus, 1994; SUNG, J. M. **Teologia e economia: repensando a T. L. e utopias**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995. Cf. também. SOBRINO, J. **Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatria para la teología**. In: **Revista Latinoamericana de Teología**. San Salvador, n. 7, 1986, pp. 45-81; MOSCOVICI, S. **A máquina de fazer deuses**. Rio de Janeiro: Imago, 1990; HORKHEIMER, M. **La añoranza de lo completamente otro**. In: HORKHEIMER, M.; MARCUSE, H.; POPPER, K. **A la búsqueda del sentido**. Salamanca: Sígueme, 1976. Como diz M. Horkheimer:

Não podemos comprovar a existência de Deus. O conhecimento consciente do desamparo, da nossa finitude, não se pode considerar como prova da existência de Deus, senão que tão-somente pode produzir a esperança de que exista um absoluto positivo. (...) Não podemos representar o absoluto, não podemos, quando falamos do absoluto, afirmar muito mais que isto: o mundo em que vivemos é algo relativo. *Ibid.*, p. 103.

Na verdade, os ídolos erigidos no seio da modernidade ainda estão vivos: a Razão, a Ciência, a Técnica, o Estado, o Mercado etc. Nada como uma reflexão com ímpeto iconoclasta, inspirada no "princípio protestante" (de inspiração bíblico-profética), como propunha P. Tillich, na tradição de um Martinho Lutero e um F. Nietzsche, para questionar, desde a raiz, a idolatria da pretensão

F. Nietzsche soube como poucos traçar um lúcido diagnóstico/prognóstico deste fenômeno (recente) de nossa cultura. A modernidade é produtora daquilo que o filósofo de Röcken chamava de niilismo *passivo* e/ou *reativo*²²¹. A busca desenfreada da "felicidade" pela via do consumo pode gerar: por um lado *tédio* e, por outro, um profundo *ressentimento* em larga escala (fatores primordiais das doenças depressivas e o aumento exponencial da violência urbana, tendo em vista a injustiça social, como no caso do Brasil). Pois:

...a busca da felicidade e o tédio estariam intrinsecamente relacionados, pois o tédio surge da impotência diante das promessas idealistas e esquemáticas de felicidade que não se concretizam. Daí resultam o desânimo, a vontade de nada e a ausência de sentido.²²²

Foi na esteira de um *utilitarismo pragmático*, que essa (im)postura fez fama...²²³
Na realidade, a relação da cultura tecnocientífica com o produtivismo/consumismo desumanizante é umbilical: é o caso, por exemplo, da tecnologia de ponta (que vai da área médica à informática), com seus mais variados desdobramentos sociais, políticos e ambientais.

Mas, o que também nos salta aos olhos, é a gritante miopia da lógica cientificista própria da modernidade, que pensa o real sempre a partir de uma ontologia unicista, reducionista (redução ao Uno). Uma visão monista (comum à lógica da Identidade), dualista-exclusivista (rejeição da *diferença*, da *alteridade*), característica peculiar à epistemologia racionalista ocidental, sobretudo aquele que surge a partir da modernidade - que tudo reduz à unidade do sujeito pensante.²²⁴

Esta programática, típica do Ocidente, mas, provavelmente como nunca, presente na modernidade, se assenta num conceito de racionalidade, a saber: a

humana do *sapere aude*, essência do projeto de pensamento da *Aufklärung*, que desde então reverberou à fundo no campo da política econômica (portanto, na política de Mercado), e do Consumo.

²²¹ Um bom resumo de caráter introdutório aos "conceitos" nietzschianos de niilismo (desde o jovem Nietzsche) encontra-se em: PECORARO, R. **Niilismo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007, pp. 17-25. Ver também. PECORARO, R. & ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética**. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008, pp. 17-82/ 95-98; VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., pp. 3-16.

²²² RIBEIRO, A. **Niilismo e pós-modernidade**. Rio de Janeiro: UERJ, s/d, p. 7. Disponível em: <http://revistaliter.dominiotemporario.com/doc/niilismoeposmodernidade.pdf>

²²³ Cf. MULGAN, T. **Utilitarismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

²²⁴ Cf. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum: introdução a sociologia compreensiva**. Porto Alegre: Sulina, 2007, p. 204.

racionalidade analítico-funcional (instrumental).²²⁵ O cientificismo moderno ratifica (reifica) esta dinâmica epistêmica (e seu *ethos*). No fundo, o cientificismo é um tipo de fundamentalismo, pois desenvolve uma radical estreiteza dogmática de caráter absolutista. Como adverte K. Jaspers, o cientificismo é incapaz de perceber e abrir-se às *outras*:

...concepções do mundo com que os homens já viveram são sem valor para a ciência, mas, como conjunto de enigmas, essas concepções conservam significação permanente. (...) A ciência autentica se contenta com apreender o possível, avança rumo ao infinito, sem, entretanto, perder a noção das próprias limitações.²²⁶

O fundamentalismo científico é um tipo de absolutismo dogmático (de tendência totalitária). Ora, o fundamentalismo é um fenômeno de grande envergadura na cultura hodierna, tanto em sua vertente religiosa quanto em sua vertente científica, próprio de um momento de incertezas. Uma reação de profunda insegurança, de medo diante da fragmentação das certezas do mundo moderno. Esta visão totalitária do saber científico como *único e definitivo* é, na verdade, um tipo de fundamentalismo (ainda) presente na sociedade atual: uma das heranças vivas da modernidade.²²⁷ Como bem observa L. Boff:

²²⁵ Sobre a programática do cientificismo, Peter Berger e Anton Zijderveld dizem o seguinte:

O instrumento que deveria destruir a religião era, naturalmente, a razão. À luz fria da razão, as ilusões da religião se dissipariam. Essa expectativa foi simbolizada de modo dramático quando os revolucionários franceses consagraram a deusa da razão na Igreja de la Madeleine em Paris. Essa fé do Iluminismo não se dissipou com a Revolução Francesa. Com efeito, em versões diferentes, ela se mantém até os dias de hoje. No século XIX, essa crença se fundamentou particularmente na ciência. Acreditava-se que a razão encontraria uma metodologia infalível para compreender o mundo e, em última instância, criar uma ordem social moralmente superior. Em outras palavras, a filosofia do Iluminismo se transformou em ciência empirista. Cf. BERGER, P. & ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida**: como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, p. 2.

²²⁶ JASPERS, K. **Introdução ao pensamento filosófico**. Op. cit., p. 23.

²²⁷ Sobre o fundamentalismo científico, ver: BERGER, P. & ZIJDERVELD, A. Op. cit., pp. 63-79. Já sobre a questão do fundamentalismo em sua vertente religiosa: Cf. ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus**. O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001; ARMSTRONG, K. **Uma história de Deus**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994; DE BONI, L. A. (org.). **Fundamentalismo**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995; DREHER, M. N. **Para entender o fundamentalismo**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2002. HOUTART, F. **Mercado e religião**. São Paulo; Cortez, 2002. Sobre a postura fundamentalista de tutela e patrulhamento ideológico (doutrinário) em âmbito protestante, ver: ALVES, R. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004. Do mesmo autor ver também: ALVES, R. **Religião e repressão**. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005. Cf. também. GOUVÊA, R. Q. **Piedade Pervertida**: um manifesto antifundamentalista em nome de uma teologia de transformação. São Paulo: Fonte Editorial, 2012. Como diz Urbano Zilles o fenômeno do fundamentalismo religioso é tipicamente de mentalidade moderna. Ele explicita:

O fundamentalismo não possui apenas um rosto religioso. Todos os sistemas, sejam culturais, científicos, políticos, econômicos, e até artísticos, que se apresentam como portadores *exclusivos* da verdade e de solução *única* para os problemas devem ser considerados fundamentalistas. O primeiro e mais visível de todos é o fundamentalismo da ideologia política do neoliberalismo, do modo de produção capitalista. (...) Outro tipo de fundamentalismo comparece no *paradigma científico moderno*. Ele está assentado sobre a *violência contra a natureza*. (...) Desmoralizam-se outras formas de conhecimento que vão além ou ficam aquém dos caminhos da razão instrumental-analítica. Ocorre que *o projeto da tecnociência gestou o princípio da autodestruição da vida*.²²⁸

Como já apontamos acima, o que está em jogo no cientificismo é o entendimento, ou melhor, a *crença na ciência* como a *metalinguagem* da modernidade (sua *metanarrativa* por excelência),²²⁹ portanto como *único* saber legítimo e válido. Essa é a tentação/preensão do projeto da modernidade: gerar um *sistema de pensamento fechado* (auto-suficiente), que dê conta de forma *absoluta* do real.²³⁰

O fundamentalismo, como filho da Modernidade, não é mero conservadorismo. Quer retornar à vida pública, de acordo com a vontade de Deus. Reconhece, outrossim, importância para o comportamento ético individual, sendo a conversão garantia de uma postura fundamentalista, frente à experiência de crise do mundo atual. Se o fundamentalista experimenta a sociedade atual como estando em decadência moral, sem rumo certo e sem lei, na vida prática apela a regras severas. Justamente isso torna-o atraente para muita gente que busca segurança e uma nova ordem de valores, longe das inseguranças, dissoluções e relativizações, no campo religioso como no político-social. ZILLES, U. **Crer e Compreender**. Op. cit., p. 105.

Ainda sobre o cientificismo e a crise da ciência clássica de fundamentação baconiana/cartesiana, ver: TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental**. Op. cit., pp. 381-392.

Já sobre o fundamentalismo como uma das faces mais obscuras de uma possível antimodernidade regressiva, ver: TRACY, D. **On Naming the Present**. Op. cit., pp. 11-15. Na verdade, tanto o fundamentalismo científico (e aqui podemos incluir o fundamentalismo filosófico) como o religioso (e teológico) são filhos da mesma mãe: a modernidade racionalista.

²²⁸ BOFF, L. **Fundamentalismo: a globalização e o futuro da humanidade**. Rio de Janeiro, Sextante, 2002, pp. 38-40. Grifo nosso.

²²⁹ O recrudescimento dessa postura está presente de modo emblemático no chamado (*neo*)*ateísmo* contemporâneo de cunho cientificista. Contudo, este é tão somente um exemplo mais explícito, mas o cientificismo está presente em diversas áreas e em pesquisadores (cientistas) das ciências positivas (e ainda presente nas ciências humanas): cientistas, pensadores como os *neodarwinistas* Richard Dawkins e Daniel Dennett, o jornalista e intelectual britânico Christopher Hitchens, passando pelo pensamento de Sam Harris (entre outros). Estes pensadores estão entre os mais aguerridos representantes do (*neo*)*ateísmo* hodierno. Cf. DAWKINS, R. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006; DENNETT, D. C. **Quebrando o encanto: a religião como fenômeno natural**. São Paulo: Globo, 2006; HARRIS, S. **Carta a uma Nação Cristã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007; HITCHENS, C. **Deus não é grande: como a religião envenena tudo**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2007. Cf. também o texto do filósofo Michael Onfray: ONFRAY, M. **Tratado de ateologia**. São Paulo: Martins Fontes, 2009. Este é somente um exemplo da forte presença de uma postura cientificista, ainda hoje, por mais anacrônica que essa postura possa parecer. Do lado cristão a resposta, por vezes, do lado da apologética, vem na mesma intensidade, assumindo, *mutatis mutandis*, a mesma postura racionalista. Impossibilitando, a partir de ambos os lados, o diálogo. Como exemplo típico (entre outros): Cf. HITCHENS, C. & WILSON, D. **O cristianismo é bom para o mundo?** Um debate. São Paulo: Garimpo, 2011.

²³⁰ Como pondera Manfredo Araújo de Oliveira:

Esta postura, típica do cientificismo moderno (como corolário maior do racionalismo), é rejeitada pelo pensamento "pós-moderno". Pensamento arredo a qualquer proposição universalizante (absolutista-totalitária), circunscrita à *lógica identitária*, portanto fechada à *alteridade*, à *diferença*: sua (im)postura *dominadora* ("vontade de domínio") para com o mundo, incluindo o próprio "ser humano".²³¹ Para D. Marcondes e H. Japiassú, o cientificismo é nada mais que a:

Ideologia daqueles que, por deterem o monopólio do saber objetivo e racional, julgam-se os detentores do verdadeiro conhecimento da realidade e acreditam na possibilidade de uma racionalização completa do saber. Trata-se, sobretudo de uma atitude prática segundo a qual "fora da ciência não há salvação", porque ela teria descoberto a fórmula laplaciana do saber verdadeiro. Essa atitude está fundada em certas normas latentes que se expressam em três "artigos de fé":

- 1) a ciência é o único saber verdadeiro; logo o melhor dos saberes;
- 2) a ciência é capaz de responder a todas as questões teóricas e de resolver todos os problemas práticos, desde que bem formulados, que dizer, positiva e racionalmente;
- 3) não somente é legítimo, mas sumamente desejável que seja confiado aos cientistas e aos técnicos o cuidado exclusivo de dirigirem todos os negócios humanos e sociais: como somente eles sabem o que é verdadeiro, somente eles podem dizer o que é bom e justo nos planos ético, político, econômico, educacional etc.²³²

Essa mentalidade reducionista e totalitária revela (e se sustenta) uma idealização gigantesca do "humano" (e da "razão"). Esta idealização e sua miopia radical é um dos sustentáculos deste projeto de mundo, um projeto político-ideológico de longo alcance. Assim, o racionalismo em sua vertente cientificista mostra sua face mais sombria. Diz H. Japiassú:

Uma tese fundamental de Lyotard é a necessidade de pensar em sistemas abertos, sem unidade interna, o que é uma implicação da tese da impossibilidade de uma metalinguagem universal subjacente aos diferentes jogos de linguagem em que vivemos no mundo, e não relativa a eles. (...) Justamente nisso se manifesta o específico das filosofias pós-modernas: *as condições irrecusáveis de nosso ser no mundo são sistemas sem unidade interna e sem um centro absoluto*. (...) Esta constitui certamente a tese de fundo das filosofias pós-hegelianas enquanto filosofia da finitude. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., p. 70.

²³¹ Conferir o capítulo 3.

²³² JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. **Dicionário Básico de Filosofia**. Op. cit., pp. 45-46. Grifo nosso. O físico F. Capra diz o seguinte sobre a problemática do cientificismo de base cartesiano-newtoniana, mecanicista: "O irretorquível êxito da física newtoniana e a crença cartesiana na certeza do conhecimento científico levaram diretamente à ênfase que foi dada em nossa cultura, à ciência e a tecnologia pesadas." CAPRA, F. **O ponto de mutação**. Op. cit., p. 63.

Doravante, o racionalismo dispõe de uma *visão do mundo* comportando a *identidade* do real, do racional e do calculável. Hegel proclama: "*todo real é racional e todo racional é real*". Desta visão de mundo são eliminadas *toda desordem e toda subjetividade*. A Razão se converte no grande mito unificador do Saber, da Ética e da Política. Todos deveríamos viver segundo a Razão, isto é, repudiar os apelos da fé e da paixão. E a vida segundo a Razão passa a ser conforme aos princípios utilitários da economia liberal-burguesa: segundo a *ordem* e a *harmonia*. Trata-se de uma Razão liberal, pois o homem é suposto *naturalmente razoável*. Donde se poder optar, não só pelo déspota esclarecido, mas pela democracia e a liberdade que permitirão à Razão coletiva exprimir-se e à Razão individual desabrochar-se.²³³

E é no seio dessa crise, gestada na modernidade esclarecida, e sua cultura cientificista e tecnicista - que deu origem a uma sociedade tecnocrática -, que surgem questionamentos frente a este *paradigma*²³⁴, e seu *ethos*, erigido sob a égide da Razão.

2.2.2 A busca por novos rumos para o pensamento no século XX

Na busca por "superar" o radical estreitamento do cientificismo-tecnicista temos o exemplo das críticas oriundas da Escola de Frankfurt²³⁵ à instrumentalização da

²³³ JAPIASSU, H. **A crise da razão no ocidente**. *Revista: Pesq. Educ. Ambient. USP*, Ribeirão Preto, Vol.1. Nº 1, 2006, p. 4. Grifo nosso.

²³⁴ Usamos este termo na sua acepção técnica, tal como a entendia Thomas Kuhn em sua obra clássica sobre a teoria dos paradigmas na ciência. Para Thomas Kuhn paradigma é: "Toda uma constelação de convicções, valores e técnicas, compartilhados pelos membros de uma comunidade determinada." KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas**. Op. cit., p. 218.

²³⁵ A Escola de Frankfurt foi fundada em 1924 por iniciativa de Félix Weil, filho de um grande negociante de grãos de trigo na Argentina, tendo como protagonistas os pensadores Max Horkheimer e Friedrich Pollock. Em 1938 Theodor Adorno junta-se a M. Horkheimer e Leo Löwenthal. Depois se achegam outros grandes pensadores como Herbert Marcuse e Walter Benjamin. Todos de inspiração marxista. Estes pensadores operam uma profunda releitura do marxismo clássico.

Na década de 40, Adorno e Horkheimer criam o conceito de Indústria Cultural. Esta seria responsável por produzir cultura como mercadoria, com uma cultura de massificação. Assim, a racionalidade técnica operaria como fator de dominação, isto é, como ideologia, gerando uma profunda alienação. Onde a instrumentalização das coisas torna-se também instrumentalização dos indivíduos.

Antes de ser denominada, Escola de Frankfurt, nomeação tardia - só viria a ser adotada, e com reservas, por Horkheimer na década de 1950 -, cogitou-se o nome *Instituto para o Marxismo*, mas optou-se por *Instituto para a Pesquisa Social*. Seja pelo anticomunismo reinante nos meios acadêmicos alemães nos anos de 1920-1939, seja pelo fato de seus colaboradores não adotarem o espírito e a letra do pensamento de Marx e do marxismo da época, o Instituto recém-fundado preenchia uma lacuna existente na universidade alemã quanto à história do movimento trabalhista e do socialismo.

Carl Grünberg, economista austríaco, foi seu primeiro diretor, de 1923 a 1930. O órgão do Instituto era a publicação chamada *Arquivos Grünberg*. Horkheimer, a partir de 1931, já com título acadêmico, pôde exercer a função de diretor do Instituto, que se associava à Universidade de Frankfurt. O órgão oficial dessa gestão passou a ser a *Revista para a Pesquisa Social*, com uma modificação importante: a hegemonia era não mais da economia, mas da filosofia.

Razão (e sua função político-ideológica); surgem as mudanças advindas da Nova Ciência (*nova cosmologia*²³⁶); dá-se em âmbito filosófico uma *inflexão* gestada

A *Teoria Crítica* criada pelos pensadores frankfurtianos realiza uma incorporação do pensamento de filósofos "tradicionais", colocando-os em tensão com o mundo presente. A *Teoria Crítica* elabora uma epistemologia que rompe com o dualismo sujeito/objeto. Dos pensadores fontais de Frankfurt, M. Horkheimer é quem dialoga de maneira mais fecunda com o tema central da religião e da teologia: Deus.

A Escola de Frankfurt é um grande exemplo das inflexões ocorridas no pensamento do século XX feita originalmente entre as Grandes Guerras, onde a Teoria Tradicional de base cartesiana é rejeitada. Eis a grande contribuição da Teoria Crítica frankfurtiana - guardadas as diferenças de matizes de pensamento de seus membros. Cf. MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., pp. 238-239/268-269; REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 6:** de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 469-481. Cf. também. MATOS, O. **A Escola de Frankfurt: luzes e sombras do Iluminismo**. São Paulo; Moderna, 1993; WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política**. São Paulo: Difel, 2002. Segundo Slater:

Poucos grêmios de intelectuais tiveram uma vida tão acidentada, mas também tão rica e diversa como a dos seus integrantes. O destino os fez ser testemunhas das grandes transformações que a Primeira Guerra Mundial, e as agitações e revoluções que se seguiram, provocou na sociedade européia em geral. SLATER, P. **Origens e significado da Escola de Frankfurt**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978, p. 87.

Retomando a questão da *Teoria Crítica*, observa Jovino Pizzi:

A Teoria Crítica é a tentativa de redefinir um conceito de razão mais amplo, tanto na dimensão teórica como no plano da prática, de maneira que se possam destruir as barreiras da racionalidade instrumental. A Teoria Crítica diz que essa razão se transformou num poder que define os homens como meros manipuladores de instrumentos e transforma as pessoas em máquinas. Esses pressupostos se apóiam no princípio objetivista da ciência que reduz o sujeito a mero objeto de observação e controle. Os valores e máximas que orientam esse tipo de agir reduzem-se à lógica dos enunciados formais, qualificando o conhecimento apenas a partir da racionalidade instrumental. PIZZI, J. **Ética do discurso: a racionalidade ético-comunicativa**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, pp. 19-20.

Cf. também. HORKHEIMER, M. **O Eclipse da Razão**. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2002.

²³⁶ Tendo como grandes expoentes físicos como Albert Einstein, Max Planck, Niels Bohr, Ludwig Boltzman, Werner Heisenberg (entre outros). Temos uma boa bibliografia quanto às questões suscitadas pela Nova Ciência em diálogo com outros universos do saber e as reverberações de ambos os lados nas mais diversas áreas. Gestando uma reflexão filosófica (mais especificamente na epistemologia e na ética), bem como na teologia (mais especificamente na área da espiritualidade), influenciando a relação ecologia/antropologia/espiritualidade. Eis algumas das principais obras escritas na língua de Camões (especialmente a partir de cientistas da natureza): Cf. CAPRA, F. **O ponto de mutação**. Op. cit.; CAPRA, F. & STEINDL-RAST, D. **Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade**. 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2009. Cf. também: DAVIES, P. **Deus e a nova física**. Lisboa: Edições 70, 1988; BARBOUR, I. G. **Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?** São Paulo: Cultrix, 2004; GUATARI, F. **As três ecologias**. 11ª ed. Campinas: Papirus, 2001; UNGER, N. M. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991; PRIGOGINE, I & STENGERS, I. **A nova aliança: metamorfose da ciência**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990; VIERTLER, R. B. **Ecologia cultural: uma antropologia da mudança**. São Paulo: Ática, 1988; ZOHAR, D. **O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física**. São Paulo: Best Seller, 1991; JAMMER, M. **Einstein e a religião: física e teologia**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora, 2000.

Em espanhol, vale ressaltar a excelente obra do místico Ernesto Cardenal: Cf. CARDENAL, E. **Cântico cósmico**. Nicarágua: Editorial Nova Nicarágua, 1989. Sobre a relação da Nova Ciência com a filosofia conforme a perspectiva de um importante representante da física moderna, Werner Heisenberg (teórico do *princípio da incerteza*, um dos postulados da mecânica quântica), ver:

(na filosofia contemporânea) por pensadores como M. Heidegger (a partir de sua ontologia-existencial-hermenêutica). M. Heidegger elabora sua "crítica" ao dualismo Sujeito-objeto, característica da "era da técnica", como forma *sui generis* do saber-fazer²³⁷ moderno (seu *modus operandi* fundamental): passo

HEISENBERG, W. **Physics and Philosophy: the revolution in modern science**. New York: Harper & Brothers Publishers, 1958. Sobre o lugar da razão nos novos modelos científicos contemporâneos a partir dos autores supracitados (da Nova Ciência), ver: SAINT-SERNIN, B. **A razão no século XX**. Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1998, pp. 43-70.

Se na cosmologia de raiz cartesiana a metáfora da máquina (relógio) traduz a visão de mundo presente no pensamento matemático, racionalista (racionalidade lógico-formal-analítica), próprio da modernidade, na nova cosmologia a metáfora proeminente é a da teia. A partir desta metáfora deseja-se traduzir a realidade não como uma *máquina constituída de partes*, mas como uma *teia* (complexidade) de profundas interações, onde tudo se relaciona com tudo, seja direta, seja indiretamente. Cf. especialmente. CAPRA, F. **A Teia da Vida**. Op. cit. O tema do Mistério é retomado nesse contexto. Este ganha renovado fôlego na nova cosmologia. Vide o exemplo de um cientista do peso de A. Einstein, quando dizia:

O mistério da vida me causa a mais forte emoção. É esse sentimento que suscita a beleza e a verdade, cria a arte e a ciência. Se alguém não conhece essa sensação do mistério ou não pode mais experimentar espanto ou surpresa já é um morto vivo e seus olhos já se cegaram. Aureolada de temor é a realidade secreta do mistério que constitui também a religião. EINSTEIN, A. **Como vejo o mundo**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981, p. 12.

Mais recentemente, sobretudo nas últimas décadas do século XX, no campo da biologia e da química surgem novas contribuições à Nova Ciência (nova cosmologia). Dentre estes novos cientistas podemos destacar o químico Ilya Prigogine e os biólogos Humberto Maturana e Francisco Varela. Esta Nova Ciência, e sua postura epistemológica "sistêmica" (não sistemática, mas que quer levar a sério a complexidade do real), trouxeram, além de *profundas modificações epistemológicas*, impactou outros saberes, provocando, por exemplo, reverberações de larga escala na reflexão filosófica e teológica contemporânea. Como diz Maria José Esteves de Vasconcelos:

O que distingo hoje como pensamento sistêmico, ou como paradigma da ciência contemporânea emergente, é esse conjunto de três novos pressupostos assumidos pelo cientista, quando ele faz a ultrapassagem de três pressupostos epistemológicos constituintes da ciência tradicional. Ultrapassando os pressupostos da ciência tradicional – as crenças na simplicidade do microscópico, na estabilidade do mundo e na objetividade e realismo do universo – o cientista assume três novos pressupostos: - a crença na *complexidade* em todos os níveis da natureza; - a crença na *instabilidade* do mundo em processo de tornar-se; - a crença na *intersubjetividade* como condição de construção do conhecimento do mundo. Assim, o quadro de referência que construí, para compreendermos essa mudança de paradigma que está em curso na ciência, focaliza a ultrapassagem dos pressupostos da simplicidade, da estabilidade e da objetividade, dando lugar aos novos pressupostos da *complexidade*, da *instabilidade* e da *intersubjetividade*. VASCONCELOS, M. J. E. **Pensamento Sistêmico: uma epistemologia científica para uma ciência novo-paradigmática**. In: **Anais do I Congresso Brasileiro de Sistemas**. Uni-FACEF; FEARP/USP; Franca-SP; Ribeirão Preto-SP, 2005, p. 5.

²³⁷ Que nos fazer voltar à questão do desumanizante do produtivismo/consumismo (típico da era da técnica). Mas, por quê? Em que sentido esta (era) é desumanizante? Não seria, porque no auge da modernidade, como nunca, o "ser humano" vê-se:

...obrigado à produção, servidor da máquina, funcionário da técnica. Esta tarefa define-os: os "efectivos" humanos são concentrados ou distribuídos segundo as exigências da técnica. As diversidades entre os homens, culturais, nacionais, étnicas ou outras, já não têm valor: são forçosamente uniformizadas pelo serviço da técnica. O super-homem seria aquele que,

derradeiro (provavelmente o mais "grave", no sentido de definitivo) dado em direção ao "esquecimento do Ser", consumando, assim, a "história da metafísica"²³⁸.

por instinto ou adestramento, perceberia com segurança como continuar este processo e destinar para o mesmo coisas e pessoas; diferente do sub-homem por este instinto não o é pela sua referência ao processo de produção. No universo da técnica, a linguagem como dizer e mesmo como saber cede o lugar à informação: o conjunto das notícias que é necessário conhecer para permitir aos processos de produção um infinito desenvolvimento, mas também o conjunto das notícias que é necessário difundir para que a opinião pública entre nestes processos: a informação forma enquanto espalha e, naturalmente, deforma em proporção. BOTAS, M. **Entre o fim da metafísica e a época da técnica**: Martin Heidegger. In: HEIDEGGER, M. **Língua de tradução e língua técnica**. Lisboa: Vega, 1995, pp. 50-51.

Mario Botas continua e conclui:

Na idade da cibernética e das suas múltiplas possibilidades de informação, não só comunicadas, mas inscritas nas máquinas, que restará dos homens? O mais perturbador, na visualização deste mundo técnico, situa-se ao nível da informação; o mercado organiza-se num imenso processo de troca, segundo um cálculo universal, mas para quem e para quê? O consumo é um processo de usura mais do que de uso; usa-se o que se faz a natureza e os homens darem; no processo de usura, sem significação, organiza-se tudo numa escala desmesuradas: se um produto falta é substituído (ersatz!), menos para responder a uma necessidade do que para não deixar nada vazio num espaço que se pode sempre preencher, mesmo que não se saiba para quê. Ibid., pp. 51-52.

²³⁸ A "crítica" heideggeriana ao tecnicismo/cientificismo diz respeito à Era da Técnica (como fim/consumação do pensamento metafísico), da *Ge-stell*: "armação". Ápice da caminhada metafísica em direção ao "esquecimento do Ser" em favor do *ente* (isto é, do ontológico ao *ôntico*), com seus inevitáveis *desdobramentos éticos*: Cf. HEIDEGGER, M. **A questão da técnica**. In: **Ensaios e Conferências**. Petrópolis; Bragança Paulista: Vozes; São Francisco, 2002, pp. 11-38. Ver também a famosa - que até hoje suscita polémica, sobretudo no interior da reflexão filosófica com relação ao tema da *técnica* - carta *Sobre o humanismo*, escrita no pós-guerra (Segunda Grande Guerra), em franco diálogo com o existencialismo sartreano (humanista). Para o português lusitano há uma conhecida tradução: HEIDEGGER, M. **Carta sobre o humanismo**. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985. (aqui, como já deve ter sido notado, fazemos uso da tradução para o português brasileiro da *Carta*, reunido entre outros textos do pensador da Floresta Negra, conforme a edição da Abril Cultural). Noutro texto emblemático - pois assinala a viravolta (a *Kehre*) no pensamento deste -, M. Heidegger discute a questão do destino da técnica na modernidade: Cf. HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. Este texto é fundamental para que possamos compreender todo o desenvolvimento ulterior do pensamento heideggeriano desde a *Kehre* (viravolta). Destacamos aqui a *questão* que o pensador da Floresta Negra coloca na parte em que trata da Técnica no texto-ensaio *Língua de tradição e língua técnica* e que permanece atualíssimo:

A técnica moderna passa, como qualquer técnica mais antiga, por coisa humana, inventada, executada, desenvolvida, dirigida e estabelecida de modo estável pelo homem e para o homem. Para confirmar o carácter antropológico da técnica moderna é suficiente a referência ao facto de ela estar fundada sobre a ciência moderna da natureza. Compreendemos a ciência como uma tarefa e uma exploração do homem. O mesmo vale num sentido mais lato e englobante para a civilização, cuja técnica constitui um domínio particular. A civilização em si tem por finalidade cultivar, desenvolver e proteger o ser-homem do homem, a sua humanidade. É aqui que situa a mais debatida questão: será que a cultura técnica - e, por conseguinte a própria técnica - contribuiu em geral, e se sim em que sentido, para a cultura humana (*Menschheitsbildung*), ou arruína-a e ameaça-a? HEIDEGGER, M. **Língua de tradição e língua técnica**. Lisboa: Passagens, 1995, p. 17.

Surgiram ainda, as questões suscitadas pela psicanálise (provocando uma reviravolta na hermenêutica moderna) a partir do pensamento de Sigmund Freud, na virada do XIX para o XX (e o conseqüente desenvolvimento da psicologia profunda), desvelando a dimensão *trágica* da *psyché*: sobretudo a partir da "descoberta" do *inconsciente* e, posteriormente, das *pulsões* (dentre as quais se destaca a *pulsão de morte*).²³⁹ Ou seja, o pensamento freudiano, nesse contexto,

Ver ainda a questão da ontologia metafísica e sua relação com a cultura tecnocientífica - nos principais escritos pré-*Kehre*. Por ordem de importância no *corpus heideggeriano*: Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 27-41; HEIDEGGER, M. **Introdução à filosofia**. Op. cit., pp. 28-70/159-242; HEIDEGGER, M. **Ontologia: (hermenêutica da faticidade)**. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 87-88. Cf. também. MACDOWELL, J. A. **A gênese da Ontologia fundamental de Martin Heidegger: ensaio de caracterização do modo de pensar de *Sein und Zeit***. São Paulo: Loyola, 1993, pp. 190-206; LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 252-255; GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia Hermenêutica e Teologia**. Op. cit., pp. 148-152. Um pequeno resumo sobre o assunto encontra-se em: ROSSI, R. **Introdução à filosofia**. Op. cit., p. 315. Uma boa introdução à problemática heideggeriana encontra-se em: RÜDIGER, F. **Martin Heidegger e a questão da técnica**. Porto Alegre: Sulina, 2006.

A discussão levantada por M. Heidegger lança seus tentáculos muito além das fronteiras da filosofia contemporânea, reverberando nas mais diversas áreas do saber/fazer: Cf. SANTOS, G. A. O. **Heidegger e a técnica: o desvelamento essencial para o fazer clínico contemporâneo**. In: **Mal-Estar e Sociedade**. Barbacena, Ano 2, nº 3, 2009, pp. 131-150.

Sobre o tema da técnica noutra perspectiva, ver também o (já clássico) texto do filósofo de Düsseldorf, Jürgen Habermas: HABERMAS, J. **Técnica e ciência como ideologia**. 2ª ed. São Paulo: Edições 70, 2006. Cf. também. RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 71-106.

²³⁹ Sobre a relação entre o trágico em S. Freud e F. Nietzsche, e a conseqüente "crítica" ao *Sujeito cognoscente*, diz Valéria Guisi:

Ao apresentar a necessária e complementar oposição pulsional como algo desejável, justamente por imprimir a multiplicidade, a transformação e a transitoriedade, a Psicanálise de Freud se aproxima da filosofia de Nietzsche, operando a desconstrução do modelo socrático de mundo e anunciando o renascimento da tragédia. A partir da consideração da duplicidade pulsional, enquanto incessante jogo de vida e morte no qual se implica um eterno devir, é possível identificar na Psicanálise a ética trágica da aceitação e da afirmação incondicional da vida proposta por Nietzsche. Não se trata da opção por uma teoria pessimista ou otimista, tampouco se trata de eleger a razão ou o inconsciente como emblema. O que encontramos na tragédia, e aqui indicamos ser uma consideração compartilhada por Nietzsche e Freud, é o conflito como algo próprio ao humano. Nem um deus, que tudo conhece e controla, nem um puro objeto de suas pulsões inconscientes; o homem é habitado pelo conflito e na capacidade de representação encontra a possibilidade de traduzir sofrimento em arte. Esta é a aposta de Nietzsche; a tragédia como domesticação do bárbaro dionisíaco. É esta também, segundo nosso entendimento, a aposta freudiana com seu método de cura pela palavra. Críticos de seu tempo, mas nem por isso fora dele, Nietzsche e Freud operam a necessária ruptura com a tendência socrática na medida em que dão voz aos conteúdos inconscientes e pulsionais fundamentais no homem. A crítica à consciência e à racionalidade como formas humanas privilegiadas imprimem o caráter subversivo e polêmico das obras nietzschianas e freudianas. Entretanto, a "filosofia a golpes de martelo" de Nietzsche e "a peste" apresentada por Freud não deflagraram apenas efeitos devastadores. Ao contrário, a partir da superação teórica do socratismo, no momento em que o conhecimento racional hiper-estimulado pela modernidade atingiu com ela seus limites, encontramos num trabalho cooperado entre filosofia e ciência o renascimento de princípios próprios à tragédia no mundo contemporâneo. GHISI, V. **O conhecimento trágico da psicanálise**. In: **Revista AdVerbum**. Vol. 3, nº 1, 2008, p. 45.

Ainda sobre o tema do trágico em F. Nietzsche e S. Freud: Cf. LOFFREDO, A. M. **Freud e Nietzsche**: tragicidade e poesia. In: **Imaginário**. USP, Vol. 13, nº 14, 2007, pp. 43-65. Cf. também. JACCARD, R. **Freud**. (Coleção *Mestres do Passado*). Lisboa: Dom Quixote, 1987, pp. 13-15. Esse é o tom presente principalmente na última fase da reflexão freudiana, tecida a partir do desenvolvimento do conceito de *pulsão de morte*, por volta de 1920 em *Para além do princípio do prazer*. Como podemos perceber num texto de 1930 (escrito, portanto, nove anos antes da morte do pensador de Viena), o acento trágico da descrição freudiana da civilização (moderna) perpassa *O mal-estar na cultura* (na civilização). Tom já deveras presente em *O futuro de uma ilusão* de 1927, bem diferente daquela impostação presente em *Moral sexual civilizada e doença nervosa moderna*, datado de 1908, em *Totem e Tabu*, de 1913, bem como em um texto de caráter mais didático no que diz respeito aos fundamentos da psicanálise, como em *Introdução à Psicanálise*, de 1917 (entre outros). Fase na qual ainda prevalece uma forte ressonância "positivista" no pensamento do médico austríaco, no que diz respeito à suas expectativas frente à possibilidade de fundamentação científica da psicanálise. Momento no qual ainda prevalece em seu pensamento a relação entre o "princípio de prazer" e o "princípio de realidade". Ao lado de questões de ordem pessoal/existencial, a Primeira Grande Guerra teve um profundo efeito no pensamento do vienense. Conforme Roland Jaccard, S. Freud:

Até 1915, portanto durante os primeiros vinte anos do seu trabalho, limita-se a definir os termos do conflito mental como derivando, por um lado das pulsões eróticas, por outro do instinto de reprodução e doutras pulsões do Ego, particularmente do instinto de conservação. Em 1914, a primeira formulação de Freud foi posta em causa; razões convincentes levaram-no a introduzir o conceito de narcisismo e a incluir neste amor de si mesmo o instinto de conservação. Tudo se passou como se o período trágico da primeira grande guerra mundial tivesse marcado com o seu século o futuro intelectual de Freud (...). Antes dela, propunha-se reunir as pulsões em duas categorias: uma que dizia respeito á libido e a outra que dizia respeito aos interesses do Ego. Depois da guerra, irá impor, tal como veremos, mais profunda e obscuramente, os instintos de vida aos de morte. (...) Até 1914, Freud via os instintos como forças de vida, forças que tendiam para a multiplicação ou pelo menos para a conservação da própria vida. Depois, o narcisismo revela-lhe uma orientação do instinto que não é possível associar à multiplicação ou à conservação da vida. JACCARD, R. **Freud**., pp. 100-101.

R. Jaccard retoma a questão e conclui:

Com a introdução do narcisismo na teoria psicanalítica, a noção de conflito parece limitar-se às pulsões narcisistas e às pulsões alo-eróticas, isto é, às duas formas de instinto sexual. Nunca Freud se aproximou tanto de Jung como nessa altura, pelo menos no plano teórico. Parecia-lhe que deveria existir, para além do instinto sexual, um outro instinto no psiquismo e, verossivelmente, no Ego. Em 1915, em "Pulsões e destino", chega à conclusão que o ódio (mais tarde irá chamar-lhe instinto de destruição), é um instinto diferente do instinto sexual. Constitui um dos componentes principais do Ego. Encontramos assim esboçada a ideia de uma parte não libidinal do Ego, que se contraporia ao instinto sexual. (...) Os anos de guerra foram relativamente improdutivos, e foi necessário esperar por 1919-1920 pela redação de "Para além do princípio do prazer" onde, pela primeira vez, Freud arrisca a hipótese de um instinto de morte. *Ibid.*, pp. 102-103.

É a relação entre *pulsão de vida* e *pulsão de morte*, entre *Eros* e *Thanatos* (como o pensador de Viena designa também a relação entre pulsão de vida e pulsão de morte conforme a última parte do texto, *O mal-estar na civilização*), portanto, o diferencial da "última fase" do pensamento freudiano. O pensador de Viena "percebeu" que nem tudo pode ser reduzido à *libido*: ao *princípio de satisfação* (aquele do *prazer de orientação narcisista*, pura e simplesmente). Na verdade, o próprio Ego estaria revestido e investido de libido. E mais, ao lado desta se faria presente outra pulsão (não-libidinal).

Mas, o que parece ter deixado S. Freud um tanto confuso e, por que não dizer, *perplexo* foi a "descoberta" de outro instinto (de outra pulsão) ao lado do instinto de conservação e do instinto libidinal, igualmente presente no Ego, contrário a pulsão de vida, e de preservação, portanto "além do instinto para conservar a substância vivente e juntá-las em unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essas unidades e condizí-las ao estado primordial

inorgânico". FREUD, S. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011, p. 64. (Que não só - de alguma maneira - determina o indivíduo, a pessoa concreta, mas também toda uma cultura, uma sociedade). Como ele mesmo narra:

A suposição de um instinto de morte ou de destruição encontrou resistência até mesmo nos círculos psicanalíticos. Sei que é freqüente a inclinação de atribuir a uma bipolaridade original do próprio amor tudo o que nele é encontrado de perigoso e hostil. No começo expus apenas tentativamente essas concepções, mas com o tempo elas ganharam tal ascendência sobre mim, que já não posso pensar de outro modo. (...) Reconheço que no sadismo e no masoquismo sempre vimos as manifestações, fortemente mescladas com o erotismo, com o instinto de destruição voltado para fora e para dentro, mas já não entendo que pudéssemos ignorar a onipresença da agressividade e destrutividade não erótica, *deixando de lhe conceder o seu devido lugar na interpretação da vida*. (...) Recordo a minha própria atitude defensiva, quando a ideia do instinto de destruição surgiu pela primeira vez na literatura psicanalítica, e quanto tempo durou até que eu me tornasse receptivo a ela. O fato de outros haverem mostrado e ainda mostrarem a mesma rejeição não me surpreende. Pois as crianças não gostam de ouvir, quando se fala da tendência inata do ser humano para o "mal", para a agressão, a destruição, para a crueldade, portanto. Deus as criou à imagem de sua própria perfeição; ninguém quer ser lembrado o quando é difícil conciliar a irrefutável existência do mal - apesar das asseverações da Christian Science - com sua onipotência e infinita bondade. Ibid., pp. 65-66.

Ainda sobre as modificações no pensamento freudiano a partir, sobretudo, do final da Primeira Grande Guerra, diz Marco Antônio Coutinho Jorge e Nádya Ferreira:

O ano de 1920 representa uma virada em sua trajetória. Até então, o aparelho psíquico era constituído por três instâncias: inconsciente, pré-consciente e consciente. Essa concepção, que ficou conhecida como *primeira tópica*, seria substituída pelas instâncias da segunda tópica: isso, eu e supereu (ou id, ego e superego). Assim, a elaboração da segunda tópica e a descoberta da pulsão de morte acontecem concomitantemente. Para desenvolver o conceito de pulsão de morte, Freud recorreu à biologia: tudo o que vive tende por razões internas a morrer, tende a retornar ao estado inorgânico. Se o objetivo de toda a vida é a morte, logo a pulsão de morte está na origem nas pulsões sexuais e é a mais importante de todas, principalmente no que diz respeito às transformações do objeto e ao alvo das pulsões sexuais. A antítese entre vida e morte, que está na origem de tudo o que é vivo, levou Freud a repensar o que já tinha sido nomeado como ambivalência dos afetos. A existência humana é tecida de ponta a ponta por paradoxos. A oposição entre ternura (amor) e agressividade (ódio) é regida por uma força maior: a pulsão de morte. Esta passa, então, a ser identificada com a destruição e a agressividade. Mas as pulsões de vida (que são constituídas, no fundo, pelas pulsões sexuais) e a pulsão de morte comparecem sempre fusionadas de modo a que não se perceba a presença, silenciosa, da segunda, subjacente aos processos ruidosos das primeiras. Nos processos altamente patológicos, ambas as pulsões sofrem o que Freud qualifica de *desfusão* pulsional e temos, então, a pulsão de morte funcionando isoladamente. JORGE, M. A. C. & FERREIRA, N. P. **Freud: o criador da psicanálise**. (Coleção *Psicanálise Passo-a-Passo*). 3ª ed. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2010, p. 31

Sobre esta temática do pensamento freudiano: Cf. também. CHAUI, M. **Repressão sexual**: essa nossa (des)conhecida. 11ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988, pp. 67-68; JACCARD, R. **Freud**., pp. 103- 124. Cf. ainda. HERZOG, R. & FARAH, B. **A psicanálise e o futuro da civilização moderna**. In: **Psychê**. São Paulo, nº 16, 2005, pp. 49-64.

Sobre o impacto do pensamento freudiano na fé cristã e, por conseguinte, na teologia, merece destaque o pensamento do teólogo e psicanalista Carlos Domingues Morano. C. D. Morano trata de relacionar (a partir de um rico diálogo crítico) a psicanálise freudiana e a fé cristã. Buscando responder as duras críticas do mestre de Viena acerca da religião (do problema de Deus). O pensador em questão, em suas reflexões sobre a relação possível entre a fé cristã e a psicanálise, não cai na armadilha da apologética - comum às posturas conservadoras, com forte presença no interior de determinadas correntes da teologia cristã hodierna -, mas deixa-se interpelar pelas profundas intuições do pensamento freudiano, acolhendo *parte* da crítica (sobretudo em relação à

desfere um duro golpe contra a Razão, isto é, contra a Consciência (transparente), o Eu, portanto sobre o Sujeito forte da modernidade²⁴⁰: daí a "ferida narcísica" impingida sobre o *Cogito*²⁴¹. Como explicita M. Chauí:

figura do Pai), tratando da possibilidade de falar de Deus como Pai de modo consistente e maduro, tendo passado pelo crivo das críticas da psicanálise sem tergiversar.

Pensamento que visa um maior aprofundamento da *experiência de Deus*, superando no processo de amadurecimento da *afetividade* o *narcisismo infantilizador*. Bem como uma vivência mais saudável e íntegra da *sexualidade* (visando o processo paulatino em direção à uma humanização integral). Até porque "a sexualidade é humanizante, porque permite que o outro seja outro, isto é, porque aceita a alteridade do outro. Reconhecimento acompanhado do reconhecimento do próprio limite e da rejeição da violência." RUBIO, A. G. **Evangelização e maturidade afetiva**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2006, p. 108. Mais à frente A. G. Rubio aprofunda mais a questão sublinhando a importância da aceitação do outro, da alteridade, nas relações para com aquele e aquela que estão diante de nós. Evitando a tendência de instrumentalização do outro (incluindo Deus). Para tanto, o exercício maduro da sexualidade (como dimensão fundamental do "humano") revela-se crucial nessa caminhada rumo à humanização: relação homem e mulher. Tendo em vista o patriarcalismo machista que persiste em "dar as cartas", hoje, em pleno séc. XXI - apesar das transformações pelas quais passa a civilização ocidental. Ele diz:

...o ser humano é chamado a aceitar e viver a diferença, na relação com Deus, com os outros seres humanos e com o meio ambiente. O homem é convidado a aceitar, respeitar e valorizar a mulher como diferente e vice-versa. Quando não é assumida a diferença, torna-se impossível a relação de amor. Só resta a estéril experiência de relações de dominação. (...) Assumir a diferença homem-mulher, assumir os limites próprios da criatura, a realidade da finitude, aceitando a realidade, também finita, do outro, leva à vida e à fecundidade na relação homem-mulher. Ibid., p. 109.

Cf. também. MORANO, C. D. **El psicoanálisis freudiano de la religión**. Madrid: Paulinas, 1991; **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003; **Experiencia cristiana e psicoanálisis**. Madrid: Paulinas, 2004. Cf. também. RUBIO, A. G. **Da "sombra" à verdade que liberta**. In: **Atualidade Teológica**. Nº 6/7, 2000, pp. 13-47; **A fé cristã em Deus Pai e crítica freudiana da religião**. In: **Atualidade Teológica**. Nº 15, 2003, pp. 296-322. Cf. ainda. RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

Sendo assim, com estas ponderações não assumimos aqui uma postura ingênua, acrítica para com a psicanálise (e a psicologia profunda em geral), ou mesmo para com a sociologia de origem marxista. Ou seja, não negamos a possibilidade de uma leitura totalitária destas "ciências" (ou contra-ciências, como é caso de certa vertente da psicanálise hodierna). Gerando um olhar fetichista para com estas "ciências", como revela a história do marxismo ou mesmo do freudianismo etc., como *metalinguagens* (pretensão totalitária). Isso significa que ao mesmo tempo em que acolhemos suas grandes contribuições, reconhecemos seus limites, suas idiosincrasias e mesmo suas aporias. Como bem diz K. Jaspers:

Quando a psicologia e a sociologia degeneram em ciências totalitárias, manifestam-se estranhos fenômenos entre seus adeptos. (...) Adota-se, por vezes, atitude de singular superioridade, como a de quem possuísse conhecimento absoluto, capaz de tudo penetrar e de tudo esclarecer. Dessas alturas, olha-se para as misérias humanas. Toma-se a posição de Ser Superior, que domina espiritualmente o mundo – o que se torna de um ridículo todo particular, quando se é pessoalmente um pinguim. JASPERS, K. **Introdução ao pensamento filosófico**. Op. cit., p. 105.

Essa ponderação sapiencial vale igualmente para toda e qualquer corrente de pensamento que se veja como Absoluta, capaz de abarcar e explicar (à exaustão) o real e o drama da ex-istência. Isto é, que se encare como um *metadiscorso*.

²⁴⁰ No que diz respeito à reverberação desta "última fase" do pensamento freudiano para além do campo da psicanálise (e da psicologia de modo geral), frisa J. Birman:

A noção de inconsciente, por sua vez, revelou que a razão é muito menos poderosa do que a Filosofia imaginava, pois nossa consciência é, em grande parte, dirigida e controlada por forças profundas e desconhecidas que permanecem inconscientes e

Apenas com o conceito de *pulsão de morte*, isto é, do enunciado sobre a existência de uma pulsão sem representação, é que o descentramento promovido pela psicanálise passou a ter a pulsão como sua referência fundamental, colocando em questão agora o registro da representação. BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2003, p. 68.

O que acarretará uma potente fonte de "destituição" da soberania do Sujeito, do Eu, até então inquestionável no interior da psicologia clássica, bem como no contexto das filosofias da consciência (voltaremos a esta questão no final deste capítulo). Ainda sobre a questão do trágico no pensamento freudiano derradeiro, ver o capítulo intitulado *O trágico e a diferença* do texto supracitado. Capítulo no qual J. Birman traça diversos paralelos entre S. Freud, Nietzsche e A. Schopenhauer (e mesmo entre o médico vienense e K. Marx, ao lado de F. Nietzsche, como formadores da *hermenêutica*) inscrevendo o S. Freud do último período no registro do *trágico* e ao lado de pensadores da diferença como G. Deleuze: Cf. *Ibid.*, pp. 69-74. Naquele contexto já se evidenciava contrastante - apesar do desejo de S. Freud de ajustar a psicanálise, como uma *metapsicologia*, aos cânones científicos da época - a postura do pensador austríaco frente ao neopositivismo, posto que:

...o discurso neopositivista, que procurava diferenciar os enunciados científico e filosófico pela mediação da categoria de verificação, se constituiu justamente neste contexto histórico e na mesma Viena em que vivia Freud. Era ao ideário neopositivista de ciência, forjado pelo Círculo de Viena, que o discurso freudiano tinha que prestar contas, para que a psicanálise pudesse ser reconhecida como uma ciência e não como filosofia. Contudo, Freud teve de reconhecer que a psicanálise não se adequava aos cânones neopositivistas de ciência. Assim, diferentes conceitos metapsicológicos fundamentais não eram passíveis de qualquer verificação. Desde os anos vinte, Freud teve que aceitar definitivamente isso. BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**., p. 53.

²⁴¹ Como elucidada M. A. Coutinho Jorge:

Freud chegou a comparar sua descoberta do inconsciente com dois outros golpes desferidos pela ciência sobre o amor-próprio da humanidade: se Copérnico retirou a Terra do centro do universo e Darwin mostrou que o homem não está no centro da criação, a psicanálise, por sua vez, descentrou o homem de si mesmo ao mostrar que "o eu não é senhor nem mesmo em sua própria casa". JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan. Vol. 1: As bases conceituais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000, p. 17.

Sobre a "ferida narcísica" no pensamento do "pai" da psicanálise: Cf. FREUD, S. **Conferência XVIII: Fixação em traumas - o inconsciente**, 1917. In: **Conferências introdutórias sobre psicanálise (continuação)**. (Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud). Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 153. O tema do "*Cogito ferido*" é tratado pelo filósofo de Valência, Paul Ricoeur, em *Sôl-meme come un outre*: Cf. a tradução para o português brasileiro: RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papyrus, 1991. Cf. também. GAGNEBIN, J. M. **Uma filosofia do Cogito ferido**: Paul Ricoeur. In: **Estudos Avançados**. USP, São Paulo, Vol. 11, n° 30, 1997, pp. 261-272. Como diz J. Birman:

Não foi por acaso, certamente, que todas as formações do inconsciente enunciadas por Freud denotam modalidades de ser do psíquico nas quais o eu, no registro cognitivo, falha literalmente na sua funcionalidade instrumental. Tanto no sonho quanto no ato falho, no lapso, na piada e no sintoma, o eu derrapa a partir de algo que o desconstrói momentaneamente, evidenciando a irrupção do desejo. É sempre isso que está em jogo quando se alude à presença do inconsciente no psiquismo, na medida em que a consciência foi posicionada como subalterna e o eu colocado em estado de suspensão momentânea na sua instrumentalidade. BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Op. cit., p. 48.

Ver a discussão ampliada sobre a crise do *Sujeito* mais à frente.

jamais se tornarão plenamente conscientes e racionais. A razão e a loucura fazem parte de nossa estrutura mental e de nossas vidas e, muitas vezes, como por exemplo, no fenômeno do nazismo, a razão é louca e destrutiva.²⁴²

O projeto da modernidade (e seu racionalismo intrínseco) operou uma dinâmica de recalque das *paixões*, da *desordem*, do *caótico*, do *trágico*. Ou seja, as tensões inerentes, o aspecto conflitivo (ambíguo) da ex-istência é peremptoriamente negado (recalcado, reprimido).²⁴³ Estes seriam absolutamente controlados, definitivamente afastados e, por fim, absolutamente suprimidos ou, quiçá, aniquilados pela violência totalitária da Razão.

Rubem Alves retrata com lucidez esta crise-ruptura histórico-cultural (paradigmática), do projeto moderno, de consequências profundas no tecido sócio-cultural do Ocidente (para nós, uma das "causas" do surgimento de *outra* mentalidade/sensibilidade como a "pós-moderna"). Diz R. Alves:

Ao fim do século XIX as conquistas maravilhosas da ciência e da tecnologia, a racionalização da política através dos processos democráticos, o desenvolvimento da educação – tudo isso eram evidências que tornavam inevitável um otimismo sem limites. É o mundo maravilhosamente descrito pelos pintores impressionistas Monet e Renoir: a inocência, a alegria, os reflexos coloridos da natureza, a leveza, a despreocupação. As telas de Renoir e Monet são manifestações dessa alma feliz. Mas essa viagem maravilhosa na direção da Cidade Santa, fulgurante no alto da montanha, numa curva do caminho, revelou um outro destino: a barbárie. O homem se tornou um possuidor de um conhecimento científico infinitamente superior a todo o conhecimento acumulado pelo passado. Revelou-se a fragilidade da educação: os saberes e a ciência não produzem nem sabedoria nem bondade. Foi esse homem educado e conhecedor da ciência que produziu duas guerras mundiais.

²⁴² CHAUI, M. **Convite à Filosofia**. Op. cit., p. 76.

²⁴³ A filósofa e psicanalista Valéria Ghisi, ao traçar um paralelo entre a concepção do *trágico* no jovem F. Nietzsche e em S. Freud, diz o seguinte:

No fundamento do paradigma moderno de compreensão do homem e do mundo que o cerca encontra-se a exclusiva valorização das características apolíneas e a tentativa de aniquilação daquilo que se refere ao dionisíaco. Por conta disso, a moderação, o conhecimento e a racionalidade, são apresentadas como virtudes em relação à desmesura, o inconsciente e as pulsões. Sócrates é identificado por Nietzsche como o personagem que inicia tal movimento, atribuindo ao pai da filosofia a responsabilidade pela morte da tragédia e a subversão de sua ética, caracterizada pela aceitação incondicional da vida e do conflito a ela inerente. GUIZI, V. **O conhecimento trágico da psicanálise**. Op. cit., p. 39.

Cf. também. GUIZI, V; Sérgio Scotti (orientador). **A ética trágica e a prática clínica da psicanálise**. UFSC - Universidade Federal de Santa Catarina - Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-graduação em Psicologia. Tese de doutorado. Florianópolis, SC, 2012, pp. 39-50. Ainda sobre a relação entre a tragédia grega e a psicanálise lacaniana: Cf. VORSATZ, I. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2013. Do próprio Jacques Lacan: Cf. LACAN, J. **O Seminário. Livro 7: a ética da psicanálise – 1959-1960**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

Aconteceram os campos de extermínio do nazismo e do comunismo, a criação de armas monstruosas e mortais, uma riqueza jamais sonhada ao lado de milhões morrendo de fome, matanças, a destruição da natureza e das fontes de vida, as cidades infernais, a violência, o terrorismo armado com armas produzidas e vendidas por empresas geradoras de progresso. E repentinamente, o maravilhoso resultado anunciado por Mark Twain aparece de forma monstruosa na pintura de Dali e de Picasso: o lado demoníaco do homem, anunciado pela psicanálise. Hoje não há razões para otimismo. Só é possível ter esperança.²⁴⁴

²⁴⁴ ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Op. cit., p. 189. Esta é a mesma percepção de teólogos como A. G. Rubio e Bruno Forte: os quais percebem a crise que representou o fim da Primeira Grande Guerra no seio da modernidade avançada. Para A. G. Rubio:

Até a Primeira Guerra Mundial (1914-1918), predomina na Europa o otimismo antropológico, herdeiro do Iluminismo. Nos primeiros anos do século XX, em continuidade com a trajetória vivida no século XIX, a civilização ocidental parecia triunfar em todos os setores da vida humana. As estupendas conquistas científicas do século XIX prometiam um futuro melhor para todos. A Europa acreditava ser o centro do mundo. Ora, sua economia - capitalista - com sua burguesia triunfante, seu liberalismo no âmbito da política e do direito, o pujante desenvolvimento das artes e da educação, o messianismo com que a Europa difundia sua civilização pelo resto do mundo, com a predominância incontestada de sua economia, de sua ciência e de seus exércitos, tudo isso sofreu um fortíssimo choque com a realidade do barbarismo extremo vivido na Primeira Guerra Mundial. RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. Op. cit., p. 17.

B. Forte segue a mesma percepção. Ele diz:

A parábola da modernidade ocidental coincide com o processo que vai do triunfo da razão onicompreensiva e total, própria do Iluminismo e da sistematização idealista, à experiência difusa da fragmentação e do contra-senso, que se seguiu à queda dos horizontes fortes da ideologia, característica do período chamado de "pós-moderno". O "século longo", o liberal e burguês século XIX, que se iniciou com a Revolução Francesa e terminou apenas com a tragédia da Primeira Guerra Mundial, dá lugar ao chamado "século breve", marcado pela afirmação de totalitarismos ideológicos e que acabaram em crise, de que é metáfora o fatal 1989 (queda do muro de Berlim). FORTE, B. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003, pp. 13-14.

O diagnóstico acerca do fim do otimismo vigoroso da mentalidade iluminista é partilhada mesmo por filósofos de grande envergadura intelectual como J. Habermas. Pensador crédulo em relação ao projeto da modernidade iluminista (como projeto inacabado) e um dos atuais críticos ferrenhos da "pós-modernidade" - tendo ao seu lado herdeiros da tradição marxista de análise da realidade como David Harvey, Frederic Jameson. Contudo, mesmo J. Habermas reconhece que "pouca coisa restou desse otimismo no século XX." HABERMAS, J. **Modernidade: um projeto inacabado**. In: ARANTES, O. & ARANTES, P. **Um ponto cego no projeto de moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992, p. 111.

J. Habermas tem como seu principal interlocutor o filósofo francês Jean-François Lyotard, contra o qual polemiza desde o impacto das teses lyotardianas acerca da condição "pós-moderna" (no início da década de 1980) - da sociedade pós-industrial, da tecnologia da comunicação avançada. Para o pensador de Düseldorf a sua teoria da "ação (razão) comunicativa" se enquadra na esteira do pensamento pós-metafísico, apesar de (re)iterar (de modo um tanto diferenciado, é verdade), a necessidade de levar adiante o projeto da modernidade esclarecida. Cf. HABERMAS, J. **Pensamento pós-metafísico**. Estudos filosóficos. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2002. Com relação à polêmica com J-F Lyotard (em reação ao pensamento lyotardiano): Cf. HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Outro pensador de destaque hoje é o filósofo de tradição marxista e crítico/teórico da literatura, Frederic Jameson. Para este pensador a "pós-modernidade" está, em última análise, a serviço da lógica do capital, do capitalismo tardio (neoliberal). Revelando-se, portanto, uma nova forma de conservadorismo de "direita" ("disfarçado"), favorecendo o avanço indiscriminado desse *modus operandi* (hegemônico), lançando seus tentáculos para além do Ocidente (e mesmo de parte do mundo oriental). Resultado do fim da clara divisão do mundo em dois blocos: o capitalista,

A partir de então o Ocidente já não seria (não é) mais o mesmo. As velhas certezas de ordem racional se esfacelaram (como as grandes utopias, por exemplo). Como se não bastasse, há algumas décadas, desde o fim do socialismo-burocrático do leste europeu, abriu-se espaço para o avanço célere do capitalismo em sua vertente neoliberal - como apontamos em *nota explicativa* anterior. Essas mudanças radicais que contribuíram para a origem da sociedade da comunicação (de massa) hodierna, faz-nos atentar para o fato de que vivemos o *ocaso* de uma cultura, de uma visão de mundo, e o nascimento de *outra* (outras possíveis), radicalmente *diferente* (uma mudança cultural, de caráter epocal²⁴⁵), na qual se insere a discussão acerca da "pós-modernidade"²⁴⁶.

Na verdade, as causas são múltiplas quando se trata da crise radical da modernidade/ascensão da "pós-modernidade". Como não poderia deixar de ser, o cristianismo sofre os abalos de tal *mudança*²⁴⁷. Se de um lado, na teoria, a

representado pela então superpotência ocidental, os Estados Unidos e, do outro, a então URSS (União das Repúblicas Socialistas Soviéticas) na época da Guerra Fria.

A partir de então desaparece o forte contraponto à ideologia neoliberal emblemático, representando pela URSS. Com a derrocada do socialismo comunista-burocrático do Leste europeu a partir de 1989/1991, não há mais como frear o avanço do neoliberalismo. Ou seja, a vertente do capitalismo, a neoliberal, marcha faceira e célere frente a um mundo em convulsão. Esse "agressivo" capitalismo tardio (neoliberal), não satisfeito, passa nas últimas décadas a assediar e "lançar seus tentáculos" para além do mundo ocidental, impondo suas grandes conquistas materiais. Impondo um *único* modo de viver em sociedade. Surge a "epidemia" do consumismo (patológico) como corolário maior desse *modus operandi*. Gerando um grave vazio de sentido, perda de referências no plano existencial, e sócio-político. Restando o utilitarismo e o pragmatismo, formando um só: o pragmatismo utilitarista.

No outro extremo, do lado de cá, "abaixo da linha do Equador", a realidade é bem outra. Testemunhamos aturridos o aprofundar cada vez mais o abismo que separa ricos de pobres. Cresce com rapidez estonteante a miséria, o desemprego, e o endividamento (externo e interno) dos países agora chamados de emergentes, tratados ainda na década de 1980 de subdesenvolvidos, entre os quais encontra-se a Terra de Santa Cruz (o nosso "Brasil brasileiro"). Sobre a crítica do pensador de matiz marxista: Cf. JAMESON, F. **Pós-modernismo: a lógica cultural do capitalismo tardio**. São Paulo: Ática, 1996. David Harvey concorda basicamente com a crítica de F. Jameson com relação à suposta postura neoconservadora da "pós-modernidade". Cf. HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural**. 15ª ed. São Paulo: Loyola, 2006. Voltaremos ao tema da "pós-modernidade" no capítulo 3.

²⁴⁵ Esta é posição de teólogos como Carlos Palácio. Cf. PALÁCIO, C. **Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?** In: FABRI DOS ANJOS, M. **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997, pp. 77-98.

²⁴⁶ Conferir o capítulo 3.

²⁴⁷ Como frisa J. B. Libânio acerca do entrelaçamento entre *cristianismo e modernidade*:

Essa modernidade mergulhou nas últimas décadas em brumosa crise. Uma leitura superficial e triunfalista cristã regozijou-se com o sofrimento do adversário: Bem feito! Você modernidade ocidental, afastou-se das fontes lídimas cristãs, esqueceu os pais, perdeu o contato com o húmus gerador, e eis agora a sujar as águas, a sofrer a orfandade, a secar. No entanto, esses conservadores inveterados se esquecem de que a crise da cultura ocidental carrega para a mesma voragem o Cristianismo que, apesar de todos os embates

modernidade traz consigo os sagrados ideais de *liberdade, igualdade e fraternidade*, encarados como princípios de *emancipação* (incluindo o lado positivo da emancipação dos povos explorados, das classes e etnias oprimidas; da emancipação da mulher, entre outros), possibilitando, pelo menos na teoria, indiscutíveis conquistas para a humanidade, na prática:

...porém, o período a partir do Iluminismo é também o período da violência ideológica praticada pelos diversos totalitarismos históricos. Ao pretender explicar e dar sentido a tudo, a ideologia tende a abarcar toda a realidade, até estabelecer a equação acabada entre ideal e real: nela não há espaço para a diferença ou o dissenso. Por isso, as expressões históricas das ideologias são todas inexoravelmente violentas: *a realidade deve se dobrar diante do poder onicompreensivo do conceito*. O sonho da totalidade torna-se totalitário e a embriaguez da racionalidade ideológica produz a própria crise.²⁴⁸

O cientificismo/tecnicismo, tal como descrevemos até aqui, se percebido a partir da perspectiva cristã, é uma espécie de idolatria (da Razão, da ciência e da técnica), fruto de um olhar ingênuo ou mesmo - e essa nos parece ser a mais acertada das alternativas - de uma postura totalitária, um projeto de dominação: um instrumento político-ideológico. Projeto no qual impera o *cinismo*. No entanto, hoje, no que diz respeito ao tema da tecnologia, muito se fala de outra revolução, diferente daquelas anteriores - a científica e a filosófica - no contexto da modernidade nascente: a Revolução Microeletrônica (digital)²⁴⁹.

com ela, lhe está intimamente imbricado. LIBÂNIO, J. B. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006, p. 125.

²⁴⁸ FORTE, B. **Para onde vai o cristianismo?** Op. cit., p. 14. Grifo nosso. Como reitera A. Rocha:

O resultado prático dessa matriz de racionalidade – racionalismo – 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 mundial; por outro, os profundos traços da devastação da natureza, da especialização fragmentadora do conhecimento e da existência humana e, a coisificação das relações inter-humanas e inter-criaturais. ROCHA, A. R. **Do racionalismo ao raciovitalismo: os caminhos da razão na pós-modernidade**. In: **Synesis**. Vol. 2, nº 10, 2010, p. 6.

O pensamento moderno, predominantemente autocentrado (solipsista), portanto fechado à alteridade, impede, desde seu núcleo rígido, a possibilidade das minorias de serem ouvidas e acolhidas em sua alteridade. Ao contrário do que se pensa, ironicamente, na verdade, o racionalismo moderno é refratário ao *diferente*, à pluralidade-diversidade, operando sua racionalidade a partir de uma lógica excludente, recursiva (identitária), dogmática, totalitária, isto é, violenta. A tentação do pensamento hegemônico (monista), sistemático, homogeneizante é uma marca do pensamento moderno. Na tentativa de superar a violência pela Razão, esta razão, demasiado humana, ironicamente, descambou – e o pensamento moderno acerca do qual falamos – para uma razão violenta (instrumental), ainda presente no discurso atual.

²⁴⁹ Sobre a Revolução Microeletrônica ver o início do tópico 2.2.5.

Pensadores, como E. Morin, tratam diretamente da necessidade de uma mínima tomada de consciência com relação às idiosincrasias, e as falsas certezas no campo da ciência (e da epistemologia em geral), que em grande medida é o resultado da postura filosófica racionalista, e da dissolução da (necessária) relação estreita entre Razão e ética, que com a Revolução Digital não perdeu seu lugar de destaque, antes, só fez se agravar. Neste contexto, como propõe E. Morin, é mister considerar quatro princípios reguladores que podem nos servir como norte na tentativa de se evitar o reducionismo racionalista (epistemológico), implicando na relação teoria e prática, a saber:

1 – A causa profunda do erro não está no erro de fato (falsa percepção) ou no erro lógico (incoerência), mas no *modo de organização de nosso saber num sistema de idéias* (teorias, ideologias); 2 – Há uma *nova ignorância* ligada ao desenvolvimento da própria ciência; 3 – Há uma *nova cegueira* ligada ao uso degradado da razão; 4 – As ameaças mais graves em que incorre a humanidade estão ligadas ao *progresso cego e incontrolado do conhecimento* (armas termonucleares, manipulações de todo tipo, desregramento ecológico, etc.).²⁵⁰

Para E. Morin, a verdadeira racionalidade - e é nessa posição que se coloca a *razão sensível* ("pós-moderna") - não é apenas teórica, apenas "crítica", mas acima de tudo uma *sabedoria*, pois é (também) uma *autocrítica*.²⁵¹ Ou como ele mesmo diz:

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 ideias, e não a propriedade de um sistema de ideias. 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 insuficiências*.²⁵²

²⁵⁰ MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. 4ª ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011, p. 9. Grifo nosso.

²⁵¹ Cf. *Ibid.*, p. 24.

²⁵² *Ibid.*, Idem., p. 23. Grifo nosso. Essa visão lúcida de E. Morin desvela a questão contemporânea da *incerteza epistemológica* fruto da *humanum conditio*, isto é, de nossa imersão na radical contingência. Como diz José Maria Mardones: "A incerteza epistemológica pode ser considerada uma das consequências de maior contribuição do conhecimento do século XX. Isto é, *o conhecimento dos limites do conhecimento*." MARDONES, J. M. **A vida do símbolo**. Op. cit., p. 223. Grifo nosso. Questão antecipada por B. Pascal em pleno século XVII. Cf. o quarto capítulo.

Ou seja, outra concepção de racionalidade pede passagem, denominada, doravante, de *razão sensível* (por pensadores como M. Maffesoli²⁵³) - concepção de certo modo antecipada por Blaise Pascal²⁵⁴, em pleno século XVII, e tratada na atualidade por teólogos como o brasileiro Leonardo Boff²⁵⁵. Daí a busca por uma *razão sensível* (cordial) atenta ao perigo da "razão abstrata": uma Razão separada da vida e que "por isso mesmo torna-se um obstáculo à compreensão da vida em seu desenvolvimento"²⁵⁶. Incluindo o Mistério da vida...

Ora, a promessa do racionalismo moderno - tanto em sua vertente teológica (como é caso da *teologia dogmática*²⁵⁷) quanto em sua vertente humanista-racionalista (e como exemplo, temos o *ateísmo*²⁵⁸) - de tudo manter sob controle (e em ordem), e a redução das demais dimensões humanas à Razão, são sabiamente rejeitadas. Esta postura (im)postura revela-se alheia às aporias inerentes aos dramas da existência (e sua negatividade) - como emerge de diferentes maneiras tanto na retomada da teologia *apofática*, também da *tragédia*, quanto na psicanálise de raiz freudiana (como apontamos acima). Uma (im)postura alheia à experiência frente ao abismo da existência...

Esta (im)postura gerou (e ainda gera) um profundo *desencanto e ressentimento*²⁵⁹, sobretudo para com as promessas não cumpridas da modernidade. Desencantados, cansados e ressentidos, homens e mulheres "perdem o chão", entram em brumosa crise: ao negar a dimensão *irracional* do real e absurdo do sofrimento, que o

²⁵³ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Op. cit. Tratamos da *razão sensível* em M. Maffesoli no capítulo 3.

²⁵⁴ No capítulo 4 nos deteremos no tema da *razão sensível* (cordial) no pensamento de Blaise Pascal: seu *esprit de finesse*.

²⁵⁵ Cf. BOFF, L. **Espírito de gentileza**. In: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm> Acessado pela primeira vez em 13 de maio de 2013.

²⁵⁶ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Op. cit., p. 27.

²⁵⁷ Ver a introdução ao quinto e último capítulo.

²⁵⁸ Cf. DE LUBAC, H. **Le drame de l'humanisme athée**. Op. cit.

²⁵⁹ Usamos essa expressão na acepção dada por F. Nietzsche - e sua profunda penetração psicológica. Para o filósofo de Röcken, o *ressentimento* faz parte do processo *dispéptico*, isto é, do fracassado que, por não conseguir "digerir" seu fracasso, vive a remoer-se, amargurado, fica envenenado diante de sua "impotência", isto é, da consciência do fracasso desvelado e sua impossibilidade de *vingar-se*. O ressentido para F. Nietzsche é um ser doente, que tornou-se incapaz de superar seu fracasso, adoecendo. Todavia, para o pensador do além-do-homem, essa dinâmica não se inscreve tão somente em âmbito pessoal, mas igualmente no campo do coletivo. Cf. MACHADO, R. **Nietzsche e a verdade**. 2ª ed. São Paulo: Edições Graal, 2002.

consumismo e hedonismo desenfreado parecem aplacar.²⁶⁰ Como lembra Carlos Palácio:

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.²⁶¹

Para M. Maffesoli:

Ao exacerbar-se, ao tornar-se hegemônico, ao instaurar nos fatos o seu totalitarismo mais ou menos suave, ao ter a pretensão de tudo gerir, tudo prever, tudo organizar, e isto a priori e de um modo conceptual, tal racionalismo, teórico e prático, necessita, pontualmente, do sobressalto irracional.²⁶²

Na realidade, emerge diante de nossos olhos com cores gritantes, a consciência mínima de que a tal "unidade" (que não é reduzir o real ao *uno*), mas trata do conhecimento do real que é sempre uma *unitas multiplex*, isto é, unidade *da e na diversidade* (*complexidade*²⁶³), da *relação dialógica* dos contrários, como adverte E. Morin em *O Método, Vol. 1*.²⁶⁴

De cunho dualista, a dinâmica epistemológica elaborada na modernidade cartesiana marginalizou *outras* dimensões do "humano" em detrimento da Razão quando se trata da construção do conhecimento. Resultado: a cultura da tecnociência, o cientificismo. Comenta E. Morin:

Na ciência há um predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica. As luzes da Razão parecem refluir os mitos e trevas para as profundezas da mente. E, no entanto, por todo lado, erro, ignorância, e cegueira progridem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos.²⁶⁵

²⁶⁰ Cf. JAPIASSÚ, H. **A crise da razão e a revanche do irracional**. In: **Revista Bio&Thikos**. Centro Universitário São Camilo, Vol. 5. nº 2, 2011, pp. 181-185.

²⁶¹ PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. Op. cit., p. 68. Grifo nosso.

²⁶² MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Op. cit., p. 28

²⁶³ De *complexus*, isto é, do que é "tecido junto". Cf. MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Op. cit., pp. 13-14. Conferir o subtópico 5.1.2.1 (em diante) do quinto e último capítulo quando trataremos da *complexidade do real* e sua relação com o *panenteísmo trinitário* (ecológico).

²⁶⁴ Cf. MORIN, E. **O Método 1**. Op. cit. No quinto e último capítulo trataremos a questão de um pensamento dialógico (trinitário-pericorético).

²⁶⁵ MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Op. cit., p. 9.

Essa mesma Razão, isolada do *coração*, isto é, dos afetos, da intuição, do mundo simbólico (do imaginário), da experiência, e mesmo da ética, deu lugar à *razão instrumental* com todas as suas consequências nefastas em termos sócio-ambientais, e seu reducionismo antropológico: redução do "ser humano" à Razão. E uma concepção de racionalidade: a *racionalidade instrumental*, que possibilitou a construção de uma sociedade marcada pela manipulação tecnológica (como ideologia).

Essa impostura, no entanto, coagiu o "ser humano" a repensar-se, forçando-o a *reinventar-se* (lado positivo de tal situação, tal como veremos mais à frente e no decorrer dos capítulos seguintes). Mas de que modo, e a que custo se deu este reducionismo? Reduzindo o "ser humano" à Razão, para dar conta deste fenômeno: o império da tecnociência. Daí, o humano *unidimensional*.²⁶⁶

Eis um uma meditação que consideramos extremamente pertinente quanto ao tema do cientificismo (ainda bem vivo) e sua dinâmica disjuntiva (de *hiper-especialização*), como já havíamos apontado no início de nosso texto (na introdução geral). O texto alvesiano está perpassado de sabedoria:

O cientista que assim procede ficará com conhecimentos cada vez mais refinados em sua área de especialização: ele conhecerá cada vez mais de cada vez menos. Mas à medida que seu software de linguagem científica se expande, os outros softwares vão se atrofiando. Por inatividade. O cientista se transforma num "homem unidimensional", com uma vista apurada para explorar sua caverna, denominada "área de especialização", mas cego em relação a tudo o que não seja aquilo previsto pelo jogo da ciência. Sua linguagem é extremamente eficaz para capturar objetos físicos. Totalmente incapaz de capturar relações afetivas.

E então conclui:

Se não houvesse homens no mundo, se o mundo fosse constituído apenas de objetos, então a linguagem da ciência seria completa. Acontece que os seres humanos amam, riem, têm medo, esperança, sentem a beleza, apaixonam-se por ideais. Meteoros são objetos físicos. Podem ser ditos com a linguagem da ciência. (...) A paixão dos homens pelos ideais não é um objeto físico. Não pode ser dita com a linguagem da ciência. (...) A ciência é muito boa – dentro de seus precisos limites. Quando transformada na única linguagem para se conhecer o mundo, entretanto, ela pode produzir dogmatismo, cegueira e, eventualmente, emburrecimento.²⁶⁷

²⁶⁶ Cf. MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional**: sobre a ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Letra Livre, 2012.

²⁶⁷ ALVES, R. **Entre a ciência e a sapiência**. Op. cit., pp. 114-115.

2.2.3 O reducionismo antropológico da cultura tecnocientífica

A busca desenfreada por *explicar* o "homem" *cientificamente*, como objeto de pesquisa metodologicamente controlado, os cientistas (tanto os da "natureza", das "humanidades", ou ainda aqueles das chamadas "ciências sociais") chegam a certas de-finições. Define-se a essência da *humanitas* (biologicamente, psicologicamente, sociologicamente, etc.). A partir de então, no ápice da modernidade, emerge o conceito de *homo sapiens-sapiens*, próprio da busca pelas origens do *humanum*. No horizonte da moderna sociedade industrializada – sobretudo a partir de meados do século XVIII – surge o conceito de *homo faber-laborans*²⁶⁸.

Desde a aurora da modernidade, especialmente a partir da afirmação da centralidade do pensamento técnicocientífico (do império da ciência e da técnica), a discussão sobre a relação do "ser humano" com o mundo (natureza e cultura) ganhou destaque no interior do pensamento político ocidental (a política, portanto, tornou-se a nova casa na qual engendrou-se, desde então, o uso/abuso do poder por meio da ciência e da técnica).

O que ocorre na modernidade, portanto, é a definitiva sublevação do *Homem do Trabalho e da Ação* em detrimento de possíveis *outras dimensões igualmente humanas* ("esquecidas"). Ou seja, na modernidade este fenômeno/processo dá-se

²⁶⁸ Na modernidade, como explicita Eduardo Jardim:

A atitude contemplativa foi desacreditada e foram alçadas a uma posição superior as formas ativas de relação com o real, em especial, a atividade produtiva. A figura do *homo faber* foi realçada em detrimento de todas as outras imagens do homem. Diversos foram os desdobramentos dessa virada: o desenvolvimento das modernas ciências experimentais, que podem ser chamadas de instrumentais, já que dependem do avanço da tecnologia dos instrumentos, o aparecimento das filosofias modernas, como a de Kant, que definem como seu ponto de partida a atividade do sujeito, das modernas concepções da história, que supõem a existência de uma finalidade histórica e, finalmente, o enorme crescimento econômico, em proporção nunca vista, provocado pela revolução industrial. Todas essas manifestações sustentam-se no reconhecimento do primado de uma determinada noção de processo. Na primeira etapa da Era Moderna, processo significava um percurso progressivo, feito por etapas, que se desdobra até atingir um fim, um resultado. Como se vê, a noção de processo vigente na primeira etapa da modernidade foi definida no contexto da atividade produtiva. JARDIM, E. "**Homo Faber**: o animal que tem mãos", na visão de Hannah Arendt. In: **Mão de obra**: Seminários Internacionais Museu Vale. Vila Velha-ES, Fundação Vale, 2011, p. 114.

É a de-finição moderna do "ser homem" como *trabalhador, produtor, e consumidor*.

de um modo inusitado. Na verdade, de uma maneira inédita. Sobre a questão do reducionismo do *homo faber-laborans* elaborada a partir da filosofia política (desde o primeiro quartel do século XX, hipertrofiada desde então), diz Hannah Arendt, com sua lucidez peculiar:

Se compararmos o mundo moderno com o mundo do passado, veremos que a perda da experiência humana acarretada por esta marcha de acontecimentos é extraordinariamente marcante. Não foi apenas, e nem sequer basicamente, a contemplação que se tornou experiência inteiramente destituída de significado. o próprio pensamento, ao tornar-se mera "previsão de consequências", passou a ser função do cérebro, com o resultado de que se descobriu que os instrumentos eletrônicos exercem essa função muitíssimo melhor que nós. A ação logo passou a ser, e ainda é, concebida em termos de fazer e de fabricar, exceto que o fazer, dada a sua mundanidade e inerente indiferença à vida, era agora visto como apenas outra forma de labor, como função mais complicada mas não mais misteriosa do processo vital. (...) O problema das modernas teorias do behaviorismo, não é que estejam erradas, mas sim que podem vir a tornar-se verdadeiras, que realmente constituem-se as melhores conceituações possíveis de certas tendências óbvias da sociedade moderna. É perfeitamente concebível que a era moderna - que teve início com um surto tão promissor e tão sem precedentes de atividade humana - venha a terminar na passividade mais mortal e estéril que a história jamais conheceu.²⁶⁹

Como contraponto frente a estes enquadramentos, estes reducionismos - desde a crise da sociedade industrial -, pede passagem o *homo ludens*²⁷⁰, o *homo*

²⁶⁹ ARENDT, H. **A condição humana**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010, pp. 335-336.

²⁷⁰ Diz Johan Huizinga:

Em época mais otimista que a atual, nossa espécie recebeu a designação de *Homo sapiens*. Com o passar do tempo, acabamos por compreender que afinal de contas não somos tão racionais quanto a ingenuidade e o culto da razão do século XVIII nos fizeram supor, e passou a ser de moda designar nossa espécie como *Homo faber*. Embora *faber* não seja uma definição do ser humano tão inadequada como *sapiens*, ela é, contudo, ainda menos apropriada do que esta, visto poder servir para designar grande número de animais. Mas existe uma terceira função, que se verifica tanto na vida humana como no animal, e é tão importante como o raciocínio e o fabrico de objetos: o jogo. Creio que, depois de *Homo faber* e talvez ao mesmo nível de *Homo sapiens*, a expressão *Homo ludens* merece um lugar em nossa nomenclatura. HUIZINGA, J. **Homo Ludens: o jogo como elemento da cultura**. 6ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2010, p.1.

Para L. Boff:

O *homo faber-laborans* é igualmente *ludens*, posto que esta dimensão do "homem", entre outras coisas, nos lembra que este tem diversas carências. O homem e a mulher concretos têm fome, mas não só de pão, mas fome de sentido, de beleza, de relação, de amor, de transcendência... posto que ele(a) "não tem só fome de pão, que é saciável, tem também fome de beleza, que é insaciável", como dizia o poeta cubano Roberto Retamar. A lógica da vida não se ordena à própria reprodução, mas à criatividade, à comunicação, à comunhão. BOFF, L. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Op. cit., pp. 95-96.

Sobre a fome de pão e de beleza: conferir o capítulo 3. Como diz o Titãs:

*satiricus*²⁷¹ ... E isto aconteceu em pleno século XX, isto é, no apogeu na sociedade industrial e da cultura tecnocientífica, nos defrontamos com a face bárbara deste *humanum* recalcada a todo custo pela mentalidade moderna.²⁷²

A gente não quer só comida
 A gente quer comida, diversão e arte...
 A gente não quer só comida
 A gente quer bebida, diversão, balé
 A gente não quer só comida
 A gente quer a vida como a vida quer

A gente não quer só comer
 A gente quer comer e quer fazer amor
 A gente não quer só comer
 A gente quer prazer pra aliviar a dor...

ANTUNES, A; BRITO, S; FROMER, M. (TITÁS). **Comida**. Faixa 2. In: **Jesus não tem dente no país dos banguelas**. WEA, 1986.

²⁷¹ Vale ressaltar a importância do humor, dos chistes, do cômico, na psicanálise, questão pouco estudada se comparado ao trágico, como modo singular de lidar com o sofrimento, com o mal-estar frente à ex-istência. Na verdade, J. Birman apresenta uma hipótese para este desinteresse histórico dos psicanalistas pós-freudianos pelo tema do humor e do riso. Para J. Birman, por vezes, perdeu-se a sintonia da psicanálise com o *registro do trágico*, fixando-se, em determinados momentos, no *registro do drama*, "pois o que existe de risível e irônico nas diferentes formações do inconsciente foi devidamente recalcado, sendo aqueles substituídos pelas cavalações dramáticas". BIRMAN, J. **Frente e verso**. In: SLAVUTZKY, A. & KUPERMANN, D. (orgs.). **Seria trágico... se não fosse cômico**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 95. Destacam-se aqui os textos do "pai" da psicanálise: *Os chistes*, de 1905, e *O Humor* de 1927. J. Lacan retoma este tema no seu Seminário sobre *As formações do inconsciente*, de 1957. S. Freud, ao estudar os *chistes* (Witz) e, neste caso, trata de uma maneira original o fenômeno tipicamente humano do *riso*, diz o seguinte no início do século passado:

...a euforia que nos esforçamos por atingir através desses meios (os chistes, o cômico e o humor), nada mais é que um estado de ânimo comum em uma época de nossa vida quando acostumávamos operar nosso trabalho psíquico em geral com pequena despesa de energia - estado de ânimo de nossa infância, quando ignorávamos o cômico, éramos incapazes de chistes e não necessitávamos do humor para sentirmo-nos felizes em nossas vidas. FREUD, S. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. In: FREUD, S. **Obras completas**. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996, p. 218.

Cf. também. FREUD, S. **O humor [1927]**. In: FREUD, S. **Obras completas**. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996. LACAN, J. **O Seminário 5**. As formações do inconsciente. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999. Para um aprofundamento: Cf. KUPERMANN, D. **Ousar rir: humor, criação e psicanálise**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003; ROUDINESCO, E. & PLON, M. **Chiste**. In: **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, pp. 111-114.

²⁷² Diz M. Maffesoli:

Privilegiando o ativismo do homo faber ou o racionalismo do homo sapiens, vamos dar, como num acidente na mecânica humana, nessa espantosa inversão que faz com que as coisas passem a dominar aqueles que deveriam ser seus possuidores. De certa forma, o mito do Golem revisitado. É o que demonstra Max Scheler no último capítulo de *O homem do ressentimento*. Quando o "valor de vida" dá lugar ao "valor de utilidade", assistimos ao triunfo de uma degenerescência que, sob a capa do moralismo, é na realidade uma negação ou uma denegação da existência em seu sentido pleno. MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**. Op. cit., p. 36.

Mas, apesar de seus esforços de supressão, vem à tona o inevitável: nosso lado sombrio o *homo demens-demens*²⁷³ - uma faceta que teimamos em não enxergar. Como comenta L. Boff, "temos a dimensão sã e também a patológica. Porque não somos só *homo sapiens-sapiens*. Somos hoje, fundamentalmente, *homo demens*, duplamente *demens*, coisa esquecida na modernidade iluminista"²⁷⁴. Esse *homo demens*, cada vez mais "demente", descobre-se noutra registro antropológico; outra faceta emerge na história do *humanum*, radicalmente (igualmente) reducionista: a do *homo consumens*²⁷⁵.

Ou seja, o reducionismo antropológico se reinventa a cada etapa de nossa caminhada neste mundo: tentação sempre presente. Pois, o chamado "homem" (na realidade, pura abstração) não pode ser definido em termos ideais - como é o caso do idealismo humanista otimista -, isto é: ser *reduzido* (tão somente) a esta ou aquela dimensão, à pura Razão, por exemplo; muito menos reduzido à "coisa" (objeto manipulável). No entanto, este não é só um problema oriundo da cultura tecnocientífica. Ele/ela, você e eu, isto é, o "humano concreto", sempre desborda (transcende) as conceituações de tipo racional-essencialista (típico dos saberes

²⁷³ Cf. MORIN, E. **O Método 5: a humanidade da humanidade**. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2012, pp. 115-128; Cf. também. MORIN, E. **O paradigma perdido: a natureza humana**. 6ª ed. Lisboa: Europa América, 2000.

²⁷⁴ BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Op. cit., p. 27.

²⁷⁵ Hoje tudo se torna objetável, consumível. Pessoas são tratadas como *bem de consumo*. O Planeta está sendo consumido, degradado, achacado. Porém, não significa aceitar que o desvelamento desta nossa face bárbara e doentia implique aceitar o radical reducionismo antropológico moderno que reduz o ser humano um mero animal consumista. Rejeitar o reducionismo do *homem unidimensional* é um caminho de sabedoria.

Sobre o perigo do reducionismo antropológico e sua relação com a ideologia da sociedade produtivista moderna, onde tudo se transforma em mercadoria com forte apelo midiático, diz H. Marcuse: "Se as comunicações em massa misturam harmoniosamente e, com frequência, imperceptivelmente, arte, política, religião e filosofia com anúncios, levam essas esferas da cultura ao seu denominador comum - a forma de mercadoria." MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional**. Op. cit., p. 70.

Na verdade, todas estas realidades descritas no texto acima são dimensões possíveis do *humanum* desveladas ao longo de nossa trajetória, de nossa historicidade. Portanto, um revele-se hoje diante de nossos olhos um *homo complexus*, que abarca estas e outras dimensões possíveis (como as descritas acima). Pois resta uma realidade indizível, misteriosa acerca do *humanum*. O *humanum* ainda é, em parte, desconhecido de nós. O que é o ser humano? *Ainda não sabemos plenamente*.

A realidade complexa do *humanum*, como nó de dimensões e relações, as quais se entrelaçam e nos entrelaçam é percebida por pensadores como E. Morin. Cf. MORIN, E. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010, pp. 35-46; MORIN, E. **O Método 5: a humanidade da humanidade**. Op. cit., pp. 129-141. Cf. também. BOFF, L. **Homem: anjo bom ou satã**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

não-religiosos), dado que o "ser humano" não pode ser domesticado, como desejam fazer, por exemplo, os *dogmas religiosos*.²⁷⁶

Quando se trata da *pessoa* humana: toda tentativa de *de-finição* acaba por naufragar. A frustração é inevitável. Ou seja, tanto o *pessimismo* (que *quer ver* o "ser humano" como um "demônio", isto é, como um ser totalmente dia-bólico) quanto o *otimismo* (que considera, ou melhor, *quer ver* o "ser humano" como um "anjo bom", isto é, um ser totalmente sim-bólico), são, ambos, desvios: duas visões impostoras, isto é, falsas alternativas. Como bem diz L. Boff: "O ser humano não é apenas sim-bólico, luminoso. É também dia-bólico, tenebroso. E o é simultaneamente."²⁷⁷ Seria, portanto, a (im)postura (dualista) uma maneira sutil (estratégica) de tergiversar?

É premente sair deste tipo de bifurcação - de cunho metafísico-moral -, se verdadeiramente desejamos pensar a *complexidade* do "ser humano"²⁷⁸ em seu

²⁷⁶ Como diz L. Boff (em tom existencial):

Inicialmente, a dimensão de transcendência não tem nada a ver com as religiões, embora elas procurem monopolizar a transcendência. Elas afirmam: "Deus está na transcendência, habita numa luz inacessível, e nós temos sua revelação, a chave para falarmos Dele." Isso é pura metafísica, uma tradução da experiência originária, mas não é a experiência originária. Se assim é, podemos então dizer: todos os tempos são tempos de transcendência. O tempo do homem de Neandertal era tempo de transcendência; o australopiteco piticino, que era uma mulher, Luci, era uma mulher de transcendência. Ela deixou as florestas da África e começou a andar na savana árida, e, como ali era muito seco, foi preciso desenvolver o cérebro para sobreviver. Assim, lentamente, irromperam os seres humanos. Os demais irmãos que ficaram na floresta, cheios da abundância dos meios de vida e das frutas, continuam lá como primatas até hoje. Então, o sertão, a seca, o deserto são a pátria da humanidade, da transcendência. Fomos obrigados a transcender os limites impostos pelo meio para podermos viver. Então, transcendência, fundamentalmente, *é essa capacidade de romper todos os limites, superar e violar os interditos, projetar-se sempre num mais além*. BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Op. cit., pp. 30-31.

²⁷⁷ BOFF, L. **O despertar da águia**. Op. cit., p. 185.

Voltaremos a esta questão no decorrer do texto.

²⁷⁸ Em F. Nietzsche, por exemplo, é emblemática sua "negação" tanto da postura pessimista quanto à vida como em A. Schopenhauer (um niilista reativo, ressentido), quanto ao otimismo decadente dos modernos (prometeísmo ingênuo), tomando como exemplo, Jean Jacques Rousseau (um *niilista passivo*). Para F. Nietzsche, as duas posturas trazem à baile sua "singular visão trágica de mundo". Uma visão trágica "alegre", *vitalista*. Para o pensador do Zaratustra, o que chamamos costumeiramente de "ser humano" é conflito, perpétua tensão, "contradição", palco onde se chocam forças contrárias, caóticas e ordenadoras, radicalmente ambíguas; um ser *complexo*, diríamos hoje.

Na verdade, com a modernidade o niilismo chega ao seu apogeu e simultaneamente é a marca inexorável de sua radical decadência. Sendo os "ideais modernos" como o Romantismo, o Nacionalismo, a Razão, a História, o Progresso, são meramente sintomas da doença do *niilismo* (passivo/reactivo) moderno. Porém, esse "homem" moderno recorre a estes e outros valores para

vir-a-ser. Pois, se somos seres *complexos*, então: não somos passíveis de redução, isto é, somos irreduzíveis a uma (única) dimensão (tentação do monismo). Desbordamos quaisquer categorias antropológicas "duras", fixistas, como aquelas de inspiração ontológico-essencialista (metafísica), ou como as de caráter analítico-funcional (científica e técnica). E mesmo aquelas de-finições construídas pelas religiões.

Como *peças concretas*, guardamos uma dimensão de mistério (peças concretas: *inacabadas*), sempre em construção (em *dever*) - portanto, sem um centro fixo, estático-essencialista, mas seres plenos de possibilidades, de virtualidades que podem ou não se concretizar na história de cada pessoa singular. Ou seja, o "ser humano", co-protagonista da história em seu vir-a-ser é capaz (sempre) de (re)arranjar-se tanto na direção da boa-tessitura do mundo, quanto afastar-se de sua vocação primária, e desfazer, perverter (perverter-se) o destino querido (benfazejo) pelo Criador.²⁷⁹

Como seres de *transcendência* (dimensão de *abertura e superação*) - não de uma transcendência dualista, como (re)fundamentação da metafísica -, de uma transcendência que acontece na vida concreta daqueles(as) que fazem a experiência de se achar frente ao *Mistério da vida* (essa angustiante "presença ausente"²⁸⁰), no cotidiano da ex-istência, portanto na máxima imanência. Por vezes, nos vemos diante do "abismo", mas procuramos desviar o olhar. Como diz Raimon Panikkar:

O ser humano, por um lado, tem sede do Infinito (que seria outro equivalente de Deus), não se contenta com a sua contingência, com suas limitações e, por outro lado, não pode saciar sua sede. Seria o desespero, mesmo que o chamemos resignação, nosso único consolo? A literatura mundial está repleta dessa tensão. Compreende-se, então, a grande tentação humana de "distrair-se", quando não de cloroformizar tal consciência banalizando-se; lá mais ao fundo, consciente ou inconsciente, esta angústia nos corrói.²⁸¹

continuar atribuindo um sentido ao mundo. Mas para F. Nietzsche este mesmo "homem" continua no caminho de negação da vida. Nega seus instintos, a realidade do *dever*, motivado por tais valores. Este é o niilismo moderno por excelência (majoritário na cultura moderna), a saber: o niilismo *reativo*. Seu alvo: toda forma de idealismo, do idealismo alemão especialmente (em suas mais variadas vertentes), de I. Kant à A. Schopenhauer. Formas as mais sofisticadas de um mesmo fenômeno: a negação da vida. Cf. SOUSA, M. A. de. **Nietzsche**. Op. cit., pp. 85-90.

²⁷⁹ Cf. BOFF, L. **O despertar da águia**, pp. 186-189.

²⁸⁰ Como veremos mais à frente no capítulo 3.

²⁸¹ PANIKKAR, R. **Ícones do mistério**. Op. cit., p. 10.

O que nos leva a considerar a dimensão de Mistério na qual estamos imersos. Como diz L. Boff:

Cada pessoa é um mistério. (...) A pessoa emerge para si mesma e para os outros um mistério desafiador. Somente sabemos o que cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda a diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal. Mistério, portanto, não se constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento. Mas pertence ao mistério continuar mistério no conhecimento. Aqui está o paradoxo do mistério. Ele não é o limite da razão. Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor. Em razão disso, não podemos absolutizar nosso paradigma moderno, científico-experimental e técnico. Este não desnuda todas as dimensões da realidade, apenas aquelas que entram no diálogo experimental com a natureza.²⁸²

Ora, a (im)postura idealista acerca do "homem" (e da mulher), que visa catalogar o "humano" - como quer o humanismo-racionalista, reduzindo o "ser humano" a um conceito unívoco, de cunho metafísico-essencialista (ontológico) -, encontra-se com uma muralha intransponível. Isto é, na tentativa de traduzir *o que é ser humano*, esta acaba recalando o horizonte existencial de homens e mulheres (concretos). Resultado: a frustração inerente a toda tentativa de de-finição, universal abstrata (que valha, portanto, para todos os tempos e lugares). Na realidade, como adverte R. Panikkar: "O ser humano não é um ser anicônico, o que equivale a dizer que não é um ente desencarnado. Talvez o ser humano mesmo seja um ícone."²⁸³

Muito ainda falta a descobrir, muito ainda falta a dizer sobre o misterioso *humanum*. Antes de colocar a dimensão de transcendência em sentido *exclusivamente vertical* (o que seria incorrer em dualismo), é mister levar em conta a dimensão de mistério que transpassa a vida a partir das experiências mais comuns: no comezinho de nosso cotidiano, no encontro com o outro: exemplarmente percebido na *experiência do enamoramento*²⁸⁴. Realizamos,

²⁸² BETTO, F; BOFF, L. **Mística e espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, pp. 35-36.

²⁸³ PANIKKAR, R. **Ícones do mistério**., pp. 24-25.

²⁸⁴ Cf. EDWARDS, D. **Experiência humana de Deus**. São Paulo: Loyola, pp. 31-42. Sobre o tema do cotidiano e sua recuperação no pensamento hodierno, ver: CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano**. Petrópolis: Vozes, 2011; MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 15-27; MAFFESOLI, M. **A conquista do presente**. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

portanto, a experiência da transcendência, sempre *na máxima imanência*, e não em detrimento da mesma.²⁸⁵

Se não podemos precisar o que é o "ser humano" (?), essencialmente, a partir de uma de-finição que sirva para todos os tempos e lugares, podemos, pelo menos, começar dizendo o que ele(a) não é (sobretudo quando procuramos vê-lo/vê-la pelas lentes da fé cristã), como já apontamos anteriormente: ele/ela, nós, não somos "coisa", "objeto", muito menos "mercadoria"...

Nasce, a partir dessa postura (e desse ponto de vista), pelo menos, alguma antropologia, ou melhor, uma *antropologia negativa*, corretiva a toda pretensão positiva e exaustiva, no que diz respeito a classificar (univocamente) o *fenômeno humano*. Podemos dizer algo do "ser humano", mas com cautela. Portanto, é um bom caminho começar por dizer o que o "ser humano" *pode* não ser, por via negativa.²⁸⁶

E se somos indefiníveis (em termos conceituais, sobretudo como mais um universal abstrato), porque perpassados pelo mistério e em perpetua construção, então o ponto de partida deve ser negativo, incluindo o não-saber, como uma *sabedoria*. Pois no fundo, como bem observa L. Boff, não há uma antropologia,

²⁸⁵ Cf. QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. Op. cit., pp. 29-36.

²⁸⁶ Na verdade, por estar transpassado pelo Mistério resta sempre muito a dizer sobre o "ser humano". Com ser de possibilidades e virtualidades em constante fazer-se, o "ser humano" é um projeto infinito (inacabado), que durante sua ex-sistência vai plasmando-se em "confronto" com o real que lhe resiste (como diz E. Morin no texto que citamos acima), sobre o qual não pode dispor. Eis a dimensão *mistérica* na qual se encontram homens e mulheres.

Essa experiência humana com o Mistério da vida as religiões e os mais diversos caminhos espirituais ousam nomear: Deus, palavra Sagrada. Derradeira "palavra" que a tudo pode transfigurar. Como nos lembra R. Panikkar: "A experiência humana de todos os tempos tentou sempre expressar um 'mistério' que está tanto a princípio como ao final de todo quanto somos, sem excluir nada." PANIKKAR, R. **Ícones do mistério**., p. 36.

Mas se nós nada somos sem Deus, o contrário também é verdadeiro... Deus deseja revelar-se por meio do reflexo de sua beleza no mundo. O *mistério da encarnação* nos aponta para a realidade simbólico-sacramental do mundo. Ou como lembra R. Panikkar:

O *Livro dos XXIV filósofos*, que foi tão citado e estimado pelos escolásticos cristãos, diz em sua proposição 4: "*Deus est oppositio ad nihil mediatione entis*" ("Deus é o oposto ao nada pela mediação do ser"). Não há outra mediação que nós mesmos. Não necessitamos de mediação, porque aquele último que nós somos, nosso ser, é precisamente mediação: "A criatura é a mediação (o mediador) entre Deus e o nada", escreveu Tomás de Aquino. Brevemente, *est esse coesse* (ser é ser conjuntamente). Não há monismo absoluto. Ibid., p. 36.

que possa de-finir com fronteiras bem precisas o que é o "ser humano". Mas, com este teólogo, podemos falar de uma *antropogênese*, de como emerge (nasce) o fenômeno *humano*.²⁸⁷ Bem observa E. Morin:

O século XXI deverá abandonar a visão unilateral que define o ser humano pela racionalidade (*Homo sapiens*), pela técnica (*Homo faber*), pelas atividades utilitárias (*Homo economicus*), pelas necessidades obrigatórias (*Homo prosaicus*). O ser humano é complexo e traz em si, de modo bipolarizado, caracteres antagonistas: *sapiens* e *demens* (sábio e louco), *faber* e *ludens* (trabalhador e lúdico), *empiricus* e *imaginarius* (empírico e imaginário), *economicus* e *consumans* (econômico e consumista), *prosaicus* e *poeticus* (prosaico e poético). O homem da racionalidade é também o da afetividade, do mito e do delírio (*demens*). O homem do trabalho é também o homem do jogo (*ludens*). O homem empírico é também o homem imaginário (*imaginarius*). O homem da economia é também o do consumismo (*consumans*). (...) Assim, o ser humano não só vive de racionalidade e de técnica; ele se desgasta, se entrega, se dedica a danças, transes, mitos, magias, ritos; crê nas virtudes do sacrifício, viveu freqüentemente para preparar sua outra vida além da morte.

E conclui:

Há uma relação manifesta ou subterrânea entre o psiquismo, a afetividade, a magia, o mito, a religião. Existe ao mesmo tempo unidade e dualidade entre *Homo faber*, *Homo ludens*, *Homo sapiens* e *Homo demens*. E, no ser humano, o desenvolvimento do conhecimento racional-empírico-técnico jamais anulou o conhecimento simbólico, mítico, mágico ou poético.²⁸⁸

Esse cientificismo-tecnicista *unidimensional* gera com uma rapidez estonteante seus *novos bens de consumo*... Criando, por conseguinte, um consumismo alienante. Como resultado, temos o fenômeno contemporâneo do consumo coisificante onde tudo se torna objetável.²⁸⁹ O "homem" (e a mulher) *consumindo* o próprio "homem": o "homem" lobo do "homem" (o *Homi homini lupus* de Plauto, retomado por Thomas Hobbes, como "uma guerra de todos os homens contra todos os homens"²⁹⁰); uma "vida para consumo"²⁹¹.

²⁸⁷ Cf. BOFF, L. **Tempo de transcendência**, p. 26.

²⁸⁸ MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 12ª ed. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2007, pp. 58-59. Incluímos também o específico importante do *Homo religiosus*. Sobre a dimensão religiosa do "humano" (pela ótica da filosofia da religião), ver: ROCHA, A. **Introdução à filosofia da religião**. Op. cit., pp. 23-24.

²⁸⁹ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 28-31.

²⁹⁰ Cf. HOBBS, T. **O Leviatã**. São Paulo: Martin Claret, 2005, p. 98.

²⁹¹ Também fruto da relação objetável sujeito-objeto. Uma "nova" subjetividade está em voga, herança e reverberação da modernidade-cartesiana. Como elucida Z. Bauman:

A "subjetividade" numa sociedade de consumidores, assim como a "mercadoria" numa sociedade de produtores, é (para usar o oportuno conceito de Bruno Latour) um *fetich* – um produto profundamente humano elevado à categoria de autoridade sobre-humana mediante o esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado

O tão propagado individualismo-narcisista (moderno) experimentou seu clímax antropológico-cultural.²⁹² O máximo paroxismo da modernidade se faz notar a partir do esgotamento das suas categorias centrais (vitais), a saber: o *progresso indefinido*; a *emancipação*, compreendida, sobretudo, este universal tardio abstrato, o Homem-Razão, como ser do conhecimento (técnicocientífico)²⁹³, entre

humanas, juntamente com o conjunto de ações humanas que levaram ao seu aparecimento e que foram condição *sine qua non* para que isso ocorresse. No caso da mercadoria na sociedade de produtores, foi o ato de comprar e vender sua capacidade de trabalho que, ao dotá-la de um valor de mercado, transformou o produto do trabalho numa mercadoria – de uma forma não visível (e sendo oculta) na aparência de uma interação autônoma de mercadorias. No caso da subjetividade na sociedade de consumidores, é a vez de comprar e vender os símbolos empregados na construção da identidade – a expressão supostamente pública do "self" que na verdade é o "simulacro" de Jean Baudrillard, colocando a "representação" no lugar daquilo que ela deveria representar –, a serem eliminados da aparência do produto final. A "subjetividade" dos consumidores é feita de opções de compra – opções assumidas pelo sujeito e seus potenciais compradores; sua descrição adquire a forma de uma lista de compras. O que se supõe ser a materialização da verdade interior do self é uma idealização dos traços materiais – "objetificados" – das escolhas do consumidor. BAUMAN, Z. **Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008, pp. 23-24.

Segundo Jean Baudrillard o que ocorre é que "os objetos não são mais investidos de uma 'alma' assim como não mais o investem com sua presença simbólica: a relação faz-se objetiva, é combinação e jogo". BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de Consumo.** Lisboa: Edições 70, 2010, p. 27.

²⁹² Cf. LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.** Barueri: Manole, 2005. G. Lipovsky são daqueles teóricos que rejeitam a "pós-modernidade" como a hodierna cultura emergente. Para ele estaríamos vivenciando o que ele chama de hipermodernidade. A "pós-modernidade" teria sido nada menos que uma fase na transição para a hipermodernidade, como a sociedade do hiperindividualismo, do hiperconsumismo, etc. Esta sim seria uma *nova cultura*.

Portanto, para o pensador de Grenoble, a modernidade ainda seria a cultura hegemônica e, na verdade, a única, com pequenas variações internas. Daí a escolha do termo-conceito *hipermodernidade* para tentar expressar as características primordiais da atual cultura ocidental. Sobre o entendimento do filósofo francês acerca da hipermodernidade: Cf. LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2005. Com relação à saturação do modelo moderno, e a emergência da perspectiva "pós-moderna" e sua radical descontinuidade (como contraponto crítico-propositivo, disruptivo-criativo) em relação ao modelo moderno de cultura e sociedade: Cf. a discussão no capítulo 3.

²⁹³ Que fez do pensamento em geral, mas especialmente da filosofia: uma *antropologia*. Como pondera e adverte M. Foucault:

A Antropologia constitui talvez a disposição fundamental que comandou e conduziu o pensamento filosófico desde Kant até nós. Disposição essencial, pois que faz parte de nossa história; mas em via de se dissociar sob os nossos olhos, pois começamos a nela reconhecer a nela denunciar de um modo crítico, a um tempo, o esquecimento da abertura que a tornou possível e o obstáculo tenaz que se opõe obstinadamente a um pensamento por vir. A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino e de sua liberação, a todos os que formulam ainda questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo o conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas reflexões canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico - isto é, de certo modo, silencioso. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas.** Op. cit., 473.

outras. No entanto, apesar de seu falecimento/esfacelamento, enquanto metanarrativa, ainda é possível sentir os efeitos colaterais da modernidade. Sobre a problemática do consumismo e suas consequências nas relações, diz Zigmunt Bauman:

Numa enorme distorção e perversão da verdadeira substância da revolução consumista, a sociedade de consumidores é com muita frequência representada como se estivesse centralizada em torno das relações entre o consumidor, firmemente estabelecido na condição de *sujeito* cartesiano, e a mercadoria, designada para o papel de *objeto* cartesiano, ainda que nessas representações o centro de gravidade do encontro sujeito-objeto seja transferido, de forma decisiva, da área da contemplação para a esfera da atividade. Quando se trata de atividade, o sujeito cartesiano *pensante* (que percebe, examina, compara, calcula, atribui relevância e torna inteligível) se depara – tal como ocorreu durante a contemplação – com uma multiplicidade de objetos espaciais (de percepção, exame, comparação, cálculo, atribuição de relevância, compreensão), mas agora também com a tarefa de *lidar* com eles: movimentá-los, apropriar-se deles, usá-los, descartá-los.

Ele conclui:

Na sociedade de consumidores, ninguém pode se tornar sujeito sem primeiro virar mercadoria, e ninguém pode manter segura sua subjetividade sem reanimar, ressuscitar e recarregar de maneira perpétua as capacidades esperadas e exigidas de uma mercadoria vendável. A "subjetividade" do "sujeito", e a maior parte daquilo que essa subjetividade possibilita ao sujeito atingir, concentra-se num esforço sem fim para ela própria se tornar, e permanecer, uma mercadoria vendável. A característica mais proeminente da sociedade de consumidores – ainda que cuidadosamente disfarçada e encoberta – é a *transformação dos consumidores em mercadorias*.²⁹⁴

Mais à frente ele diz: "A 'antropologização' é, em nossos dias, o grande perigo interior do saber." Ibid., p. 481.

²⁹⁴ BAUMAN, Z. **Vida para consumo**. Op. cit., pp. 19-20. Cf. também. BAUMAN, Z. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011. Sobre a cultura de consumo (do lucro à todo custo) produzida pela dinâmica de modernização do mundo, diz H. C. de Lima Vaz:

Na medida em que o sistema das interpretações e o universo dos significados foi atrelado rigidamente ao sistema da produção material – e é essa a premissa ideológica da sociedade industrial seja na sua versão capitalista seja na sua versão socialista – o ato de cultura passou a ser regido pelas regras e mecanismos desse processo originariamente natural que é o processo de *consumo*. A famosa "naturalização do homem" preconizada por Marx não teve nenhuma contrapartida humanizante. Ao contrário, como mostram as contundentes análises da sociedade de consumo por Jean Baudrillard, a lógica naturalista do processo de consumo, na forma técnico-científica que lhe confere a moderna sociedade de produção, impõe a *identificação* do indivíduo com o objeto – sua coisificação – nos antípodas de uma autêntica identidade cultural que se define pela possibilidade de acolher vitalmente, vem a ser, criativamente – todo o contrário da identificação compulsória e mecânica com os objetos – as significações na quais uma sociedade inscreve suas razões de viver. LIMA VAZ, H. C. de. **Escritos de Filosofia II. Ética e cultura**. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, p. 282.

L. Boff reclama a necessidade premente de repensar o reducionismo antropológico (desumanizante), próprio da civilização industrial moderna. Ele diz:

Ou seja, na cultura moderna (seu conceito de racionalidade) tudo tende a tornar-se objetável. Esta (im)postura afeta à fundo as relações inter-humanas: gerando um *ethos* "desumanizante" por diminuir e oprimir homens e mulheres de "carne e osso". Ao contrário do que se pode pensar, a cultura "pós-moderna" rejeita desde a raiz esta postura individualista (solipsista e utilitarista), como seu contraponto, pois reclama (e proclama) *outra relação* com o espaço-tempo-presente no convívio comunitário interdependente, solidário, (fraterno-participativo), *tribal*, sem o forte peso Institucional (hierárquico-burocrático/jurídico-burocrático).²⁹⁵

Sendo assim, este é um tempo no qual o *modus vivendi* típico da modernidade-esclarecida, é frontalmente contrário ao formalismo rígido das grandes Instituições, e seu intrínseco verticalismo. Como acontece no caso das Instituições Religiosas, marcadas por uma estrutura pautada no aspecto jurídico-burocrático (verticalista e hierarquizante): fenômeno comum, por exemplo, ao cristianismo histórico (como grandeza histórica, e sua ancestral *mentalidade de cristandade*), onde o poder está em primeiro plano em detrimento do carisma e da comunhão fraterna, participativa.²⁹⁶

Ora, a informalidade é uma das características primordiais da vivência social (convivialidade) "pós-moderna" (inclusive, não só como uma resposta ao individualismo-narcisista moderno, mas esta é uma de suas principais propostas). Emerge *outra* dinâmica, *outra* forma de experienciar o tempo-presente, como um "tempo das tribos", onde o encontro, a comensalidade/solidariedade (em pequena

O ser humano é projeto ilimitado, transcendente, não dá para ser enquadrado. (...) Não há nada que possa enquadrá-lo, nenhuma fórmula científica, nenhum modo de produção, nenhum sistema de convivialidade. Nem mesmo o nosso moderno sistema globalizado, dentro do pensamento único, que afirma "não há alternativa para ele", reforçado pelo fundamentalismo da economia de hoje que garante que "só existe o modo de produção capitalista global, com sua ideologia política, o neoliberalismo, que não há outro caminho a seguir". Essa concepção supõe um conceito pobre de ser humano. Transforma-o, no fundo, num mero consumidor, que só tem boca para consumir, mas não possui cabeça para projetar. BOFF, L. **Tempo de transcendência**., pp. 37-38.

Cf. também. CHOMSKY, N. **O lucro ou as pessoas**: neoliberalismo e ordem global. Rio de Janeiro: Bertand Brasil, 2002.

²⁹⁵ Ver a discussão sobre a rejeição ao dualismo e ao solipsismo no pensamento "pós-moderno" no subtópico 3.1.4.1 do capítulo 3.

²⁹⁶ Cf. especialmente. BOFF, L. **Igreja**: carisma e poder. Rio de Janeiro: Record, 2005. No capítulo 3 voltaremos ao tema da "convivialidade afetiva" próprio da sensibilidade "pós-moderna" discutida por M. Maffesoli. Cf. ainda numa perspectiva "crítica": BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

escala) aparece com força criativa, onde a *liberdade* e a *segurança* podem contrabalançar-se: no qual as relações são estreitadas e o conceito de comunidade ganha centralidade. Pois essas novas relações acontecem numa dinâmica de *empatia*, pautadas pela afetividade ("convivialidade afetiva"), como explícito contraponto à tendência individualista.²⁹⁷

Tanto no *humanismo* quanto no *teísmo*, Deus e o "homem" são *catalogados* essencialmente/universalmente. Como dissemos anteriormente, *teísmo* e *humanismo* estão umbilicalmente relacionados, ou seja, a falência de um redundando na falência do outro. Neste tipo de pensamento, metafísico, já se sabe o que *é* o homem e o que *é* Deus *a priori*. A *essência* do humano e do divino está categorizada, porque decifrada (chão sob o qual se firma o discurso fundamentalista):

- Deus *é* Espírito puríssimo, eterno, infinito, imenso, *imutável*, *impassível*, sumamente inteligente, soberano governante do universo, santíssimo, *Sumum Bonum*, onipotente, onisciente, onipresente, causa não causada, *primo motor*, etc., etc., etc. Basta à teologia sistematizar (catalogar) esse amontoado de atributos metafísicos e receberá a chancela: "ortodoxa".
- Já o "homem" *é* um animal racional, político, desde o antigo humanismo: *zoon logikon/zoon politikon*; *Sujeito cogitante*; foi ainda de-finido como duplamente sábio: *homo sapiens-sapiens*; ou, por seu labor, sua capacidade técnica e produtiva: *homo faber-laborans*; etc., etc., etc. Basta à antropologia sistematizar esse amontoado de atributos igualmente metafísicos para receberá o rótulo: "ortodoxa".

2.2.3.1 O fisicalismo monista (naturalista)

²⁹⁷ Cf. especialmente. MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**: o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2006, pp. 35-66/126-170. Do mesmo autor: Cf. também. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**: introdução à sociologia compreensiva. Porto Alegre; Sulina, 2007, pp. 218-239; MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**: variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007, pp. 95-110; MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 43-55. Numa perspectiva "crítica": Cf. BAUMAN, Z. **Comunidade**: a busca por segurança no mundo atual. Rio e Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003. Voltaremos a esta questão sobretudo no quinto e último capítulo.

No entanto, quando pensávamos vivenciar o ocaso definitivo do cientificismo, eis que ele (re)surge (se reinventa): talvez mais forte (e sub-reptício) do que nunca. O extremismo (a velha polarização dualista de sempre), do posicionamento científico, chega, hoje, ao seu clímax: com o fenômeno do *fisicalismo neurocientífico* (de raiz *mecanicista*), monista (unidimensional): novo nome para o fenômeno do cientificismo.

Na busca por recuperar a centralidade do *corpo*, como caminho de superação do dualismo cartesiano: mente x corpo (busca imprescindível, diga-se de passagem), cai-se novamente na armadilha do reducionismo antropológico (reificação do dualismo). Todas as fichas cartesianas que foram colocadas na *res cogitans*, agora são deslocadas (nessa matriz de pensamento) para a *res extensa*. Resultado: um radical reducionismo monista.²⁹⁸

Todavia, no contexto da discussão atual da chamada *neurociência*, a retomada da centralidade da corporeidade – de grande pertinência -, as posições oscilam, do fisicalismo mais brando (mitigado), ao fisicalismo radical, funcionalista (reducionista), por reduzir toda a atividade humana (sua complexidade) ao *cérebro*. Gerando um impasse frente às discussões (filosóficas, teológicas, sociológicas, etc.). Não seríamos, portanto, mais do que neurônios?²⁹⁹ Ou seja, a

²⁹⁸ Cf. KICKHÖFEL, E. **As neurociências**: questões filosóficas. São Paulo: Martins Fontes, 2014, p. 27.

²⁹⁹ Ibid., pp. 9-12. O fisicalismo experimenta seu desenvolvimento em larga escala a partir do final da década de 1970, início da década de 1980, vivendo hoje seu apogeu. Os mais radicais defensores do *fisicalismo naturalista* é nosso foco aqui. Como pensa Eduardo Kickhöfel o impasse maior no âmbito da neurociência se dá hoje entre dois grupos, sendo os "naturalistas" (como ele denominada o segundo grupo) os mais radicais (grupo com grande representatividade e destaque na comunidade dos *neurocientistas*). Para estes, seríamos, grosso modo, uma porção de neurônios. Ele diz:

Os "naturalistas" não se ocupam mais em esclarecer conceitos; para eles conhecer depende das configurações de neurônios que cada pessoa tem em seu cérebro em dado intervalo de tempo. Conhecer o conhecer implica conhecer essas configurações. Essa visão é defendida há quase três décadas por Patrícia Smith Churchland (1943-), cujo livro *Neurophilosophy* é um divisor de águas no assunto. Smith Churchland propõe uma Epistemologia na época das neurociências. (...) Ela propõe que noções como "conhecimento" e "crença", "significado" e "verdade", ou ainda "racionalidade", "explicação" e "aprendizado" sejam revisadas e refeitas. A pergunta central de Churchland seria: como, situado em sua configuração corporal, circundado por um ambiente físico e dentro de um contexto social, o cérebro funciona? Churchland adota o conexionismo, que propõe descrever as funções cognitivas humanas como conexões de redes neurais, modelos simplificadores do cérebro composto por (a) unidades análogas a neurônios, (b) conexões entre as unidades, (c) medições do grau de conexão entre as unidades. Alguns modelos mostram capacidade de aprendizados

filosofia e a teologia (entre outros pontos de vista) não teriam nada mais a dizer acerca do homem e da mulher fora da peremptória certeza da *verdade científica*, da neurociência, mesmo da filosofia da mente?

Na perspectiva da filosofia, por exemplo, desenvolveu-se nas últimas décadas a filosofia da mente, que busca compreender as relações (algumas já seculares, diga-se de passagem), entre corpo e mente, físico e não-físico, material e imaterial. Neste contexto, filósofos da mente e cientistas (mais especificamente no campo da neurociência), se encontram dialogicamente a partir de pressupostos filosóficos comuns, estejam tais atores conscientes ou não dessa realidade.³⁰⁰

simples, como reconhecimento facial e leitura, além de detecção de estruturas gramaticais simples. O tratamento é computacional, mas o modelo evita processamento serial. O processamento, de fato, é paralelo, emulando padrões de conexões entre neurônios. Paralelamente Paul Churchland (1942-) propõe o eliminativismo materialista, segundo o qual o entendimento comum das funções cerebrais é incorreto. Tal como a ciência moderna alterou profundamente os paradigmas anteriores de explicação, Churchland propõe que as Neurociências cedo ou tarde eliminarão conceitos como "crenças", "sentimentos" e "consciência", pois não terão mais correspondência com fenômenos tratados experimental e matematicamente. Eles serão reduzidos a padrões de atividade neuronal. *Ibid.*, pp. 42-44.

Não é nosso intuito aqui tratar à fundo tal questão (o que fugiria à nossa intenção primordial), seja tecendo uma análise pormenorizada da história e influência da filosofia da mente no pensamento hodierno, seja mesmo fazer um comentário maior acerca das relações possíveis entre filosofia da mente, filosofia da ciência, as diversas vertentes de psicologia cognitivo-comportamental (experimental), a biologia, e a neurociência propriamente dita, incluindo a física atual. Muito menos temos a pretensão de rejeitar (*in totum*) a contribuição destas disciplinas (especialmente a neurociência), para o desenvolvimento do estudo da mente/cérebro, e sua aplicabilidade médico-terapêutica (seus benefícios). Pelo contrário, as pesquisas neste campo da ciência médica devem ser plenamente incentivadas e patrocinadas.

Nossa interrogação diz respeito tão somente a um possível reducionismo antropológico, fruto do racionalismo científico presente (firme e forte), nos mais diversos campos do saber. Incluindo certas abordagens de fundo antropológico-filosófico na recente discussão acerca do estatuto antropológico (físico-biológico) no que diz respeito ao corpo, especialmente a relação mente/cérebro. Reduzindo o "ser humano" a um fenômeno meramente biológico, químico, físico num sentido *unidimensional*. Tentando *tudo explicar no humano* recorrendo somente e tão somente a uma *única dimensão*, considerando outras dimensões igualmente humanas como ilusão, percepção ingênua, ignorância dos não especialistas, em resumo: uma visão ultrapassada, pura fantasmagoria de filósofos, teólogos, psicólogos do profundo etc.

³⁰⁰ Na busca por fugir do dualismo cartesiano (*res cogitans x res extensa*), "opta-se", por uma posição *monista* (materialista-naturalista), *unidimensional*, mas igualmente mecanicista (sistema fechado de causa e efeito). Conceitos como subjetividade, liberdade, intencionalidade, e "interioridade", por exemplo, (vistos sob que perspectiva for), seriam meras ilusões tardias, de um pensamento perempto, que ainda não se "conscientizou" de seu radical atraso. O mental - e a mais disputada de todas as querelas, a *consciência* -, (na verdade cerebral, fisiologicamente falando), seria tão somente um fenômeno *funcional*. Absolutamente explicável em termos *eletroquímicos* (como fenômenos intracerebrais). Explicando, inclusive, a possibilidade real da criação de uma *inteligência artificial* "humanizada". Esta é a posição, por exemplo, do filósofo estadunidense Daniel Dennett. Como diz E. Kickhöfel:

Filósofos como Daniel Dennett (1942-) propõem que a Filosofia seja uma espécie de serva das ciências, que agora aceita as descobertas das ciências para mostrar a progressiva

Alguns filósofos e cientistas parecem estar conscientes (minimamente) de seus postulados (com suas consequências teórico-práticas) e, o que é mais importante: conscientes de seus pressupostos, mesmo que ainda estejam sob o paradigma *mecanicista* (seu operacionismo causal, funcional), seu *materialismo e naturalismo implícito* (filosófico). Como acontece, em parte, em disciplinas como a filosofia da mente, e a *neurociência*.³⁰¹

Ou seja, a ciência tende a se (re)afirmar como *metadiscurso* (metarrelato), sob o qual todas as outras formas de saber e viver a vida devem estar submetidos (uma forma de *imperialismo da ciência*).³⁰² Neste sentido, não há somente um reducionismo antropológico (e, portanto, também, ontológico), mas uma relação entre esta forma de reducionismo e uma metodologia (e epistemologia) igualmente reducionista.³⁰³ No entanto, é de suma importância ressaltar o seguinte: o *corpo*-pessoa concreta (encarnada) antes de ser uma "entidade" (meramente) biológica, é uma "entidade" simbólica, *poética, erótica*: corpo-poético (simbólico).³⁰⁴

relevância das ciências sobre as especulações da filosofia tradicional. Dennett visa à elaboração de teorias, agora tendo por fundo as ciências naturais. *Ibid.*, p. 44.

³⁰¹ Cf. RITCHIE, J. **Naturalismo**. (Série *Pensamento Moderno*). Petrópolis: Vozes, 2012.

³⁰² Como conclui E. Kickhöfel:

Hoje, é espantoso pensar que uma porção de matéria cinzenta sinta e pense, imagine e ame, e então produza filosofias e obras de arte, por exemplo, ou ainda seja capaz de pensar a respeito de si própria. O homem se surpreende com a incomensurabilidade da diagonal, mas, se é preciso, como Aristóteles diz, terminar no estado oposto e melhor, para o homem que sabe Geometria nada poderia causar mais espanto do que a diagonal tornar-se comensurável. Disso, surgiram novas questões e impasses, e assim a Geometria grega foi levada adiante. Agora, diante um órgão excepcionalmente complexo como o cérebro, certas questões não mais surpreendem, mas o caminho a percorrer é tão vasto que fará a surpresa do geômetra parecer pequena, embora ela esteja na origem da Filosofia. *Ibid.*, pp. 51-52.

³⁰³ Conferir, sobretudo, o capítulo 5 em: RITCHIE, J. **Naturalismo**. *Op. cit.*

Para um maior aprofundamento acerca das neurociências, das ciências neurológicas, em diferentes perspectivas (recentes), desde abordagens médicas (neurologia), passando pela psicologia do comportamento, à pedagogia (psicopedagogia da educação), em português: Cf. ANDRADE, V. M.; SANTOS, F. H. dos; BUENO, O. F. A. **Neuropsicologia hoje**. São Paulo: Artes Médicas, 2004; ANNUNCIATO, N. F. **O processo plástico do sistema nervoso**. In: **Temas em Desenvolvimento**. Ano 3, nº 17, 1994, pp. 4-12; ARCHANJO, D. R. & CORRÊA, C. L. **As ciências neurológicas sob a perspectiva humanista: uma experiência pedagógica utilizando filmes**. In: **Fisioterapia Pesquisa**. Ano 18, nº 2, 2011, pp. 110-115; COSENZA, R. & GUERRA, L. B. **Neurociência e educação: como o cérebro aprende**. Porto Alegre: Artmed, 2011; FONSECA, V. da. **Cognição, neuropsicologia e aprendizagem: abordagem neuropsicológica e psicopedagógica**. Petrópolis: Vozes, 2007; FRIEDRICH, G. & PREISS, G. **Educar com a cabeça**. In: **Viver, mente e cérebro**. Ano XIV, nº 157. São Paulo: Duetto Editorial, 2006; KOLB, B. & WHISHAW, I. Q. **Neurociência do Comportamento**. Barueri: Manole, 2002; LENT, R. **Cem bilhões de neurônios: conceitos fundamentais**. São Paulo: Atheneu, 2002; MCCRONE, J. **Como**

Em perspectiva teológica (bíblico-cristã), o caminho de homens e mulheres segue não somente na direção (*telos*) de uma "hominização" (*homo sapiens-sapiens*), conforme o *evolucionismo*. Somos ininterruptamente interpelados (pela *graça*) a cumprir nossa *derradeira vocação* como seres criados à *imagem* do Deus-Ágape (Pai, Filho, e Espírito Santo): a *humanização*. A. Rocha explicita:

A hominização (uma referência aos homínídeos - família dos mamíferos primatas do qual os homens fazem parte) é o processo evolutivo pelo qual nos tornamos seres distintos dos demais. Corresponde a um processo evolutivo basicamente biológico. Já a humanização é uma etapa paralela a hominização, onde o ser biologicamente determinado experimenta o desenvolvimento cultural e espiritual que o faz humano em contínuo devir. Em suma, todos somos homínídeos por determinação, mas só nos humanizamos atendendo à uma vocação.³⁰⁵

O que implica, antes de tudo, repensar nosso modo de estar no mundo (nosso "ser-aí": como ser-no-mundo-com-os-outros e para-os-outros), fundamentalmente, como seres relacionais, portanto, em permanente construção. Implica rever valores petrificados e uma mentalidade (o que aponta para nossa *concepção de racionalidade*) igualmente petrificada (um instinto de conservação desta mentalidade que, no final das contas, revela-se estéril^{disfarçando}, dissimulando^{valores} por detrás da suprema "vontade de verdade" do *intelecto*³⁰⁶). Mas:

O caminho da humanização passa, portanto, pela *eventualidade* que constitui nosso ser. Dizendo de outra maneira, a humanização *de depende das relações que travamos ao longo da existência*. (...) Passar de uma mera hominização à vocação da humanização exige uma conversão tanto da mentalidade (dimensão racional)

o cérebro funciona. São Paulo: Publifolha, 2002; PURVES, D. (et alii). **Neurociências.** 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005; ROSE, S. **O cérebro do século XXI:** como entender, manipular e controlar a mente. São Paulo; Globo, 2006; SILVA, J. C. **Plasticidade neuronal:** a reorganização do sistema nervoso central após injúria e sua importância na reabilitação. In: SIQUEIRA, L. (et alii). **Saúde:** conceitos abrangentes. Rio de Janeiro: Frasca, 2000. Na perspectiva da filosofia da mente: Cf. TEIXEIRA, J. F. **Filosofia da mente:** neurociência, cognição e comportamento. São Carlos: Claraluz, 2005.

³⁰⁴ Conferir o subtópico 5.1.3 (em diante), quando abordaremos o tema da *corporeidade* (no quinto e último capítulo).

³⁰⁵ ROCHA, A. **Humanos e, por isso, espirituais:** a humanização como caminho para a espiritualidade. In: RODRIGUES, N. L. R. (org.). **Espiritualidade para o século XXI:** subsídios teológicos para a espiritualidade de todo cristão. São Paulo: Fonte Editorial, 2012, p. 108.

³⁰⁶ Diz F. Nietzsche, tocando no *nó górdio* da questão:

No homem, essa arte do disfarce chega a seu ápice: aqui o engano, o lisonjear, mentir e ludibriar, o falar-por-trás-das-costas, o representar, o viver em glória de empréstimo, o mascarar-se, a convenção dissimulante, o jogo teatral diante de outros e diante de si mesmo, em suma, o constante bater de asas em torno dessa única chama que é a vaidade e é a tal ponto a regra e a lei que quase nada é mais inconcebível do que como pôde aparecer entre os homens um honesto e puro impulso à verdade. NIETZSCHE, F. **Sobre a verdade a mentira em sentido extramoral.** In: **Nietzsche. Obras Incompletas.** (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultura, 1999, p. 54.

quanto da sensibilidade (dimensão empírica) diante da existência. De um **eu** ensimesmado e estéril produzido pelo racionalismo fechado e sua separação sujeito-objeto, a um **nós** fértil e regenerativo que compõe a relacionalidade propugnada por uma racionalidade aberta. *É a relacionalidade quem pode recuperar a dimensão dialogal formativa da humanização.* Ela se constitui, portanto, *numa forma de ser no mundo* que não é 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 da passagem da mera hominização à vocação de todo homem e de toda a mulher: a *humanização.*³⁰⁷

2.2.4 A crise do *Sujeito cognoscente soberano*

O mundo e o "ser humano" (concreto) estão em *devir*... Mas, como nosso foco nestes últimos tópicos diz respeito ao problema do reducionismo antropológico, da falência do humanismo-racionalista (antropocêntrico), começamos este subtópico com um comentário de Dom Miguel de Unamuno:

Homo sum; nihil humani a me alienum puto, disse o cômico latino. Eu diria melhor: *Nullun hominen a me alienum putum*. Sou homem, não considero estranho nenhum homem. Por que o adjetivo *humanus* me é tão suspeito quanto o substantivo abstrato *humanitas*, a humanidade. Também não é estranho para mim o humano, nem a humanidade, nem o adjetivo simples, nem o adjetivo substantivo, mas sim o substantivo concreto: o homem. O homem de carne e osso, aquele que nasce, sofre e morre – sobretudo morre –, aquele que come e bebe e joga e dorme e pensa, e ama, o homem que é visto e ouvido, o irmão, o verdadeiro irmão.

E conclui:

Porque há outra coisa, também conhecida como homem, o sujeito de não poucas divagações mais ou menos científicas. É o bípede sem penas da lenda, o *zoon politikon* de Aristóteles, o contratante social de Rousseau, o *Homo economicus* dos manchestereanos, o *Homo sapiens* de Lineu, ou, se preferir, o mamífero vertical. Um homem que não é daqui nem dali, nem desta época ou de outra, que não tem sexo nem pátria, uma ideia, enfim. Ou seja, um não homem. O homem que nos preocupa é outro, o de carne e osso: eu e você, meu leitor, aquele de lá, todos os que pisamos sobre a terra.³⁰⁸

A crise do *Sujeito* (e sua derrocada no interior do pensamento contemporâneo) leva-nos a perceber, pelo menos, o impasse radical que se nos apresenta hoje: a

³⁰⁷ ROCHA, A. **Humanos e, por isso, espirituais:** a humanização como caminho para a espiritualidade. Op. cit., pp. 108-109. Grifo nosso. Os grifos em negrito são do autor.

Para um aprofundamento maior das problemáticas envolvidas e levantadas tanto em perspectiva filosófica, quanto científica, acerca da neurociência (multidisciplinar): Cf. CHOUDHURY, S. & SLABY, J. (orgs.). **Critical Neuroscience:** a handbook of the social and the cultural context of neuroscience. Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

³⁰⁸ Cf. UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida.** São Paulo: Hedra, 2013, p. 19. Ainda sobre o reducionismo cientificista, toda a discussão acerca da fragilidade de nosso conhecimento do real, da vida, no capítulo 3.

insensatez de continuarmos nas sendas da modernidade cartesiana. Sua antropologia dualista, reducionista, seu *Sujeito* universal abstrato, sem pele, nem cheiro, muito menos vísceras, lágrimas, dores, impasses, angústias, alegrias, caminhos e descaminhos, concretos... Ou seja, são pessoas de "carne e osso" (como nos lembra M. de Unamuno). É pensando nessas pessoas que a teologia cristã conquista sua pertinência (como uma *sabedoria*).

As perspicazes "críticas" (desferidas à "golpes do martelo") de F. Nietzsche ao *Sujeito*, deixa sua marca indelével no pensamento ulterior. O desmascaramento nietzschiano das aporias inerente à racionalidade moderna sustentada no *Sujeito* cartesiano-kantiano (coroando o antropocentrismo de raiz renascentista), marca uma radical *inflexão*, inaugura *outra* forma de pensar na história do pensamento ocidental. Pois:

A radicalidade do seu pensamento atinge o fulcro da subjetividade moderna: o sujeito do conhecimento. Seu questionamento radical abre as vias para a superação da metafísica e da Modernidade. Todavia, o problema, para Nietzsche, não é propriamente desfazer-se da metafísica e abandoná-la no passado; mas sim, uma vez reconhecido que a crise radical do sujeito já é dada, conseguir "instalar-nos" e "mover-nos" nela. O perspectivismo representa, nesse caso, um dos intentos ou tentativas (*Versuchung*) básicas. É a ferramenta mais efetiva que Nietzsche utiliza para pôr à prova e "congelar" a força ilusória do conceito de sujeito cognoscente, e libertar o conhecimento humano do permanente auto-engano, com que, durante séculos, as forças da moral têm trabalhado dia a dia, em cada rincão de nossa vida, para submetê-lo e bloqueá-lo: o sujeito único com sua verdade única.³⁰⁹

Ou seja, o pensamento "pós-moderno" (aquele de raiz nietzschiana) coloca em cheque toda uma *visão de mundo*, um modo de construir conhecimento (*scientia*, *episteme*), edifício solidamente erguido (formalmente) durante mais de trezentos anos.³¹⁰ Mas, com a implosão deste colossal monumento, o pensamento segue (com dificuldade) por sobre os escombros desta implosão. Os marcos referenciais (antigo e moderno) com os quais estávamos familiarizados e já acostumados (ou acomodados), não estão mais disponíveis como outrora. Por isso, o ingente

³⁰⁹ PARMEGGIANI, M. *Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade*. Op. cit., p. 122.

³¹⁰ Pelo menos desde fins do XVI até meados do XVII, quando então é formalizada a base epistemológica da metodologia científica moderna: de F. Bacon ao binômio Descartes-Newton, da qual já falamos na introdução geral. No tópico 4.2 do capítulo 4 voltaremos ao pensamento cartesiano.

exercício da criatividade, pois sem criatividade o pensamento e a vida morrem (por isso, a *autopoiesis*³¹¹).

Daí a premente necessidade de criarmos *outra* dinâmica teológica, mas desde que seja fruto de uma experiência radical, ou seja, que vai às raízes da ex-istência. Uma postura meditativa que repense o lugar de Deus (que pulsa) na vida cotidiana (concreta), no qual homens e mulheres vivem (e sofrem) sua fé. Para tanto, *outra* racionalidade se faz premente (tal como vimos até aqui). Um pensamento sensível que não siga o caminho do dualismo epistemológico (racionalista) próprio da modernidade: a relação solipsista do *Sujeito soberano* (moderno) para com o mundo não nos serve mais. Não significa abandonar a dimensão técnica e científica - precisamos de técnica e ciência, disso talvez ninguém duvide - da racionalidade, mas repensá-la para além da sua postura *instrumentalizadora* (dominadora), para além do dualismo Sujeito-objeto³¹².

Para teólogos como Evilázio Borges Teixeira, a mentalidade moderna de raiz cartesiana realiza uma nefasta dicotomia entre Sujeito-objeto, onde, na verdade, tudo passa a ser tratado como objetável a partir do Eu (solipsista), do *Sujeito cognoscente*, pois "toda a realidade fora do sujeito (...) torna-se objeto de análise científica do sujeito"³¹³. Ou seja, "a realidade é isto que é mensurável pelo sujeito"³¹⁴. Daí o eu torna-se o "centro e o ponto de partida (...) do conhecimento teórico da realidade"³¹⁵. A *inflexão* produzida no interior não só do pensamento filosófico, nas artes, mas mesmo no âmbito da ciência, dá um xeque-mate em tal (im)postura metodológica. Como diz Eliana Yunes:

Acrescente-se a isso o fato de que a relação sujeito/objeto consagrada por séculos caiu por terra com a visão da psicanálise e da filosofia sobre o próprio homem. Se o conhecimento se produz em 'um lugar entre', se a experiência transtorna o experimento, as variáveis e nossas circunstâncias compõem os resultados a que

³¹¹ Cf. MATURANA, H. & VARELA, F. J. **Autopoiesis and cognition: the organization of the living**. Boston: Reidel, 1980; MATURANA, H. **El sentido de lo humano**. Santiago: Hachette, 1992.

³¹² Cf. o excelente texto da psicóloga da *daseinanalyse* e filósofa: FEIJOO, A. M. C. de. **A existência para além do sujeito: a crise da subjetividade moderna e suas repercussões para a possibilidade de uma clínica psicológica com fundamentos fenomenológico-existenciais**. Rio de Janeiro: Edições IFEN; Via Veritas, 2011.

³¹³ TEIXEIRA, E. B. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005, p. 11.

³¹⁴ Ibid, p. 12.

³¹⁵ Ibid., p. 20.

chegamos. De Bakhtin e Benjamim, a Foucault, Freud e Deleuze, para citar pilares, o universo de sentido revelou-se deslizante, o que por um lado valoriza cada homem/todos os homens, por outro retorna a exatidão e o absoluto para o domínio da divindade e os retira do homem. Quanto mais sabemos, mais sabemos que sabemos pouco e a humildade, virtude tão sofrida no mundo intelectual, é uma exigência de base: escuta, tolerância, diálogo, atos que nos fazem entrever o rosto do Senhor de todas as coisas que as partilhou conosco. Conversa de fé? Também. O mistério se alarga, evidentemente, quanto mais a ciência avança. Não seríamos deuses, mesmo que Ele não estivesse aqui. Um Deus criaria sempre, fonte de vida e sabedoria, e nossas invenções confundem criar e destruir.³¹⁶

Mas, infelizmente, esta sabedoria parece arrefecer quanto mais nos entregamos a toda forma de racionalismo. Entretanto, a latitude da crise do solipsismo parece alcançar dimensões inauditas - não só no que diz respeito à filosofia, às ciências humanas em geral, às demais ciências, mas (re)clamando a necessidade de *outro* modelo epistemológico para a teologia -, sinalizando a possibilidade de pavimentarmos outra estrada. Todavia, isso exigirá do teólogo(a) que elabore *outras* abordagens de cunho filosófico-epistemológicas e estéticas, a partir de outra mediação cultural e linguística, com profundas (ricas) consequências para a metodologia teológica.³¹⁷

Mas, sem cooperação, sem um diálogo fecundo, fruto de uma sincera abertura para sempre (re)aprender e (re)criar, esta empresa estará fadada ao fracasso. Daí a mais que necessária interdisciplinaridade. Como diz Eliana Yunes referindo-se ao diálogo entre teologia e literatura, mas que vale, igualmente, para outras relações interdisciplinares: "Esta convicção tem levado pesquisadores a se reunirem para pensar, trocar, aprender, colaborar, em grupos de estudo que se caracterizam por uma busca em comum a partir de diferentes campos do saber."³¹⁸

³¹⁶ YUNES, E. **Dimensões da fé na poesia modernista brasileira**. In: **Teoliterária**. Vol. 1, nº1, 2011, pp. 30-31.

³¹⁷ A discussão acerca da epistemologia numa dinâmica "pós-moderna" e sua reverberação na dinâmica teológica hodierna tem sido tema de debate de congressos, artigos e livros. Para um maior aprofundamento da questão: Cf. TRASFERRI, J; GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade**: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática. São Paulo: Paulinas, 2003; GONÇALVES, P. S. L. **Por uma nova razão teológica**: a teologia na pós-modernidade. São Leopoldo: UNISINOS, 2005; Do mesmo autor: Cf. GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia Hermenêutica e Teologia**. Op., cit.; FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. Op. cit. Cf. também. KÜNG, H. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo; Paulinas, 1999, pp. 230-238. Sobre o pensamento "pós-moderno" conferir o capítulo 3.

³¹⁸ YUNES, E. **Dimensões da fé na poesia modernista brasileira**. Op. cit., p. 31.

No que diz respeito ao pensamento "pós-moderno": o solipsismo racionalista, pautado no *Sujeito*, é questionado e conseqüentemente rejeitado. Como elucidada J. M. Mardones:

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*.³¹⁹

Acolhemos este questionamento radical à mentalidade moderna: sua dinâmica exclusivista, sua visão reducionista da razão, do *humanum*. Seguimos de perto a intuição "pós-moderna", pois postulamos a necessidade de *outra* epistemologia (outra concepção de racionalidade). Uma dinâmica epistemológica não somente mais atenta ao grave reducionismo que representa o solipsismo, teórico e prático, mas que pretende fazer outro caminho a partir de *outra* matriz de pensamento. Onde a pertinência do pensamento "pós-moderno", pois a

³¹⁹ MARDONES, J. M. **A vida do símbolo**. Op.cit., p. 229. Grifo nosso. Neste sentido - como veremos melhor no último tópico do capítulo seguinte -, a razão humana, demasiado humana, está sempre situada. Portanto, cabe a nós busca tecer uma concepção de racionalidade que, antes de tudo, se saiba situada e, por isso mesmo, consciente de seus limites. A razão, como dimensão humana, dentre outras dimensões, precisa estar engajada (e nós, por inteiro, incluindo a dimensão racional). Visa, portanto, também, não só propor questões, mas dar respostas: minimamente "adequadas" à determinada *situação* histórico-cultural, social, e existencial, etc.

A busca por respostas pede de nós que nos coloquemos por inteiro, ou seja, que ingressemos na realidade, exige engajamento. Daí premente necessidade de uma postura (ética) desapegada dos universalismos, mas que encare determinada situação de frente, com suas especificidades, seu possível ineditismo, e busque discernimento, para responder. Não há como aplicar indiscriminadamente um sistema de pensamento, mesmo ético, à situações outras. Nunca é demais sublinhar o que diz pensadores como M. Maffesoli, quando nos lembra que: conhecer (etimologicamente) significa *cum nascere*, isto é, *nascere com*. Diz o pensador de Sorbonne:

Esse saber é um conhecimento, próximo da etimologia que Paul Claudel deu à palavra francesa *connaître, naître avec*, nascer com, cum nascere; um conhecimento que é o das grandes mudanças, que Nietzsche nos lembrava avançarem "a passo de pombas". Silenciosamente. Ou ainda quando ela fala da Via: "Há um caminho solitário"; ou, da Errância: "Só porque / erro / encontro / o que não se / procura"; da Contaminação, do Lúdico, do Noturno... contas de rosário de uma meditação em curso. Trata-se de pistas que permitem compreender que pode haver uma criatividade, pessoal, social, não mais enfeudada no modelo quantitativista que dominou os dois séculos que se passaram. Pode-se dizer que, assim como a atração erótica está na base da organização tribal de nossas sociedades, o conhecimento erótico será o instrumento fundamental para apreender-se tal organização. MAFFESOLI, M. **Prefácio à Tréfle/Trevo**. In: **Cerrados**: Revista do Programa de Pós-Graduação em Literatura. Nº 18, ano 13, 2004, p. 176.

Cf. também. MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade**. Op. cit.

mentalidade/sensibilidade "pós-moderna" opera a partir de outro registro, numa dinâmica de profunda descontinuidade (ruptura) em relação à mentalidade solipsista moderna. Sendo assim, ela é, antes de tudo, uma *sabedoria*³²⁰.

Se a metafísica da modernidade como *metadiscorso* está sustentada num determinado conceito de subjetividade, isto é, naquela do *Sujeito cognoscente soberano*, no castelo forte do espírito, do "si mesmo" (solipsista), a "pós-modernidade" abre espaço para a *alteridade*. Não para o *novo* (para um pensamento vanguardista), mas para o *não-pensado* (ou, pelo menos, para o marginalizado, o "esquecido"), isto é, para a *diferença*. Essa postura quer lidar de frente com a *multiplicidade irredutível do real*, por isso deseja trabalhar com um pensamento plural, dado que a razão opera sempre nesse espaço de alteridade/equivocidade/pluralidade, interpelada desde dentro pela vida que pulsa.³²¹

Por isso, afirmamos: a crise da Razão Onipotente deflagra a falência da modernidade como projeto emancipatório, levando às últimas consequências o *questionamento radical* da sua concepção de racionalidade/subjetividade. Este diagnóstico leva em consideração a crise radical (e a conseqüente *desconstrução*) do *Sujeito*³²², da *Consciência*³²³, do *Eu*³²⁴, como *unidade substancial*, metafísico-

³²⁰ Cf. o penúltimo subtópico do capítulo 3.

³²¹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., p. 61. Discute-se entre os teóricos se estaríamos vivendo tão somente uma crise no interior da modernidade (e um possível fim de uma época: a moderna) e o nascimento de outra, agora "pós-moderna", como *ultrapassamento*, ou ainda, se estaríamos vivendo no fundo o fim do próprio conceito de História em sentido metafísico e, por conseguinte, já não haveria mais espaço para se falar de outra Época Histórica. Acolhemos aqui a segunda alternativa, ou seja, o fenômeno cultural experienciado por nós (chamado de "pós-moderno") é o do fim de uma determinada categorização de História em sentido metafísico, tal como fora formulada no ápice do pensamento moderno-idealista, como emerge exemplarmente no sistema elaborado por G. F. Hegel (e seu sistema dialético). No capítulo 3 voltaremos ao tema da "pós-modernidade".

Não obstante, não negamos a "história", ou melhor, a historicidade/temporalidade/cotidianidade, vista numa perspectiva pós-metafísica e pós-historicista, problematizada por filósofos contemporâneos como M. Heidegger a partir da temática do *Dasein*. Conferir, por exemplo: HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. II. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005, pp. 130-252. Sobre a idéia de tempo em sentido histórico linear-progressivo, configurado a partir da noção de *telos* (alvo, efeito) recuando a uma *arché* (causa), uma origem, ver: FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Op. cit., pp. 453-462. Conferir o tópico 4.1 do capítulo 4.

³²² Vitor Westhelle fala de quatro traumas produzidos no interior da modernidade e que abriram espaço para o surgimento de *outra* sensibilidade cultural. Destacamos aqui o trauma do *Sujeito*. Cf. WESTHELLE, V. **Traumas e opções: teologia e crise da modernidade**. Op. cit., pp. 27-32.

³²³ O tema da Consciência marca à fundo a história de toda filosofia moderna, de R. Descartes (e seu Cogito) à E. Husserl (e seu ego transcendental reformulado). Mas desde o segundo quartel do

século XIX surge um questionamento radical das chamadas "filosofias da consciência". De Nietzsche à Freud, passando por Marx, a Consciência é posta em cheque e desde então passa a ser amplamente revisitada, revisada, e repensada tal como fora concebida pela filosofia moderna.

Desde dentro da própria tradição fenomenológica (de raiz husserliana), ainda fortemente vinculada ao *Cogito*, o tema da Consciência é repensado. Vide, por exemplo, as questões suscitadas por filósofos vinculados à tradição fenomenológica, como M. Heidegger, K. Jaspers (em sua fase inicial enquanto psiquiatra, tendo em vista a relação fenomenologia/psicologia), Maurice Merleau-Ponty, e mesmo P. Ricoeur. Fora a "crítica" de Jean Paul Sartre ao *ego transcendental* husserliano. Cf. CAPALBO, C. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. Aparecida: Idéias & Letras, 2008, pp. 61-118. Cf. também. STRASSER, S. **Phénoménologie et sciences de l'homme**. Louvain; Paris: Nauwerlaertz, 1967; MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento**. São Paulo: Martins Fontes, 2006; **Fenomenologia da percepção**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999; **Les sciences de l'homme et la phénoménologie**. Sorbonne: Centre de Documentation Universitaire, 1963; RICOEUR, P. **Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Aubier, 1963; RICOEUR, P. **De l'interprétation: essai sur Freud**. Paris: Seuil, 1965.

Sobre o tema da Consciência (sua história) e a relação com o conceito moderno de Sujeito, ver: SIMHA, A. **A Consciência: do corpo ao sujeito**. Petrópolis: Vozes, 2009. Sobre o tema da corporeidade e da intersubjetividade a partir de um olhar da fenomenologia: Cf. CAPALBO, C. **Fenomenologia e Ciências Humanas**. pp. 139-142. Por mais que E. Husserl trate do tema da intersubjetividade, este grande pensador permanece circunscrito as malhas da Consciência transparente (do Ego cogitante) capaz de acessar a "coisa em si" diretamente. O próprio sujeito, ego, consciência, seria uma "coisa" (*res*). Já conforme a ponderação de M. Foucault sobre a fenomenologia hesserliana no que esta tem de aproximação à uma forma de ontologia:

Pode parecer que a fenomenologia juntou, um ao outro, o tema cartesiano do *cogito* e o motivo transcendental que Kant extraíra da crítica de Hume; Husserl teria assim reanimado a vocação mais profunda da *ratio* ocidental, curvando-a sobre si mesma numa reflexão que seria a radicalização da filosofia pura e fundamento da possibilidade de sua própria história. Na verdade, Husserl só pôde operar essa junção na medida em que a análise transcendental mudara seu ponto de aplicação (este é transportado da possibilidade de uma ciência da natureza para a possibilidade que o homem tem de se pensar), e em que o *cogito* modificara sua função (esta não é mais a de conduzir a uma existência apodítica, a partir de um pensamento que se afirma por toda a parte em que ele pensa, mas a de mostrar como pode o pensamento escapar a si mesmo e conduzir assim a uma interrogação múltipla e proliferante sobre o ser). A fenomenologia é, portanto, muito menos a retomada de uma velha destinação racional do Ocidente, que a atestação, bem sensível e ajustada, da grande ruptura que se produziu na *epistémê* moderna, na curva do século XVIII para o século XIX. FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**. Op. cit., p. 448.

Já para Jean-Paul Sartre:

Para a maior parte dos filósofos, o Ego é um "habitante" da consciência. Alguns afirmam a sua presença formal no seio das "Erlebnisse" como um princípio vazio de unificação. Outros – psicólogos na maior parte – pensam descobrir a sua presença material, como centro dos desejos e dos actos, em cada momento da nossa vida psíquica. Nós queremos mostrar aqui que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, no mundo; é um ser do mundo, tal como o Ego de outrem. SARTRE, J-P. **A transcendência do ego**. Lisboa: Edições Colibri, 1994, p. 43.

Portanto, o *Ego*, para o pensador existencialista, *não habita a consciência*, nem opode ser tacitamente identificado com esta, muito menos é o fundamento seguro (metafísico) de uma unidade formal e material, como ainda pensava E. Husserl (questão da intencionalidade) e com ele toda a filosofia da subjetividade, e mesmo parte da psicologia moderna. Posto que o *Ego* não é um *ente*, não é *substancia*, ou *res* (coisa) cogitante como queria R. Descartes, mas "é" uma função (talvez um *modo de ser*). O filósofo da *Náusea* diz em seu texto mais famoso:

...pedem ao cogito que lhes entregue uma verdade de essência: em um, alcançamos a conexão de duas naturezas simples, no outro, captamos a estrutura eidética da consciência. Mas, se a consciência deve fazer sua essência ser precedida por sua existência, ambos

essencialista (e o conseqüente solipsismo teórico e prático, relegando o *corpo* ao ostracismo cultural, intelectual, e prático³²⁵). Na esteira desta crise estão as *filosofias da subjetividade*, as chamadas filosofias da consciência (cartesiana-kantiana).

Trata-se da deflagração do fim da *Consciência transparente*, do *Sujeito potente* cartesiano, do *Ego transcendental* kantiano (e mesmo da *egologia* husserliana e sua *intersubjetividade monológica*), agora desmascarados (desfundamentados) - de modo diferenciado - desde fins do XIX, até o primeiro quartel do XX (já que S. Freud morre em 1939), pelos "mestres da suspeita".³²⁶ É o fim de um pensamento descolado da vida concreta (e do *diálogo*): a *intersubjetividade dialógica* pede passagem (como veremos no capítulo seguinte).

O Sujeito moderno (e sua grande Razão) nos legou a tecnologia e os avanços científicos mais variados, no campo da medicina, da educação e de tantos outros, não podemos negar. Mas esta mesma Razão, este mesmo Sujeito, nos legou, igualmente, o desenvolvimento da indústria armamentista-bélica com suas armas de destruição em massa, se assenhoreou do ecossistema produzindo a grave crise ecológica e de sustentabilidade pela qual passamos – sem falar na ampliação do

cometeram um erro. O que se pode pedir ao cogito é somente que nos descubra uma necessidade de fato. SARTRE, J-P. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2005, p. 542.

Conferir o subtópico 3.1.4.2 do capítulo seguinte (no qual retornaremos ao tema da *intersubjetividade monológica* no pensamento husserliano).

³²⁴ Ver a discussão sobre a retomada do tema da "pessoa" pouco mais à frente.

³²⁵ Comenta Mauro Araújo de Sousa:

O espírito não é algo separado do corpo. Juntamente com o corpo, ele forma um centro de forças que se relacionam entre si e com outros centros de forças. (...) O que acontece é que a palavra espírito carrega um valor que veio da avaliação de quem a nomeou. A própria linguagem é exteriorização de quem domina. No que tange ao **espírito ou alma**, uma interpretação ficou enraizada por milênios, que é a significação dual corpo e alma ou espírito. Do ponto de vista racionalista, a razão prefere não perder seu *raciocentrismo*. Do ponto de vista religioso, a alma não deseja perder seu lugar para a efemeridade do corpo. SOUSA, M. A. de. **A alma em Nietzsche**: a concepção de espírito para o filósofo alemão. São Paulo: Leya, 2013, pp. 93-94. Grifos do autor.

Voltaremos ao tema do *corpo* no subtópico 5.1.3 do quinto e último capítulo.

³²⁶ Expressão criada por P. Ricoeur para se referir à postura de "suspeita" de pensadores como K. Marx, F. Nietzsche e S. Freud em relação aos dogmas de então (da modernidade), do Eu Consciente Individual auto-referente e auto-fundamentado. Construído a partir de um dos dogmas maiores (senão o maior) da modernidade (da Razão Onipotente): o *Cogito* cartesiano (e seus corolários). Cf. RICOEUR, P. **De l'interprétation**: essai sur Freud. Paris: Seuil, 1965.

abismo que separa os abastados dos pobres e miseráveis.³²⁷ Sobre a questão da influência do paradigma moderno nas relações sócio-culturais, diz C. Palácio:

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 e 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 é também transformado em objeto.³²⁸

Ou seja, a natureza é dominada, subjugada, espoliada, e com ela o próprio "ser humano", sob a justificativa da necessidade do avanço, do progresso científico e tecnológico, portanto esses seriam os efeitos inevitáveis, o preço a ser pago para que avancemos como civilização.

A metáfora da luz (*esclarecimento*) exprime de maneira mais intensa o princípio inspirador da modernidade: a ambiciosa pretensão da Razão de *absolutamente conhecer, explicar* e, por fim, *dominar*. Pois, segundo esse projeto que está na base do Iluminismo (presente em todas as suas expressões), compreender racionalmente o mundo significa tornar o "ser humano" finalmente livre, senhor e

³²⁷ Cf. BOFF, L. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres**. Op. cit. Sobre essa relação vista numa perspectiva teológica em interface com as ciências naturais, com reverberações na área da ética pessoal, social e ecológica, ver: BOFF, L. **O cuidado necessário**. Petrópolis: Vozes, 2012; BOFF, L. **Saber cuidar**. Op. cit.; BOFF, L. **Ética e ecoespiritualidade**. Op. cit.; BOFF, L. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Op. cit.; COSTA JÚNIOR, J. **O Espírito Criador: teologia e ecologia**. São Paulo: Fonte Editorial, 2011; EUVÉ, F. **Ciência, fé, sabedoria: é preciso falar de convergência?** São Paulo: Loyola, 2009; MOLTSMANN, J. **Ciência e Sabedoria: um diálogo entre ciência natural e teologia**. São Paulo: Loyola, 2007; PETERS, T. & BENNETT, G. **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola; UNESP, 2003; QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. Op. cit., pp. 199-242; SOARES, A. M. L. & PASSOS, J. D. (orgs.). **Teologia e Ciência**. Op. cit.; TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (orgs.). **A teia do conhecimento**. Op. cit.; SEGUNDO, J. L. **Que homem? Que mundo? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995. Como diz J. B. Libânio:

Sem se iludir com os enormes progressos no campo da tecnologia, da pesquisa científica, do desenvolvimento econômico, do progresso material, a pós-modernidade decepcionou-se com os efeitos nefastos da razão. Critica-lhe a colonização da razão comunicativa, convival, a poluição e destruição da natureza, o tipo de urbanização extremamente desumanizante, a monstruosa desigualdade social, a indústria de morte de armas e da droga, a construção de campos de concentração, a confecção e explosão das bombas atômicas sobre o Japão, a hedionda bomba Napalm, etc. Enfim, a ladainha dos crimes da razão moderna é interminável. LIBÂNIO, J. B. **O sagrado na pós-modernidade**. In: CALIMAN, C. (org.). **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio**. Petrópolis: Vozes, 1998, p. 66.

³²⁸ PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. Op. cit., p. 70.

protagonista do próprio amanhã, emancipando-o de qualquer heteronomia, de qualquer dependência (especialmente aquelas de cunho religioso).³²⁹ Na verdade:

Essa "emancipação" é o sonho que perpassa os grandes processos de transformação histórica da época moderna, surgidos a partir do chamado "século da luzes" e da Revolução Francesa, desde a emancipação das classes exploradas e das raças oprimidas aquelas dos povos do assim chamado "Terceiro Mundo" e aquela da mulher na variedade dos contextos culturais e sociais. O sonho de uma emancipação total impele o homem moderno a querer uma realidade totalmente iluminada pelo conceito, em que se possa exprimir sem resíduos o poder da razão.³³⁰

O projeto moderno sofre de um surto *prometeico*, ou seja, o "ser humano" (homem e mulher) se tornaria o conquistador, e, finalmente, senhor da natureza (mas, igualmente, do próprio "ser humano"... do mundo). Este projeto fora anunciado (desde o início) como princípio (fundamental) da programática baconiano-cartesiana na aurora da modernidade. Os sonhos (e pesadelos) da Razão esclarecida (como diz O. Giacoia Junior), fundamentados no programa técnico-científico de caráter emancipatório, ainda encontra forte ressonância nas mais diversas áreas do saber e da política (dando lugar a uma sociedade tecnocrática).³³¹

Essa postura é fruto de uma cegueira endêmica, própria da dinâmica epistemológica da modernidade³³², isto é, sua incapacidade de perceber o

³²⁹ Cf. FORTE, B. **A essência do cristianismo**. Petrópolis: Vozes, 2003, p. 13.

³³⁰ Ibid., p. 13. Os lúcidos cientistas de hoje sabem que suas teorias não lidam diretamente com uma Verdade (como um universal inquestionável, o que redundaria numa forma dogmatismo ingênuo), mas lidam com descrições parciais e provisórias da realidade, portanto sempre limitadas e aproximadas. Construídas sempre a partir de interpretações do fenômeno observado no qual o "sujeito" está implicado diretamente. Sobre essa questão, ver: CAPRA, F. **O ponto de mutação**. Op. cit., p. 45. Para pensadores como E. Morin a *racionalização* - como ele denomina a tendência preponderante na racionalidade moderna - impõe desde fora uma dinâmica minimalista e reducionista ao saber, tendo em vista a complexidade dos processos gnosiológicos e da multifacetada possibilidade de aproximação do real.

Portanto, é crucial a diferenciação que E. Morin faz entre racionalidade (dimensão positiva) e o que ele chama de racionalização (dimensão negativa). Posto que o racionalismo opera sempre numa dinâmica de *racionalização da vida*. E é aqui, por exemplo, que o cientificismo racionalista mergulha num grave impasse, numa radical aporia. Mas, para que a racionalização (e a dominação) da vida não se dê de modo tão banal e nefasto, há que resgatarmos a dimensão de afetividade, e de amor (indispensável): formadora de uma linguagem "marginalizada". Cf. MORIN, E. **Amor, poesia, sabedoria**. Op. cit., pp. 18-19. Voltaremos a esta questão no decorrer da tese.

³³¹ Cf. GIACOIA JUNIOR, O. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida**. In: **Revista Olhar**. Ano 4, nº 7, 2003.

³³² Cf. MORIN, E. **Os sete saberes necessário à educação do futuro**. Op. cit., pp. 19-33.

desenvolvimento de uma "razão infeliz"³³³, arrogante, de pretensão onipotente, pautado num Eu arrogante, marcado pela figura distorcida de um Pai tirano (distanciamento do mundo, dos *outros*): estabelecemos ao longo da modernidade recente uma relação de poder para com o mundo (individualista). Donde emerge a questão existencial do *cuidado*.³³⁴

Na cultura emergente ("pós-moderna") não somente existe a constante denuncia dos descaminhos, as aporias do arrogante racionalismo moderno, mas igualmente nos faz testemunhas dessa (im)postura e seu colapso, a saber: a certeza moderna de se ter as rédeas da História nas mãos (ancorada na Razão), do progresso ascendente, que se baseia numa leitura totalizante e homogênea da história (pois no interior da modernidade-esclarecida elaborou-se uma filosofia da história sem rupturas e descontinuidades radicais, sustentada na consciência histórica: aquela do *Sujeito* forte cartesiano). Mas é exatamente esse castelo que desmorona diante de nossos olhos. Como bem resume M. Foucault:

A história contínua é o correlato indispensável à função fundadora do sujeito: a garantia de que tudo que lhe escapou poderá ser devolvido; a certeza de que o tempo nada dispersará sem reconstituí-lo em uma unidade recomposta; a promessa de que o sujeito poderá, um dia - sob a forma da consciência histórica -, se apropriar, novamente, de todas essas coisas mantidas a distância pela diferença, restaurar seu domínio sobre elas e encontrar o que se pode chamar sua morada. Fazer da análise histórica o discurso do contínuo e fazer da consciência humana o sujeito originário de todo o devir e de toda prática são as duas faces de um mesmo sistema de pensamento. O tempo é aí concebido em termos de totalização, onde as revoluções jamais passam de tomadas de consciência.³³⁵

2.2.5 Crise ética e ecológica

Fala-se muito hoje de uma profunda Revolução Tecnológica, ou ainda, como preferem alguns, de uma Revolução Microeletrônica³³⁶, configurando uma *sociedade da informação* marcada pelas TIC (Tecnologias da Informação e

³³³ Ver o excelente texto sobre a "razão infeliz" no pensamento pascaliano em: PONDÉ, L. F. **Do pensamento no deserto**. Op. cit., pp. 53-67.

³³⁴ Conferir a introdução ao quinto e último capítulo.

³³⁵ FOUCAULT, M. **A arqueologia do saber**. Op. cit., p. 14. Conferir a introdução e o tópico 4.1 do capítulo 4.

³³⁶ Cf. SEVECENKO, N. **A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

Comunicação³³⁷). No entanto, apesar de todo esse avanço, e o que este possui de positivo, a *idolatria* do mercado e da técnica, promotores de injustiças, degradantes do ecossistema, precisam ser vistos sob uma mínima luz: à luz da *ética*.³³⁸ Porque no concreto da vida estas possibilidades de avanço tecnológico

³³⁷ Cf. CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede**. Op. cit. Visando uma boa introdução à questão da chamada Cibercultura, e as posições antagônicas da parte dos chamados "tecnófilos" ou "tecnotópicos" (os "prometeicos") e dos "tecnófobos" (os "fáusticos"), bem como posturas mais "equilibradas": Cf. RÜDIGER, F. **Introdução às Teorias da Cibercultura**. 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2004. Cf. também. CUNHA, P. **Olhares sobre a Cibercultura**. Porto Alegre: Sulina, 2003.

Para um exame apurado sobre as mudanças midiáticas dos últimos anos, fruto da revolução informática, da internet, própria da chamada Era Digital (da Cibercultura): Cf. RÜDIGER, F. **As Teorias da Cibercultura: perspectivas, questões, autores**. Porto Alegre: Sulina, 2011. Cf. também. LÉVI, P. **Cibercultura**. 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010; LÉVI, P. **As Tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática**. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

Pierre Lévi é, entre os atuais filósofos da tecnologia (da chamada Cibercultura), um importante expoente que trata a questão a partir de uma perspectiva "otimista" quanto ao lugar da técnica na cultura, na sociedade atual. Se não como um "prometeico", podemos "classificar" P. Lévi como um pensador que sofre do que Francisco Rüdiger chama de "Síndrome de Cândido" – figura representante de um otimismo mitigado. Cf. RÜDIGER, F. **Confronto com o pensamento da cibercultura: utopia, catastrofismo e teoria crítica na interpretação da cultura tecnológica contemporânea**. In: **Intercom**. Anais do XXIV Congresso Brasileiro dos Pesquisadores em Comunicação. São Paulo, 2003, pp. 3-4. Ainda sobre o tema da Revolução Digital e suas implicação sócio-culturais: Cf. NEGROPONTE, N. **A Vida Digital**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995; SCHAFF, A. **A sociedade informática: as conseqüências sociais na segunda revolução industrial**. 4ª ed. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista; Brasiliense, 1995.

Sobre a chamada Convergência Midiática, isto é, de como se relacionam hoje as "velhas" mídias: jornais, rádio, televisão etc., com as novas mídias: Cf. JENKINS, H. **A Cultura da Convergência: a colisão entre os velhos e novos meios de comunicação**. 2ªed. São Paulo: Aleph, 2009.

Em tom "profético" o filósofo Jean Baudrillard tratou da questão da relação virtualidade/realidade na sociedade ocidental: fenômeno à época ainda em ascendência (início da década de 1980: 1981). Essa nova "realidade" sócio-cultural teria em seu centro uma poderosa indústria midiática e seu poder: de massificação da informação, provocando uma realidade difusa, oblíqua. Neste sentido, para J. Baudrillard os signos "tradicionais" teriam perdido sua capacidade de *representação*, tronando-se signos vazios, construindo tão somente simulações nos quais o "objeto" é agora preterido pela *imagem*, sendo esta uma "cópia" da realidade. Donde emerge o conceito cunhado pelo pensador francês: o "hiper-real". Este tem sido o caminho percorrido em larga escala pela sociedade ocidental desde a perda, por exemplo, de uma certa áurea imagética (de representação do mundo) da *obra de arte* (em sentido tradicional), questão para a qual apontamos acima e será amplamente trabalhada pelo pensador de Rems em *A sociedade do consumo* (citado acima). Cf. BAUDRILLARD, J. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

³³⁸ Não cabe aqui uma discussão propositiva (e ampla) acerca dos significados, postulados, e os desdobramentos sobre a ética na tradição filosófica ocidental (filosofia moral), mas tão somente atentar para a questão da crise ética ligada estreitamente à problemática da cultura científica e técnica legada pela modernidade. Não há neutralidade ética, muitos menos axiológica, na cultura tecnocientífica. Há sempre alguma "ética" por detrás. A relação entre o *saber* (ciência) e o *poder*, relação que visa determinados fins: políticos, ideológicos e, especialmente, econômicos, precisa ser pensada em termos ético-filosóficos. Fugindo da armadilha do utilitarismo pragmático radical presente na *globalização assimétrica* (e sua função opressora e marginalizadora). Só um grupo diminuto usufrui das benesses dessa dinâmica macro-econômica atual. Por isso, é mister relacionar diretamente a questão da crise ecológica à esta nefasta dinâmica sócio-econômica (crise ética). Como diz A. G. Rubio:

De fato, a economia globalizada desenvolve novas tecnologias a serviço do aumento da produtividade, ficando os produtos mais baratos. Novos bens e serviços são apresentados

não redundaram, até aqui, necessariamente, em avanço, pelo menos no que diz respeito ao processo de *humanização*.³³⁹

Mas, ao contrário, esta evolução foi frustrada pela dimensão de autocentramento, de egoísmo, próprio do fechamento em "si mesmo" (ensimesmamento) e, por conseguinte, desenvolveu uma postura de dominação-instrumentalização do outro(a), fruto do mau uso da liberdade: para com Deus, para com *outra* pessoa, ou mesmo para com o Mundo-Terra (incluindo todos os ecossistemas); programa

para consumo. E, assim, realmente esta economia está tornando a vida material cada vez mais fácil. Realmente, o progresso material resultado dos avanços científico-tecnológicos é extraordinário. O progresso admirável desenvolvido nas décadas de 50 e 60 - Época de ouro do séc. XX - continua em ritmo acelerado neste início de século/milênio, apesar das décadas de crise - anos 70 e 80. Notemos bem que esta nova forma de economia e sociedade, pessoas, grupos e atividades consideradas importantes em termos de poder e de riqueza estão ligados e organizados em rede, de maneira global. *Simultaneamente*, se dá um processo que visa excluir ou desconectar dessas redes, pessoas, regiões, países e até continentes que não interessam para o mercado globalizado. Com outras palavras, o preço desta prosperidade, em termos de custo social é elevadíssimo, pois a maioria da população mundial é excluída dela. Percebe-se aqui sem muita dificuldade a falácia da propaganda dos defensores do mercado global: sabemos que o nosso ecossistema não comporta a extensão aos países e regiões não integradas ou integradas apenas de maneira dependente do tipo de consumo desenvolvido nos países de economia avançada. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., p. 49.

Ou seja, a primeira pergunta a ser feita é: *para quê tudo isso?* Donde emerge a questão nevrálgica na perspectiva teológico-cristã (central) da *idolatria*, do amor ao Dinheiro, "pois onde está o vosso tesouro, aí estará também o vosso coração". Lc 12, 34. Cf. ainda. Mc 10, 17-25. Já ensinava Jesus (com radicalidade), *conforme* o Evangelho de Mateus:

Ninguém pode servir a dois senhores
Com efeito ou odiará um e amará o outro
Ou se apegará ao primeiro e desprezará o segundo
Não podeis servir a Deus e ao Dinheiro.
Mt 6, 24.

³³⁹ Já em meados do século passado colocava a pensadora:

...os homens não tardam a adaptar-se às descobertas da ciência e aos efeitos da técnica, mas, ao contrário, estão décadas à sua frente. Neste caso, como em outros, a ciência apenas realizou e afirmou aquilo que os homens haviam antecipado em seus sonhos - sonhos que não eram loucos nem ociosos. A novidade foi apenas que um dos jornais mais respeitáveis dos Estados Unidos levou finalmente à sua primeira página, aquilo que, até então, estivera relegado ao reino da literatura de ficção científica, tão destituída de respeitabilidade (...). A banalidade da declaração não deve obscurecer o fato de quão extraordinária ela é, pois embora os cristãos tenham chamado esta terra de "vale de lágrimas" e os filósofos tenham visto o próprio corpo do homem como a prisão da mente e da alma, ninguém na história da humanidade jamais havia concebido a terra como prisão para o corpo dos homens nem demonstrado tanto desejo de ir, literalmente, daqui à Lua. Devem a emancipação e a secularização da era moderna, que tiveram um início com um afastamento, não necessariamente de Deus, mas de um deus que era o Pai dos homens no céu, terminar com um repúdio ainda mais funesto de uma terra que era Mãe de todos os seres vivos sob firmamento? ARENDT, H. **A condição humana**. Op. cit., p. 10.

característico de uma dinâmica de *subjetividade fechada*, como diz Alfonso Garcia Rubio:

Fechado em si mesmo, o ser humano coisifica e instrumentaliza todo o 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 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.³⁴⁰

Sobretudo a partir de meados do século XX nos tornamos cada vez mais cientes da crise do cientificismo-tecnista, estruturado a partir de seus alicerces, lançados desde os séculos XVI-XVII (sobretudo a partir do programa baconiano³⁴¹), e seu *ethos* (in)consequente. Desvela-se desde então uma profunda crise ética - vide as atuais discussões em torno da bioética (eugenia, aborto, eutanásia, etc.) - e ecológica, de repercussões inauditas, desde as questões suscitadas em termos institucionais: tomemos como exemplos o relatório do *Clube de Roma de 1971-1972*, e *Estocolmo 1972*³⁴².

Como bem observa H. C. de Lima Vaz, na modernidade emerge o "enigma de uma civilização tão prodigiosamente avançada na sua razão técnica e tão dramaticamente indigente na sua razão ética"³⁴³. A ameaça à vida planetária, ao ecossistema, incluindo os milhões de excluídos sócio-economicamente, são alguns dos "frutos podres" colhidos da árvore do conhecimento plantada no solo do Ocidente, sobretudo a partir da modernidade, a saber: mito do Progresso indefinido (desenvolvimentista³⁴⁴) e seu correlato atual, em termos econômicos: o

³⁴⁰ RUBIO, A. G. *Evangelização e maturidade afetiva*. Op. cit., p. 36.

³⁴¹ Cf. ROSSI, P. **Francis Bacon**: da magia à ciência. Londrina: Eduel; Curitiba; Editora da UFPR, 2006. Cf. ainda. PELTONEN, M. (org.). **The Cambridge Companion to Bacon**. Cambridge: Cambridge United Press, 2006.

³⁴² Cf. MEADOWS, D. L.; MEADOWS, D. H.; RANDERS, J.; BEHRENS III, W. **The Limits to Growth**. New York: Universe Books, 1972. Cf. também. BARBIERI, J. C. **Desenvolvimento e Meio Ambiente**: as Estratégias de Mudanças da Agenda 21. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

³⁴³ LIMA VAZ, H. C. de. **Ética e Comunidade**. In: **Síntese Nova Fase**. Belo Horizonte, Vol. 18, nº 52, 1991, p. 11.

³⁴⁴ Como adverte F. Capra:

Com efeito, nesta virada de século, já está mais do que evidente que nossas atividades econômicas estão prejudicando a biosfera e a vida humana de tal modo que, em pouco tempo, os danos poderão tornar-se irreversíveis. Nessa precária situação, é essencial que a humanidade reduza sistematicamente o impacto das suas atividades sobre o meio ambiente

neoliberalismo globalizado.³⁴⁵ Já advertia M. Horkheimer há algumas décadas: "O ser humano, no processo da sua emancipação, compartilha o destino do resto do seu mundo. *A dominação da natureza envolve a dominação do homem*."³⁴⁶

A gênese deste projeto moderno (cientificista-tecnicista) nos remete ao pensamento baconiano-cartesiano. Em seu *Discurso do método*, o "pai" da filosofia moderna, R. Descartes, já anunciava a programática da modernidade, da qual ele é um pais dos fundadores. Diz o pensador de La-Haye:

Mas, assim que adquiri algumas noções gerais sobre a Física e que, começando experimentá-las em diversas dificuldades específicas, notei até onde elas podem conduzir e o quanto diferem dos princípios até agora utilizados, julguei que não as poderia manter ocultas sem pecar gravemente contra a lei que nos obriga a propiciar, na medida do possível, o bem geral de todos os homens. Pois elas me mostraram que é possível chegar a conhecimentos muito úteis à vida, e que, ao invés dessa filosofia especulativa ensinada nas escolas, pode-se encontrar uma filosofia prática, mediante a qual, conhecendo a força e as ações do fogo, da água, do ar, dos astros, dos céus e de todos os outros corpos que nos rodeiam, tão distintamente como conhecemos os diversos ofícios de nossos artesãos, poderíamos empregá-las do mesmo modo em todos os usos para a que são adequadas *e assim nos tornarmos como que senhores e possesores da natureza*.³⁴⁷

natural. CAPRA, F. **As Conexões Ocultas: Ciência para uma Vida Sustentável**. São Paulo: Cultrix, 2002, p. 157.

³⁴⁵ Cf. BOFF, L. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008, pp. 25-58/123-138/174-178; BOFF, L. **Ética e ecoespiritualidade**. Op. cit., pp. 51-121. BOFF, L. **Saber cuidar: ética do humano, compaixão pela terra**. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 18-28.

³⁴⁶ HORKHEIMER, M. **A revolta da natureza**. In: **O Eclipse da Razão**. Op. cit., p. 97. Grifo nosso.

³⁴⁷ DESCARTES, R. **Discurso do método**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011, pp. 103-104. Seguindo o mesmo "espírito" da programática cartesiana, lemos da pena de Francis Bacon a seguinte colocação:

Assim, como probos e fiéis tutores, faremos finalmente entrega aos homens de sua fortuna, uma vez que seu entendimento esteja emancipado e tenha alcançado a maioridade da idade. A isso se seguirá necessariamente a melhoria da situação humana e a ampliação de seu domínio sobre a natureza. Com efeito, por causa do pecado, o homem decaiu de seu estado de inocência e do seu reinado sobre as criaturas. Entretanto, uma e outra coisa podem ser reparadas, em parte, nesta vida: a primeira, mediante a religião e a fé; a segunda, pelas artes e as ciências, pois a maldição não tornou a criatura completamente rebelde até o extremo. Ao contrário: em virtude daquele decreto, segundo o qual "ganharás o pão com o suor da tua frente", por meio de diversos trabalhos (por meio de diversos trabalhos, não por meio de disputas, certamente, ou mediante vãs cerimônias mágicas), ela se vê obrigada a conceder o pão à humanidade; o pão, isto é, os meios de vida. BACON, F. **The New Organon and Related Writings**. New York: Macmillan Publishing Company, 1960, p. 267.

Sobre a programática baconiana centrada na questão do progresso tecnocientífico (da pena do mesmo): Cf. BACON, F. **O progresso do conhecimento**. São Paulo: Editora UNESP, 2007. Acerca dessa postura presente nesses dois arquitetos fontais da cultura científica moderna, comenta o filósofo Oswaldo Giacoia Junior:

Acerca do racionalismo, em sua vertente cientificista/tecnicista, como fenômeno cultural, como visão de mundo - ainda bem vivo no Ocidente -, e sua reverberação no campo da *ética*, diz H. Japiassú:

O que é particular ao Ocidente é esta forma de racionalidade denominada racionalismo, isto é, a crença segundo a qual todo objeto só pode ser pensado e resolvido por um bom uso da Razão. Em outras palavras, o racionalismo tanto pode ser:

- uma *visão de mundo* afirmando o perfeito acordo entre o racional (coerência) e a realidade do universo (excluindo todo irracional, todas as emoções, os sentimentos, as necessidades, as paixões: a subjetividade)
- quanto uma *ética* afirmando que as ações humanas e as sociedades podem e devem ser racionais em seu princípio, em sua conduta e em sua finalidade. Em suma, o racionalismo consiste no fato de se erigir a *Razão* (sob sua variante ocidental de razão científica) em sistema absoluto promovendo um *cientificismo* para o qual "fora da ciência não há salvação" e que a Ciência constitui o único caminho susceptível de conduzir-nos à Verdade.³⁴⁸

No extremo oposto do empirismo inglês – permanecendo, entretanto, no mesmo espírito - o racionalismo cartesiano dá voz à mesma consciência de que já é passado o tempo das vãs disputas da Escola, de que agora se trata de proclamar a virtude emancipatória de uma ciência nova. (...) Tal como se atesta nessa inspiração dos pioneiros da moderna *Aufklärung*, um otimismo triunfalista está na base do credo científico desses pensadores: a razão, com base na ciência e na técnica, que dela decorre, pode enfrentar e resolver com sucesso os mais importantes problemas humanos, de modo a garantir o domínio sobre as forças da natureza, assim como de realizar a justiça nas relações entre os homens. JUNIOR, O. G. **Sonhos e os pesadelos da razão esclarecida**. Op. cit., pp. 9-10.

Em consonância com a visão de O. Giacoia Junior, diz M. Chauí:

A ciência moderna nasce vinculada à idéia de intervir na Natureza, de conhecê-la para apropriar-se dela, para controlá-la e dominá-la. A ciência não é apenas contemplação da verdade, mas é, sobretudo o exercício do poderio humano sobre a Natureza. Numa sociedade em que o capitalismo está surgindo e, para acumular o capital, deve-se ampliar a capacidade do trabalho humano para modificar e explorar a Natureza, a nova ciência será inseparável da técnica. CHAUÍ, M. **Convite à filosofia**. Op. cit., p. 324.

³⁴⁸ JAPIASSU, H. **A crise da razão no ocidente**. Op. cit., p. 3. Grifo nosso. E conclui o epistemólogo brasileiro:

A grande tese do racionalismo (como doutrina filosófica) consiste em afirmar: nada existe que não tenha sua razão de ser, de tal forma que, de direito, nada existe que não seja inteligível. Leibniz a formula assim: "nada jamais acontece sem que haja uma causa determinante, isto é, algo que possa servir para dar razão *a priori* por que isto é existente antes que não existente, e por que isto é assim antes que de qualquer outro modo". (...) Portanto, para evitar uma postura dogmática racionalmente injustificada, o racionalismo prefere apresentar-se como uma *atitude intelectual* consistindo em elucidar razões válidas para se admitir como verdadeiras ou verossimilhantes e se rejeitar como falsas ou absurdas todas as hipóteses podendo ser forjadas *a propósito do que acontece na natureza*. *Ibid.*, idem. Grifo nosso.

O resultado advindo de tamanha pretensão do "homem" moderno (prometeico) acaba por dar à luz uma racionalidade divorciada da *ética*, da *sabedoria*: do *cuidado* para com a vida. Uma crise ética e ecológica inaudita eclode no mundo como herança nefasta dessa unilateralidade: da racionalidade técnico-científica (razão instrumental). Diante dessa crise somos chamados à responsabilidade, interpelados a repensar nossa relação com o mundo. Uma ética individualista, dominadora e utilitarista do outro, do ecossistema, precisa ser questionada desde sua base, dando lugar a *outro ethos*.³⁴⁹ Em termos antropológicos e epistemológicos, o transfundo desta postura é dualista. Como diz A. G. Rubio:

A realidade ficará destarte perigosamente cindida em pura subjetividade e pura objetividade. Divórcio nefasto que ainda hoje perturba seriamente o diálogo entre ciências da natureza e ciências do espírito; entre razão e fé e assim por diante. Divórcio funesto que conduzirá à instrumentalização e manipulação destruidora do mundo da natureza (crise ecológica). Divisão dicotômica da realidade mais radical ainda que o dualismo platônico e neoplatônico, e que reforçará a penetração deste na vida e na reflexão teológica eclesiais.³⁵⁰

Diante de tal posicionamento é de suma importância não só perceber a miope antropologia (dualista) por detrás da epistemologia racionalista - radicalmente otimista, sustentada numa visão de "ser humano" (humanista-racionalista, antropocêntrico), que dá plena fundamentação aos poderes ilimitados da Razão. É a partir desta visão do "ser humano-racional" que se constrói todo o edifício epistemológico da modernidade, sendo a Razão (instrumental/tecnocientífica) a *única via* a partir do qual o real é analisado, decifrado e, finalmente, controlado/manipulado. O *desencantamento do mundo*, como dizia Max Weber, foi o resultado inevitável de tal fenômeno – pelo menos no mundo europeu (e sua virulência³⁵¹).

³⁴⁹ Conferir a discussão elaborada acerca desta temática no quinto e último capítulo.

³⁵⁰ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 101-102. Voltaremos à questão do dualismo antropológico e epistemológico cartesiano no tópico do capítulo 3.

³⁵¹ Nas palavras do próprio Max Weber:

Isto significa: o *desencantamento do mundo*. Ninguém mais precisa lançar mão de meios mágicos para coagir os espíritos ou suplicar-lhes, feito o selvagem, para quem tais forças existiam. Ao contrário, meios técnicos e cálculo se encarregam disso. Isto, antes de mais nada, significa a intelectualização propriamente dita. WEBER, M. **Ciência e política**: duas vocações. 17ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011, p 49.

O problema não é tanto o desencantamento do mundo (*de per se*), mas a virulência instrumentalizadora que por vezes tem acompanhado tal fenômeno (a completa perda de "reverência" e respeito para com o mundo da "natureza", e entre os humanos). Sobre a herança

É em face a esta crise: carecemos de uma reorientação para com a vida, para com o ecossistema, incluindo sempre o *outro* que emerge diante de nós no cotidiano da ex-istência. Pois estamos diante de um impasse: ou teimamos em sustentar o atual paradigma dominador-depredador herdado da modernidade (cartesiana³⁵²) e assinamos definitivamente nossa sentença de morte, ou repensamos nossa relação com o mundo e criamos outro paradigma: da *responsabilidade*³⁵³, do *cuidado*³⁵⁴

cristã protestante legada à modernidade, mais especificamente o fenômeno do capitalismo como "ascese intramundana" (secularizada), como racionalização do mundo: Cf. WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Como diz Verônica Gonçalves sobre o significado da expressão weberiana:

O conceito não é unívoco porque se desdobra em dois tipos: desencantamento do mundo pela religião (*desmagificação*) e pela ciência (*desnaturalização*). O primeiro refere-se ao processo de desmagificação procedida pela via religiosa, iniciado pelos profetas israelitas e finalizado com o protestantismo ascético racionalizado; o segundo, pelo *desenvolvimento da ciência, do cálculo e da tecnologia*, que relegaram a religião ao âmbito do irracional. GONÇALVES, V. **O desencantamento do mundo, a crise ambiental e o pensamento complexo**. In: **Em Tese**. Revista Eletrônica dos Pós-Graduandos em Sociologia Política da UFSC. Vol. 4, nº 1, agosto-2007, p. 3. Grifo nosso.

Ou seja, o *desencantamento do mundo* na infância da modernidade (como desdivinização), fruto do excesso de racionalização, nos deslocou, acabou nos deixando "sem lar", nos jogou num verdadeiro *deserto de sentido*. Experiência que chocava, deixava atônitos, por exemplo, pensadores sensíveis como B. Pascal: somos, desde então, "errantes", pois para este pensador nos tornamos verdadeiros hóspedes do *nonsense*, da contingência radical, na qual sempre estivéramos (só não nos dávamos conta de tal *situação*). Mas, a falta de sabedoria, intrínseca ao racionalismo, só fez ampliar (em larga escala) este sentimento. Por "excesso de sentido", o racionalismo (e o cientificismo), na obsessão de tudo explicar, gera o seu oposto: *niilismo*. Como uma moeda (com seus dois lados). Gerando uma radical experiência de *solidão*: de não-pertença. Experiência aguda, e ainda presente, sobretudo nos modernos centros urbanos. Caminho inevitável, fruto da racionalização da vida. Racionalismo e niilismo caminham de mãos dadas (por mais estranho que isso possa parecer num primeiro momento). Assim, como explicita Antônio Flávio Pierucci:

É isso que a ciência moderna faz em última análise. É nisso que consiste a moderna atitude ou mentalidade científica: ela retira o sentido do mundo, agora transformando em "mecanismo causal", em "cosmos da causalidade natural", ou seja, em algo sem mistérios insondáveis, perfeitamente explicável em cada elo causal mas não no todo, fragmentário, esburacado, "quebradiço e esvaziado de valor". Ela retira o sentido do mundo e não é capaz de substituí-lo por outro. Pensando bem, isto é que é verdadeiramente radical no desencantamento científico do mundo, o desencantamento na acepção mais radical do termo. PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 159.

Mas, (re)criamos a cultura (surge a sociologia, a antropologia, a historiografia, a psicologia etc.), em parte, como manifestação de nossa recusa radical ao possível não-sentido abissal da existência. Inventamos sentido, mesmo que aparentemente (ou "verdadeiramente") não haja. (Re)significamos o mundo diuturnamente visando uma vida mais plena de sentido. Mas agora, sem recorrer ao "velho Deus", como dizia F. Nietzsche. Daí o tão propagado "exílio do Sagrado", sobretudo nas sociedades européias, pelo menos, desde a segunda metade do século XX.

³⁵² LEFF, E. **Saber ambiental**: sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 15.

³⁵³ Cf. JONAS, H. **O princípio responsabilidade**: ensaio de uma ética para civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC-Rio, 2006.

³⁵⁴ Cuidando não somente da Terra-Mundo como organismo vivo, mas do Outro: do Ser, como dizia M. Heidegger (vide o tema do "pastor do Ser"); da Terra-Mundo, de homens e mulheres

(que inclui uma ética ecológica ampla). Mas, para tanto, é mister questionar as origens remotas, inclusive religiosa, da atual crise ecológica.³⁵⁵ Por isso, tendo em vista estas e outras questões, *outro modo* (*outro paradigma*) de encarar a vida está em curso.³⁵⁶

Ora, se a Razão perdeu o caminho do *coração*, da sensibilidade para com a vida (para com os outros), em seus mais diferentes aspectos, portanto não redutíveis à racionalização: perdeu a dinâmica da *compaixão* e do *cuidado*, como princípio ético pertinente a esta realidade de crise (que herdamos da modernidade³⁵⁷), gestando um *individualismo*³⁵⁸ separatista, que hoje pede uma reflexão atenta.³⁵⁹ Ou ainda: a modernidade não soube realizar uma *inflexão ética*, numa dinâmica de *transcendência*³⁶⁰, de abertura à *alteridade*: por isso a (pertinente) proposta da *convivialidade relacional*, que já está em curso na atual dinâmica sócio-cultural não deixa de ser um sadio contraponto (propositivo, na perspectiva da "pós-

concretos que emergem diante de nós. Sobre a *ética do cuidado* (pautada no cuidado do Ser), amplamente trabalhada por L. Boff em seus últimos escritos, ver o quinto e último capítulo.

³⁵⁵ Cf. MOLTMANN, J. & BASTOS, L. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011, pp. 52-56.

³⁵⁶ Conferir o subtópico 5.1.2.1 do quinto e último capítulo.

³⁵⁷ Como diz José Roque Junges, no referido texto citado acima, *Ecologia e criação*:

Os problemas ecológicos questionam os próprios fundamentos da civilização moderna: o individualismo, autonomia, ciência, técnica, industrialização, urbanização, consumismo e conforto. A compreensão do ser humano como referência e medida de todas as coisas está sendo criticada, porque criou um distanciamento e até uma oposição entre o humano e o natural. JUNGES J. R. **Ecologia e criação**. Op. cit., p. 9.

³⁵⁸ Felix Guattari vai além da redução da crise ecológica à mera questão ambiental. Para este pensador precisamos rever nossos conceitos de *indivíduo* e *sujeito* (subjetividade), e os processos recentes de subjetivação (típico da modernidade). E faz questão de destacar o tema da singularidade: que, para F. Guattari, não trabalha com uma visão separatista/exclusivista. Ele diz:

O termo indivíduo deve ser entendido como uma entidade abstrata produzida pela modelização, serialização e fragmentação nas sociedades capitalistas. Já a subjetividade é produzida por agenciamentos de enunciação, sendo fabricada e modelada no registro social: os processos de subjetivação não são centrados em indivíduos ou em grupos, sendo duplamente descentrados. Os processos de subjetivação implicam no funcionamento de máquinas de expressão que são de caráter extraindividual e intrapsíquica, sendo uma função cuja fonte é o modo de organização social, política, econômica, jurídica e cultural. Singularidade, ou processo de singularização, é a criação de novos territórios de vida, cruzamento transversal inesperado de territórios já existentes, ação subversiva do desejo como semiotização inédita da existência social e não como representação ou simbolização. GUATTARI, F. **As três ecologias**. 11ª ed. Campinas: Papirus, 2001, p. 8.

³⁵⁹ Cf. BOFF, L. & MÜLLER, W. (colab.). **Princípio de compaixão e cuidado**: o encontro entre o Ocidente e o Oriente. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009. Cf. o quinto e último capítulo.

³⁶⁰ Cf. BOFF, L. **Tempo de transcendência**, pp. 76-81. No quinto e último capítulo focamos no tema da *transcendência* conforme L. Boff.

modernidade"). Aqui a *espiritualidade* é um fator de peso, como exercício do de abertura ao mundo, de encontro com o Outro(s)³⁶¹.

Numa conjuntura como esta, a fé cristã tem muito a contribuir. Dando sua contribuição para que este *outro* paradigma se estruture e ganhe capilaridade: tendo Deus como Horizonte de transcendência (Outro) - experienciado primordialmente no encontro amoroso com o outro (pessoa concreta), como ensina o Evangelho.³⁶² Começando por assumir uma postura de profunda abertura à alteridade no campo religioso: ecumênica, relacional (*ad intra*), e mesmo de diálogo com as mais diferentes tradições religiosas (*ad extra*). Na realidade, a paz entre as mais diferentes formas de viver a fé cristã, bem como uma relação pautada por uma cultura de paz, do cristianismo com as diversas tradições religiosas não-cristãs, faz da parte do fermento para uma cultura de paz, baseada noutro *modus vivendi* (*ethos*), sobretudo a partir do interior do Ocidente. Como lembra H. Küng:

...configura-se uma nova constelação mundial, pós-colonial, pós-imperialista, pós-moderna, e também um mundo *policêntrico* cada vez mais estreitamente entrelaçado por novas tecnologias de comunicação. Esse mundo *policêntrico* será ao mesmo tempo um mundo *transcultural* e *multirreligioso*. Neste mundo *policêntrico*, *transcultural* e *multirreligioso*, o diálogo ecumênico entre as religiões do mundo terá um peso totalmente novo.³⁶³

Significa que necessitamos urgentemente desenvolver, promover e cultivar uma ética pautada na responsabilidade, no cuidado com o *próximo*³⁶⁴ (especialmente com o mais *pobre*³⁶⁵), e com a Terra-Mundo, a *grande empobrecida*³⁶⁶ pela

³⁶¹ Sobre a *espiritualidade*, como dimensão humana, conferir todo o capítulo 5.

³⁶² Cf. Mt 25, 31-46. Aqui, incluímos a Terra-Mundo como um *outro* a ser cuidado, pois como em Deus, nela "vivemos, nos movemos e existimos" (cf. Atos 17, 28). E como diz L. Boff "ao amar o outro, você ama a Deus, e o amor a Deus e o amor ao próximo são um amor só, um movimento só". BOFF, L. **Tempo de transcendência.**, p. 80.

Ao mergulhar no mais profundo da realidade como nos ensina o Encarnado temos uma porta de abertura à Realidade de Deus. Por isso, quem está sinceramente aberto ao mundo, à *alteridade*, experiencia o Mistério mesmo que não o queria nomear como fazem homens e mulheres de fé. A *experiência de Deus*, aqui, nos desvela como experiência do Mistério que a tudo abarca, transfigurando toda a realidade, fazendo dessa experiência uma *experiência de sentido radical*. Conferir a discussão acerca do *sentido da vida*, sobretudo nos capítulos 3 e 5.

³⁶³ KÜNG, H. **Projeto de ética mundial:** uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 205.

³⁶⁴ Cf. Lc 10, 29-37.

³⁶⁵ Cf. Lc 6, 20. Que, ao lado da Terra, sofre, pois "é a mesma lógica que depreda a Terra e espolia suas riquezas, não gerando solidariedade para com o restante da humanidade e para com as gerações futuras". BOFF, L. **Ecologia:** grito da terra, grito dos pobres. Op. cit., p. 11.

nefasta desmesura do "homem" moderno (como faz questão de destacar a *Carta da Terra*³⁶⁷).³⁶⁸

Como já apontamos acima, a crise ética e ecológica pede uma reflexão que, com sensibilidade, e a partir da ótica cristã, a leve a sério a questão da ecologia, a responsabilidade pelo ecossistema, colocando-os na "pauta do dia", gestando *outra agenda, outra ética*³⁶⁹: de inspiração *jesuânica*, portanto *reinocêntrica*³⁷⁰

³⁶⁶ Pois: "Todos (o pobre humano e a Terra) somos reféns de um paradigma (o paradigma de dominação fundamentado no antropocentrismo) que nos coloca, contra o sentido do universo, sobre as coisas ao invés de estar com elas na grande comunidade cósmica." BOFF, L. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres.**, p. 12.

³⁶⁷ Diz a *Carta*, logo no seu *Preâmbulo*:

Estamos diante de um momento crítico na história da Terra, numa época em que a humanidade deve escolher o seu futuro. À medida que o mundo torna-se cada vez mais interdependente e frágil, o futuro enfrenta, ao mesmo tempo, grandes perigos e grandes promessas. Para seguir adiante, devemos reconhecer que, no meio da uma magnífica diversidade de culturas e formas de vida, somos uma família humana e uma comunidade terrestre com um destino comum. Devemos somar forças para gerar uma sociedade sustentável global baseada no respeito pela natureza, nos direitos humanos universais, na justiça econômica e numa cultura da paz. Para chegar a este propósito, é imperativo que nós, os povos da Terra, declaremos nossa responsabilidade uns para com os outros, com a grande comunidade da vida, e com as futuras gerações. Disponível em: <http://www.mma.gov.br/responsabilidade-socioambiental/agenda-21/carta-da-terra>

³⁶⁸ Neste sentido, é premente "resgatar o mundo material da condição de mero objeto a que foi reduzido". ÁVILA, F. B. de. **Prefácio**. In: SIQUEIRA, J. C. de. **Ética e meio ambiente**. São Paulo: Loyola, 1998, p. 7.

³⁶⁹ Pois toda esta questão da crise ecológica implica, como diz João Alberto Koonzen, "uma inegável questão ética". KONZEN, J. A. **Ecologia e ética**. In: **Missionera**. Nº 25, 2001, p. 41. Deste mesmo autor: Cf. KONZEN, J. A. **Ética teológica fundamental**. São Paulo: Paulinas, 2001.

³⁷⁰ Ou seja, conforme os valores fundamentais do Reino de Deus pregado e encarnado por Jesus de Nazaré, o Cristo de Deus - e que inclui uma relação de *cuidado* para com a Criação. Pois para a fé cristã, em Jesus Cristo, confessado pelas comunidades das origens como Filho de Deus, filho de Maria de Nazaré, se desvela não somente o verdadeiro "Rosto de Deus" (imagem de Deus), mas o "Rosto do *humanum*". Em Jesus Cristo encontramos o "modelo" por excelência de "ser humano", o verdadeiro Adão ("imagem" de Deus). Demasiado humano em tudo, como nós, exceto no pecado. Pois o pecado Exatamente em sua real humanidade, o rabino de Nazaré revelou-se em sua caminhada aberto à Deus (*Abba*), ao outro(a), ao mundo em todas as suas dimensões, vivendo até a morte de cruz o amor-serviço. Quanto mais aberto à Deus (Pai), mais aberto ao outro(a), quanto mais "mergulhado" na realidade do *outro* em compaixão e ternura (amor), mais indo de encontro à Deus.

Esse novo *modus vivendi* fora encarnado por Jesus (como pro-posta de Deus Pai-Abba ao "ser humano" ensimesmado). O Mestre de Nazaré "chamava" esta nova realidade proposta por seu *Abba*, de uma nova maneira de viver, um novo *modus vivendi, relacional*, de Reino de Deus. Relação com o Deus-Ágape, com as outras pessoas (tratados como filhas e filhos do mesmo Pai, portanto como irmãs e irmãos), com a Criação (Jardim para ser *cuidado com amor solícito*), e consigo mesmo (superando a alienação de "si mesmo", isto é, uma auto-imagem distorcida: "tirania do ego", pois o caminho do auto-conhecimento não se dá, como prega a tradição ocidental como *ensimesmamento* (mergulho na solidão do "eu", na pura interioridade imanente), mas como movimento de *descenramento* (transcendência). Ou seja, quanto mais nos "perdemos", mas nos "encontramos". Pois o Caminho de *humanização* é conforme o homem Jesus Cristo. Sobre a centralidade do "Reino de Deus" na pregação e práxis de Jesus de Nazaré, e seu significado teológico profundo: Cf. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador: ensaio de cristologia crítica para o**

(recolocando a salvação-humanização-divinização, em relação, isto é, de modo integral: como reconciliação com Deus, com o próximo, com a Criação e consigo mesmo. Por isso mesmo, para que estas relações fundamentais se desenvolvam: demanda não só outra abordagem teológica, mas implica a tessitura de outra

nosso tempo. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, pp. 26-34/40-56; DUQUOC, C. **Cristologia. Ensaio dogmático I. O homem Jesus**. São Paulo: Loyola, 1977, pp. 64-77; FABRIS, R. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988, pp. 104-118; GNILKA, J. **Jesus de Nazaré: mensagem e história**. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 83-11/132-153; GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003, pp. 80-108; JEREMIAS, J. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1984, pp. 150-198; PAGOLA, J. A. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 109-141; KASPER, W. **Jesús, el Cristo**. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1978, pp. 86-107; RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo: um ensaio de cristologia para os nossos dias**. 15ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012, pp. 36-53; SCHILEBEECKX, E. **Jesus, a história de um vivente**. São Paulo: Paulus, 2008, pp. 133-192; SOBRINO, J. **Jesus, o libertador. Vol. 1: a História de Jesus de Nazaré**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 61-88. Cf. ainda. BINGEMER, M. C. **Jesus Cristo: servo de Deus e messias glorioso**. São Paulo: Paulinas, 2008; SCHNACKENBURG, R. **Cristologia do Novo Testamento**. In: **Mysterium Salutis**. III/2 e III/3. Petrópolis: Vozes, 1973. A figura de Jesus de Nazaré, portanto, permanece a referência central na tentativa de se (re)pensar Deus e o "ser humano", hoje, para além da metafísica abstrata.

Ou seja, que *imagem de Deus* e de "ser humano" emerge com e a partir do "homem" concreto, Jesus de Nazaré? A mensagem/práxis de Jesus de Nazaré acerca do Reino de Deus é central na tentativa de (re)pensar Deus e o "ser humano". A autonomia relativa do "ser humano" – ponto positivo do projeto de emancipação do "ser humano" moderno diante da radical heteronomia do teocentrismo medieval acabou redundando numa busca desenfreada de autonomia absoluta. Uma das consequências: o humanismo-racionalista radical (ateu). Com relação à temática da autonomia, heteronomia, e teonomia, etc., ver a excelente análise e proposta do teólogo galego Andrés Torres Queiruga em *Creio em Deus Pai*. A. T. Queiruga tece uma excelente reflexão sobre a problemática do ateísmo moderno como afirmação da autonomia humana em contrapartida a uma heteronomia, ou melhor, uma *ontonomia* (como prefere denominar A. T. Queiruga) acachapante. Uma postura que obliterou o potencial humano - como aquela representada pelo teocentrismo pré-moderno. Neste sentido, ele destaca o que há de profundo (de positivo) no caminho seguido pela modernidade em busca de autonomia. Para o teólogo galego, nem o teocentrismo (ontonomia heterônoma), nem o humanismo ateu (autonomia radical/absoluta) são respostas saudáveis tendo em vista a atual experiência vital de homens e mulheres hodiernos, daqueles e daquelas cansados da ideologia liberal-burguesa, mas igualmente refratários a qualquer heteronomia de caráter religioso.

Segundo o teólogo galego, é em Jesus Cristo (Deus-homem), portanto na cristologia, que está a "chave" para uma articulação fecunda e sadia entre o divino/humano, que respeite a intuição profunda por detrás tanto do teocentrismo ontônomico quanto do humanismo ateu. Para tanto, A. T. Queiruga propõe o que ele denomina de "cristonomia". Significa que para afirmar Deus não é necessário negar o humano (tentação do teocentrismo heterônomo, ou ontônomico), nem afirmar o humano em detrimento do divino (tentação do humanismo ateu). Em Jesus Cristo, Deus é parceiro e afirmador do humano, de suas potencialidades criativas (portanto, de seu devir), desejando seu crescimento-amadurecimento (autonomia relativa), como filhos e filhas amados incondicionalmente. Cf. especialmente. QUEIRUGA, A. T. **Creio em Deus Pai: o Deus de Jesus Cristo como afirmação plena do humano**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 11-45. Conferir ainda o quinto e último capítulo, quando trataremos da relação cristologia/teologia trinitária (na qual esta questão trabalhada por A. T. Queiruga é uma questão crucial). Partimos destas afirmações aqui expostas, para então, no último capítulo, dar outros passos. Neste sentido, serramos fila com o teólogo galego. Tomamos esta posição de A. T. Queiruga como "ponto pacífico" e "chão" para a nossa caminhada no decorrer desta tese. Ou seja, para nós cristãos, em Jesus Cristo temos a verdadeira revelação de Deus (Rosto, imagem de Deus) e a verdadeira revelação do "humano" (do verdadeiro *Adam* de Deus, homens e mulheres). Em Jesus Cristo, Deus e homem (e mulher) são afirmados simultaneamente, estão em confluência, sem dualismo. Por isso a criação-encarnação *já* é salvação.

antropologia: inspiradas na *pessoa* humano/divina, Jesus Cristo).³⁷¹ Como assevera A. G. Rubio, ao tratar da originalidade da concepção de Deus e do "ser humano" (que se implicam mutuamente) conforme a fé cristã:

Em decorrência da revelação desse Deus, muda a visão do mundo e do ser humano. (...) O ser humano, nesse mundo criado pela liberdade amorosa do Deus pessoal, passa a ser valorizado como pessoa, valor supremo da criação. De fato, é grande mérito da teologia ter desenvolvido a visão do ser humano como *pessoa*. Certamente, o ser humano é um *indivíduo* (indicando, assim, o âmbito do ser-natureza) mas, ao mesmo tempo, é *pessoa* (indicando a *fonte de sentido*). A realidade da liberdade supõe a existência de duas ordens distintas: a ordem do ser-natureza e a ordem do *sentido*, dado pela liberdade, quer dizer, o plano da *pessoa*. O sentido provém sempre da liberdade, e não pode ser reduzido ao plano da natureza. É verdade que o ser humano é também "natureza". (...) A natureza constitui o suporte indispensável da pessoa, mas o prioritário é o nível da pessoa, uma vez que só nele, mediante a liberdade, pode ser decidido o sentido dado à própria vida. (...) Se o decisivo em Deus é o Amor e a Liberdade, devemos concluir que o ser humano, criado à imagem desse Deus, deverá ser valorizado, sobretudo pela capacidade de se decidir com liberdade (de maneira condicionada e finita, mas real). Ou com outras palavras, o ser humano, na perspectiva cristã, é acima de tudo *alguém*, uma pessoa chamada a se decidir na abertura, para acolher o dom de Deus salvador-criador e para viver o amor concreto aos outros seres humanos pessoais e a assumir sua responsabilidade face ao mundo criado pelo amor de Deus. Alguém criado à imagem do Deus criador-salvador, chamado a criar algo novo na história e no cosmo.³⁷²

Antes de passarmos ao tópico seguinte citamos uma letra de música do grupo de rock progressivo, o grupo canadense: *Rush* (que trata de modo emblemático sobre

³⁷¹ Pois como diz A. G. Rubio:

A teologia é discurso acerca de Deus e, simultaneamente, é discurso sobre o ser humano. A *teo-logia* é também *antropo-logia*. Mas a teologia - antropologia teológica - trata do ser humano à luz da revelação bíblico-cristã, lida e interpretada na Igreja. Dessa revelação, emerge uma visão do ser humano extremamente rica e capaz de cativar. Uma visão em que o caráter pessoal do ser humano ocupa um lugar fundamental, constituindo o alicerce de todas as outras dimensões e aspectos do humano. Como é sabido, a visão do ser humano enquanto pessoa vai se desenvolvendo, na revelação bíblico-cristã, em conexão com a auto-revelação de um Deus com características pessoais. Um Deus que tanto no seu agir salvífico, tema central no Antigo e no Novo Testamento - quanto na ação criadora divina, é apresentado na sua relação dialógica com o ser humano. É uma relação que implica, por parte do ser humano, a *decisão e a resposta* face ao dom da salvação e da criação. O valor e o sentido da resposta humana aparecem, claramente, em Jesus Cristo. Nele, confessado pela Igreja como cabeça da Nova Humanidade e como modelo do que significa *ser humano* conforme o projeto do Deus salvador-criador, encontra-se a realização concreta, histórica da existência humana, vivida na abertura-diálogo e na resposta ao dom de Deus. Na criação e na salvação, mediante Jesus Cristo, está a origem do conceito de pessoa desenvolvido pela Igreja. A. G. Rubio. **Novos rumos da antropologia cristã**. In: A. G. Rubio. (org.). **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 261.

³⁷² A. G. Rubio. **Novos rumos da antropologia cristã**. In: A. G. Rubio. (org.). **O humano integrado**. Op. cit., pp. 264-265.

a crise ecológica na esteira do cientificismo, não a partir de uma "crítica" filosófica, mas desde o ponto de vista da arte). Ou seja, a "crítica" (de cunho sapiencial) provém não mais exclusivamente das "disciplinas" clássicas (como a filosofia, a sociologia, a antropologia, mas da arte). Esta denuncia, portanto, dos descaminhos da Razão, não é privilégio somente do pensamento filosófico formal. Como diz a letra (na qual destacamos o refrão):

...A quantum leap forward
 In time and in space
 The universe learned to expand
 The mess and the magic
 Triumphant and tragic
 A mechanized world, out of hand

Computerized clinic
 For superior cynics
 Who dance to a synthetic band
 In their own image
 Their world is fashioned
 No wonder they don't understand
 Wheels within wheels
 In a spiral array
 A pattern so grand
 And complex
 Time after time
 We lose sight of the way
 Our causes can't see
 Their effects

*Science, like Nature
 Must also be tamed
 With a view towards its preservation
 Given the same
 State of integrity
 It will surely serve us well*

Art as expression
 Not as market campaigns
 Will still capture our imaginations
 Given the same
 State of integrity
 It will surely help us along

The most endangered species
 The honest man
 Will still survive annihilation
 Forming a world
 State of integrity
 Sensitive, open, and strong

Wave after wave
 Will flow with the tide
 And bury the world as it does
 Tide after tide
 Will flow and recede
 Leaving life to go on
 As it was...³⁷³

Terminamos esse tópico com o comentário de Renato Somberg Pfeffer (estudioso da vida e obra de Abraham Heschel). Num artigo sobre a proposta de uma reflexão sobre a educação embasada no pensamento do rabino austro-americano, R. S. Pfeffer pondera acerca da nefasta relação do *Sujeito soberano* (cartesiano-kantiano) e sua relação com o mundo. Ele diz:

Na relação do homem com o mundo, existem três caminhos a serem trilhados: explorar, desfrutar e aceitar com temor. Em outras palavras, a relação do homem com o mundo pode se dar no campo do poder, da beleza ou da grandeza. A modernidade privilegia o primeiro desses caminhos. A natureza é vista sob o prisma da utilidade, e o *tecnosapiens* manipula o mundo para atender às suas necessidades. Não basta hoje ao homem entender como os gregos faziam ou respeitar como defendiam os hebreus, ele quer manipular sem pensar nas consequências. O homem moderno estuda para alcançar o poder e obter o sucesso. Seu objetivo é buscar o máximo de comodidade com o mínimo de esforço. Valor e utilidade andam lado a lado no mundo moderno. Nesse contexto, o interesse pela beleza e pela grandiosidade é deixado em segundo plano, e o homem é rebaixado de pessoa à coisa.

E conclui:

Se o mundo é um instrumento, o próprio homem transforma-se em instrumento. A instrumentação do mundo, afirma Heschel, conduz à desintegração do homem. Essa visão de mundo conduziu a humanidade à crença de que a ciência poderia resolver os problemas do mundo. A arrogância humana fez com que a consciência da grandeza e do sublime desaparecesse na modernidade. Isso se manifesta de forma patente na maneira como os pais, ao educarem seus filhos, equiparam conhecimento a sucesso. As novas gerações não são educadas para perceber o sublime, apenas para que elas explorem o aspecto de poder na realidade e, quando

³⁷³ LEE, G; LIFESON, A; PEART, N. (RUSH). **Natural Science**. In: **Permanent Waves**. Faixa 9. Poligram, 1980. Grifo nosso. Esta música foi composta (lançada) um ano após a publicação de *A condição pós-moderna* de J-F. Lyotard e cerca de um ano antes de *Simulacros e Simulação* de J. Baudrillard e *Gaia: um novo olhar sobre a vida na terra* de James Lovelock, ou seja, na esteira do novo caldo cultural contemporâneo, do deflagrar da crise ecológica, onde o tema da tecnologia e sua relação com a natureza é discutida como um dos temas prementes. Segundo o site oficial do fã clube brasileiro do grupo canadense:

Em um dado momento, *Natural Science* ressalta o fato de que a humanidade nunca conseguirá domesticar a natureza, não importa o quão cientificamente avançados nos tornemos. Dessa forma, temos aqui uma possível referencia especialmente no verso "Science, like nature, must also be tamed" (A ciência, tal qual a natureza, também deve ser domada). <http://rushfaclubebr.blogspot.com.br/2006/01/natural-science.html>.

muito, apreciem a beleza. Calcular, medir e pesar se tornam mais importantes que a percepção da grandeza interior da alma humana. O aspecto sublime da natureza é deixado de lado.³⁷⁴

2.3 A crise da teologia racionalista moderna

Diante de *outro* horizonte histórico-cultural ("pós-moderno"), no qual vivenciamos a fé cristã, a teologia racionalista moderna é questionada desde sua base (racionalista), ou seja, desde seus fundamentos teóricos, tendo em vista seu reducionismo antropológico e epistemológico - como é o caso do historicismo na área da pesquisa teológica voltada para a interpretação dos Textos Sagrados³⁷⁵.

³⁷⁴ PFEFFER, R. S. **Reflexões sobre a educação contemporânea**: a contribuição de Abraham Heschel a partir de suas raízes judaicas. In: **Conjectura**. Vol. 16, nº 3, 2011, pp. 72-73.

³⁷⁵ Nesta nota (em parte) seguimos de perto algumas intuições de Alessandro Rocha, especialmente no que diz respeito à teoria literária e sua relação com a hermenêutica filosófica: Cf. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 298-343. Não é nosso intuito, nem cabe no escopo de nossa pesquisa, tecer uma análise pormenorizada do *status quaestionis* da exegese (hermenêutica) moderna, muito menos da teologia dogmática. Nosso intuito é apontar as questões centrais da assimilação do racionalismo moderno na teologia. Queremos deixar claro que não negamos a contribuição da moderna exegese de caráter crítico e sua reverberação no campo da teologia dogmática (até que ponto). No entanto, houve inegáveis mudanças no campo da exegese (especialmente a histórico-crítica como desdobramento da postura positivista já presente na exegese histórico-filológica e sua negação da exegese alegórica, simbólica, na aurora da modernidade).

Hoje, a exegese histórico-crítica está mais distanciada do radical criticismo historicista de outrora, é verdade. Com o passar do tempo, isto é, com a emergência da filosofia hermenêutica (e suas diversas matizes), do estruturalismo, bem como das novas teorias literárias, a face obtusa da postura racionalista presente naquela teoria hermenêutica deu seus primeiros sinais de esgotamento. Portanto, o que questionamos é sua validade (pertinência) não mundo atual da teologia, tendo em vista seu reducionismo epistemológico e prático. A postura fragmentadora, disjuntiva e simplificadora da razão analítica (crítica), própria da exegese moderna, é colocada em cheque pelas novas hermenêuticas filosóficas, pós-crítica, pós-historicista, pós-positivista, isto é, pós-racionalista.

O *objetivismo* ingênuo da ciência histórica é questionado desde a sua raiz, como mera "projeção", bem como a sustentação do "juízo crítico" praticado pelo *Sujeito soberano* na dinâmica da interpretação (dualismo sujeito-objeto). A *polissemia* textual é (re)afirmada. A metodologia interdisciplinar hodierna muito tem contribuído para essa mudança. Novas leituras emergem sem a sede por um objetivismo epistemológico. Como diz J. S. Croatto:

De fato, toda leitura é produção de um discurso e, portanto, de um sentido a partir do texto. (...) Por isso acontecem, por um lado, no nível propriamente interpretativo, leitura que se fazem a partir de diversas disciplinas. Um mesmo texto pode ter uma leitura fenomenológica, histórica, sociológica, psicológica, literária, teológica e outras mais. Cada uma das leituras do mesmo relato é uma produção de um discurso a partir desse texto. Isso é possível porque o discurso coloca em jogo uma pluralidade de códigos que cada leitura seleciona e organiza. CROATTO, J. S. **Hermenêutica bíblica**. São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984, pp. 23-24.

Portanto, a discussão em torno da tradicional relação autor/texto/leitor é repensada. Nem o objetivismo (positivista) do sentido do texto a partir da verdade do autor fixada num passado (*intentio auctoris*), nem a soberania (subjetivista) do leitor (*intentio lectoris*) a partir do presente, mas a centralidade da dialogal da relação texto/leitor. Texto lido a partir de diferentes perspectivas, sob diversas lentes (ópticas), todas igualmente legítimas, construídas a partir de uma "fusão de

horizontes". Essa "fusão de horizontes" se dá tendo em vista o passado "presente" numa determinada tradição, vivida numa determinada comunidade vital (eis o elemento *intersubjetivo* e *traditivo*), e o presente do leitor(a). Essa perspectiva *respeita* a tradição (sem, contudo, absolutizá-la), diferentemente da postura moderna, mas sempre recebida/vivida de modo *ativo* onde o contexto, bem como o universo simbólico do leitor e das comunidades que recebem o texto, tem centralidade.

Um diálogo se estabelece entre o mundo do texto e o mundo do leitor (dos leitores). Essa é uma das contribuições da hermenêutica filosófica na esteira da ontologia-existencial (hermenêutica) heideggeriana repensada por um de seus maiores discípulos: Hans-Georg Gadamer. Em sua principal obra, *Verdade e Método*, Gadamer trata do tema da relação (dialogal) denominada por ele de "fusão de horizontes". Para o filósofo alemão "o horizonte do presente não se forma à margem do passado. Nem mesmo existe um horizonte do presente por si mesmo (...) compreender é sempre o processo de fusão desses horizontes". GADAMER, H-G. **Verdade e Método**. Op. cit., p. 457. Comentando a importância da hermenêutica filosófica gadameriana, e sua possibilidade frente ao positivismo revelacional, bem como a questão ingênua da neutralidade axiomática (questão do preconceito dos racionalista contra o pré-conceito, de que falamos *in passim* na introdução geral), tocando no "núcleo duro" da questão: o fascínio moderno-racionalista pelo método (um metodismo), com raízes em R. Descartes. Ou seja, sem o rigor do método racional-analítico (racionalista) nunca chegaremos à Verdade. Diz A. Rocha toca no "nervo" da questão ao comentar a obra de H-G. Gadamer e sua rica contribuição à hermenêutica:

A Hermenêutica filosófica de H-G. Gadamer completa a teoria ontológico-existencial da compreensão que surgiu como reação ao racionalismo moderno e seu historicismo facilmente encontrado tanto na ortodoxia/fundamentalismo (com seu método histórico-gramatical e sua compreensão de inspiração verbal) quanto na teologia liberal (com seu método histórico-crítico). H-G. Gadamer parte criticamente de F. Scheleiermacher, W. Dilthey e M. Heidegger para afirmar que o ser só pode elucidar-se existencialmente quando compreende. Isto só pode se dar a partir da existência do pré(conceito). ROCHA, A. **Experiência e discernimento**., p. 335.

Pois:

Toda compreensão parte de uma pré-compreensão - um pré-conceito - que na verdade não é mais do que compreensão de si mesmo enquanto ser-no-mundo. Neste sentido H-G. Gadamer desenvolve toda uma crítica ao racionalismo e sua dependência do método que pode criar uma condição neutralidade do sujeito frente ao objeto para o qual este se dirige. (...) O problema colocado por H-G. Gadamer diz respeito ao desprezo do racionalismo moderno à tradição. Afirmar o pré de todo o conceito e julgamento significa localizar ambos na dimensão da história, ou seja, de de-limitá-los. Conceito e julgamento (instâncias onde habita a verdade, ou ao menos os discursos acerca dela) não são ações imediatas protagonizadas por sujeitos racionais não afetados pela história e pela cultura. *Ibid.*, pp. 335-336.

Nessa dinâmica hermenêutica escapa-se do reducionismo das hermenêuticas racionalistas (tradicional e moderna) e seu objetivismo, bem como de um possível subjetivismo próprio da relação leitor/texto. Como diz o próprio Gadamer, "faz parte da verdadeira compreensão o recuperar os conceitos de um passado histórico de maneira que contenham, ao mesmo tempo, o nosso próprio conceber". *Ibid.*, p. 551. Há, portanto, uma *doação mútua* de sentido. Sem a arbitrariedade do leitor, ou seja, dar o sentido que quiser a expensas do texto. Realizando assim, uma forçada "eixegese", que violenta o texto, impondo ao mesmo um sentido "impossível" de ser afirmado a partir deste (e, como se diz comumente entre os estudantes de teologia, fazer do texto meramente um pretexto, ou seja, instrumentalizá-lo visando construir um discurso subjetivista). Ou seja, um discurso de autoridade, que é, em última análise, oriundo *somente e tão somente* daquele ou daquela que detém o poder da palavra. Salvar a *polissemia* do texto, só é possível a partir de uma dinâmica de *autêntico encontro* (dialógico), na qual a *alteridade* do texto é afirmada em relação ao leitor. Como diz A. Rocha

Aqui, o tema da compreensão, tão caro à hermenêutica filosófica moderna, ganha sua maior amplitude: compreender é tarefa que só se realiza no encontro dos horizontes do passado

Na realidade, a teologia elaborada no interior do pensamento moderno está em crise. A crise da teologia moderna leva ao aparecimento, no início do século XX, da chamada *teologia da crise*, como resposta aos questionamentos existenciais do pós-guerra (Primeira Grande Guerra). A crise da modernidade (e suas categorias de pensamento, que sustentava a teologia moderna, e seu racionalismo epistemológico) leva, inevitavelmente, à crise de um modo específico de fazer teologia.

O teólogo de Zurique, Emil Brunner, no imediato pós-guerra, já fazia sérias ressalvas ao modo racionalista de proceder da teologia herdada do século XIX. Ou seja, o teólogo suíço deixa transparecer (revela) a crise, já instaurada, lá e então:

(do atrás do texto) com o presente (com o diante do texto). A relação autor-texto abre-se ao protagonismo de homens e mulheres que aqui e agora identificam suas histórias com aquelas fixadas em certas textualidades. O dístico leitor-texto é o espaço mesmo da afirmação do sentido. Não há, portanto, um sentido dado sempre habitando um não lugar, mas, antes, a única possibilidade de afirmá-lo no chão concreto onde homens e mulheres pisam e constroem suas histórias. Nesse processo que H-G. Gadamer chama de fusão de horizontes, ocorre o intercâmbio de significados possibilitando a compreensão. ROCHA, A. **Experiência e discernimento.**, p. 338.

Na teologia hodierna um dos autores que melhor desenvolve a teologia *como hermenêutica* é o belga Claude Geffré (entre outros). Cf. GEFFRÉ, C. **Crer e interpretar**. Op. cit. Cf. também. GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989. Sobre a relação autor/texto/leitor: Cf. ECO, U. **Interpretação e superinterpretação**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 27-104; ECO, U. **Os limites da interpretação**. 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004, pp. 2-20. Com relação à polissemia (e a polifonia) em diferentes perspectivas: Cf. BAKHTIN, M. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981; BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003, pp. 327-397; RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica**. São Paulo: Loyola, 2006.

Com relação ao reducionismo do criticismo-historicista vale ressaltar o que diz o texto *A interpretação da bíblia na Igreja*: "A atividade da exegese é chamada a ser repensada levando-se em consideração a hermenêutica filosófica contemporânea, que colocou em evidência a implicação da subjetividade no conhecimento histórico." PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na Igreja**. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, p. 87. E ainda:

A hermenêutica contemporânea é uma reação sábia ao positivismo histórico e à tentação de aplicar ao estudo da Bíblia os critérios de objetividade das ciências naturais. De um lado os acontecimentos narrados na Bíblia são acontecimentos interpretados. De outro lado, toda exegese dos relatos desses acontecimentos implica necessariamente a subjetividade do exegeta. *Ibid.*, p. 91.

Ou como diz A. Rocha:

As novas teorias em literatura somaram-se ao já consagrado desenvolvimento da hermenêutica filosófica. Estas, já vinham desde o século XIX chamando a atenção para o processo de compreensão, que para este pensamento realizava-se sempre na cooperação daquele e daquela que habitam mundos concretos. Somados, tais elementos intelectuais ofereceram e, ainda oferecem à teologia uma nova *episteme* a partir da qual ela pode se reinventar-se. ROCHA, A. **Experiência e discernimento.**, p. 2.

A teologia moderna, como todo pensamento moderno, é controlada por uma fé não crítica na razão. Por razão eu quero dizer não meramente o intelecto em si, mas todas as faculdades do homem como tal. O homem que tem essa fé não crítica na razão aceitará como válido apenas o que ele é capaz de verificar. O homem é a medida de todas as coisas. (...) O homem racional assume um universo fechado, um *ininterrupto continuum* da verdade, um círculo de verdades que são objeto tanto da ciência matemática como da inquirição teológica. Deste modo o homem faz de si mesmo o juiz de toda a verdade; e, ao fazê-lo, ele mostra não ser crítico. Pois o raciocínio inteiramente crítico mostraria que este continuum do conhecimento não é apenas imperfectível, mas também impossível. (...) Não a verdadeira ciência, mas o monismo da razão, se opõe à fé na revelação cristã, nem o resultados atuais da pesquisa científica, mas o axioma dos racionalistas que todo conhecimento é obtido através do processo de raciocínio humano, rejeita a possibilidade da revelação cristã.³⁷⁶

Mais à frente E. Brunner denuncia o mesmo substrato (a raiz comum) da teologia racionalista, presente tanto no liberalismo quanto no fundamentalismo americano nascente – fundamentalismo, infelizmente, redivivo nos dias atuais. Ele diz:

Nossa crítica ao fundamentalismo, ou ortodoxia, é de outro tipo. (...) A ortodoxia erra em sua insistência na rigidez e finalidade de sua forma, a qual, por causa de sua falta de discernimento crítico, supõe ser essencial a sua existência. O espírito e atitude da ortodoxia aparece no conceito central da teologia, aquele da revelação. Não pode ser negado com sucesso o fato de que a Igreja Cristã permanece ou cai com a sua confissão: Deus manifesto na carne; o próprio Deus, não mera ideia de Deus. Mas *a ortodoxia nunca tomou seriamente o fato da encarnação. A revelação de Deus nunca pode ser uma verdadeira revelação sem ser, ao mesmo tempo, um disfarce, uma κενωσις*, "Deus encarnado" significa que o Mediador, quando apareceu na história, foi verdadeiro homem. O Filho de Deus *incógnito* caminhou entre os homens.³⁷⁷

Na verdade, este modelo de teologia sofre um abalo em seus alicerces, pois o *fundamento* histórico-cultural (modernidade) e seu referencial intelectual fundamental, na qual a teologia estivera sustentada há séculos - pelo menos em âmbito protestante, já que em âmbito católico o diálogo com a modernidade se deu tardiamente -, entra em colapso: conseqüentemente, sua elaboração teórica entra em brumosa crise. Emerge um profundo desconforto então, um desencanto em relação ao racionalismo (também) em sua forma teológica. Como ressalta Carlos Palácio:

³⁷⁶ BRUNNER, E. **Teologia da crise**. São Paulo: Novo Século, 2000, pp. 35-36. Para uma visão em resumo sobre este importante movimento teológico do século passado, do qual fazia parte E. Brunner (pelo menos até a década de 1930 quando rompe com K. Barth), ver: GIBELINI, R. **Breve história da teologia do século XX**. Aparecida: Editora Santuário, 2010, pp. 31-42.

³⁷⁷ BRUNNER, E. **Teologia da crise**. Op. cit., pp. 37-38. Grifo nosso. Mais à frente ele finaliza dizendo: "O modernismo e o fundamentalismo são nascidos da mesma mãe, isto é, do medo da base do pensamento crítico." Ibid., p. 40.

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.³⁷⁸

Mas como na ciência, na qual o *modelo estabelecido* luta por se manter a todo custo, refratário a todo tipo de proposta de renovação, com a teologia não é diferente. O paradigma vigente, sustentado por uma forte tendência conservadora, tende a reagir, sobretudo na tentativa de manutenção do discurso. Os proponentes de *outra perspectiva*, ou abordagem, são desencorajados, ou mesmo colocados como "perturbadores da paz", como diz Hans Küng³⁷⁹. Lembra o teólogo de Sursee - na esteira das reflexões kuhnianas -, que:

A ciência normal se interessa em confirmar, por todos os meios, seu modelo hermenêutico ou paradigma. (...) De fato a ciência normal não se interessa pela falsação ou ameaça do paradigma, e sim em resolver os enigmas ainda pendentes. Por isso, tenta confirmar o próprio modelo. (...) Não só na teologia, mas também nas ciências, os descobridores de novidades, que ameaçam o modelo estabelecido, podem ser moralmente desacreditados como "perturbadores da paz", ou simplesmente reduzidos ao silêncio.³⁸⁰

Não podemos esquecer que o *ethos* da teologia moderna européia (vide o protestantismo cultural/liberal), de raiz liberal-burguesa, ajudou a disseminar célere o que se acreditava ser os "caracteres cristãos": o individualismo da sociedade liberal (capitalista).³⁸¹ Individualismo (solipsista) que é fruto da

³⁷⁸ PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. Op. cit., p. 68.

³⁷⁹ Cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho**. Op. cit., p. 166.

³⁸⁰ Ibid., p. 166. Gerando, ironicamente, um profundo dogmatismo. Um racionalismo dogmático, míope. Ou como diz E. Morin (que vale igualmente para a teologia):

Na ciência há um predomínio cada vez maior dos métodos de verificação empírica e lógica. As luzes da Razão parecem refluir os mitos e trevas para as profundezas da mente. E, no entanto, pó outro lado, erro, ignorância, e cegueira progridem ao mesmo tempo que os nossos conhecimentos. MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Op. cit., p. 9.

³⁸¹ Vide o clássico: WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. Op. cit. Numa perspectiva teológica: Cf. MARDONES, J. M. **Matar a nuestros dioses: un Dios para un creyente adulto**. Madrid: PPC, 2007, pp. 131-135; QUEIRUGA, A. T. **Creio em Deus Pai**. Op. cit., pp. 46-60. A teologia chamada de "liberal" em parte é fruto desse encontro entre o protestantismo e a cultura liberal-burguesa do século XIX. Como explicita R. Gibellini: "A teologia liberal (liberale Theologie) nasce do encontro liberalismo – como autoconsciência a burguesia européia do século XIX – com a teologia protestante." GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 19.

assimilação por parte da teologia do *modus operandi* do pensamento moderno pautado no *Sujeito cognoscente soberano*. Sendo assim, uma teologia de corte racionalista padece de uma doença incurável, instalada em seu núcleo rígido: sua *epistemologia racionalista*.³⁸²

Em sua caminhada histórica, em busca de legitimação nos meios intelectualizados, da *intelligentsia* (especialmente nos meios universitários), a teologia européia (amplamente influenciada pela mentalidade da *Aufklärung*), buscou construir uma (positiva) mediação cultural, em franco diálogo com a modernidade. No entanto, a antiga teologia, já suficientemente científica desde a Alta Escolástica, passa, aos poucos (sobretudo desde a virada cartesiana), a assimilar (acriticamente, ou seja, sem a devida ponderação sapiencial) a *razão crítica* (analítica), completada por I. Kant (juízo crítico/analítico e sintético).³⁸³

Ou seja, a teologia quis tornar-se ciência crítica (positiva), e de certo modo conseguiu, ou pelo menos pensou ter conseguido. A partir de então, a teologia passou a desfrutar do *status* de ciência positiva (como ciência histórica), com seu instrumental racionalista, crítico (analítico) e historicista (e seu obsessivo

³⁸² Ao adentrar no espaço das Universidades, na Idade Média, como "carro chefe", o caráter científico da teologia ganha relevo e contornos inauditos. A teologia, então, no horizonte teocêntrico do mundo medievo, coroa a ciência universitária como a "rainha das ciências". Mas a mudança mais drástica não se deu tanto no seu "espaço físico", mas no seu registro epistemológico. Como faz questão de ressaltar C. Palácio:

O destino desse gesto, contudo, só podia ser desvendado em sua evolução posterior: com os derroteros pelos quais enveredou a "razão moderna" nos séculos XVII e XVIII e com o que parece ser o esgotamento da moderna "razão técnica ou instrumental" em nossos dias. O problema que deve enfrentar a teologia hoje é menos o de seu lugar físico, que o de sua configuração por um determinado tipo de "razão". PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo.**, p. 122.

Ou seja, a teologia precisa se repensar, diante do horizonte cultural "pós-moderno", com suas demandas específicas. *Outro* conceito de racionalidade precisa ser assumido na dinâmica da teologia hodierna. Para tanto, é premente o diálogo da fé cristã (e sua racionalidade intrínseca, a teologia) com a cultura "pós-moderna", pós-metafísica, pós-racionalista, tecendo assim, outra mediação cultural-linguística. Nossa proposta é que a *razão sensível* é um "tipo de razão" (concepção de racionalidade) pertinente à dinâmica teológica num horizonte pós-metafísico/pós-racionalista ("pós-moderna"). E isto é permanente diálogo com outras matrizes de pensamento oriundas desta condição histórico-cultural/intelectual específica, incluindo novas perspectivas acerca do "humano", sobretudo no que diz respeito à uma visão mais ampla, rica e profícua da racionalidade, questão (sempre) fundamental para teologia. Uma boa introdução à esta problemática encontra-se no capítulo oito do livro *Teologia e novos paradigmas*, destacando a necessidade das mediações antropológicas. Cf. HIGUET, E. **Teologia e novos antropologias**. In: DOS ANJOS, M. F. **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo: Loyola; SOTER, 1996, pp. 135-138.

³⁸³ Cf. HÄGGLUND, B. **História da Teologia**. 7ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003, p. 324.

diacronismo). Mas, no fundo, esta não seria uma forma de reduzir a teologia a mais uma *ciência da religião*?³⁸⁴

Esta seria uma teologia radicalmente *antropocêntrica*³⁸⁵, marcada por um universalismo simétrico, portanto sem referência às experiências de fé singulares (com suas racionalidades intrínsecas).³⁸⁶ Como diz C. Palácio: "A partir do século XVII a teologia será designada como 'dogmática' precisamente para caracterizar seu método: 'positivo' do ponto de vista histórico e 'escolástico' do ponto de vista especulativo."³⁸⁷

³⁸⁴ Daí a importância, antes de afirmar o que a teologia "é", dizer o que ela *não é*. Como diz Luiz Carlos Susin:

Antes de tudo, convém aclarar que a teologia não fica bem-vestida, nem de rainha e nem de gata borralheira entre as ciências: a "redução das ciências à teologia" (Boaventura) foi plausível numa sociedade confessionalmente homogênea e teocêntrica. A "redução da teologia às ciências" foi plausível numa sociedade predominantemente iluminista e positivista. A primeira redução está desconstruída por séculos de crítica e de triunfo do saber científico como experimentação, verificação, pragmatismo. A segunda tem uma história mais recente e ainda incandesce: as ciências humanas e a filosofia contemporânea não pouparam cruza cirúrgica na "rainha-mãe", para que deixasse de assombrar a autonomia do saber. Desde o século XIX, a(s) ciência(s) da religião destacam-se progressivamente da teologia e se afirmam como saber científico autônomo, construindo-se com o arranjo epistemológico conseguido das diversas abordagens: a sociologia, a psicologia, a antropologia, e não por último a filosofia – sempre "da religião". Portanto, aclarar a epistemologia própria da teologia significa confrontar-se com essa parente mais próxima no âmbito das ciências, deixando aqui de lado outras questões do paradigma epistemológico das ciências modernas. Será importante observar, no entanto, que, ao lado da teologia, também a filosofia, a literatura e as artes têm problemas em comum, diante das ciências modernas, para serem reconhecidas e fazerem valer o seu direito de expressões da verdade. SUSIN, L. C. **O estatuto epistemológico da teologia como ciência da fé e sua responsabilidade pública no âmbito das ciências da sociedade pluralista**. In: Rev. Trim. Vol. 36, nº 136, 2006, p. 556.

³⁸⁵ Conferir o capítulo 5, sobretudo o subtópico 5.1.2.1.

³⁸⁶ As "teologias de escola", de matriz escolástica, neo-escolástica ou mesmo a da manualística moderna estão sob o signo da uniformidade universalizante (totalizante). É o que estas teologias têm em comum. Como resultado perde-se a rica possibilidade de tematizar a fé a partir de outros marcos referenciais hermenêuticos (de sentido), originários de outras experiências da mesma fé, vivida em contextos e culturas radicalmente diferentes, enriquecendo a racionalidade da fé. Como diz C. Palácio:

O preço de uma teologia "uniforme e universal" só podia ser o sacrifício do concreto, do particular. Ou seja, a abstração de tempos e lugares. E o resultado, a redução unidimensional da fé a seu aspecto doutrinal. E como consequência o empobrecimento não só da teologia mas da própria experiência cristã. PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo.**, p. 121.

³⁸⁷ *Ibid.*, p. 124. Conferir a introdução ao quinto e último capítulo.

A postura racionalista da teologia moderna está ligada a duas grandes matrizes de pensamento presentes no chamado idealismo alemão: o kantismo e o hegelianismo (herdeiras legítimas do *Cogito* cartesiano). Duas vertentes que influenciaram amplamente a dinâmica teológica moderna, desde o século das Luzes (séc. XVIII) em sua postura criticista/historicista,³⁸⁸ até o ápice do pensamento esclarecido: com a filosofia especulativa (idealista) de G. W. F. Hegel (séc. XIX).

Como apontamos no início deste tópico, duas correntes filosóficas adentram e influenciam amplamente o mundo da teologia e só seriam abaladas com o surgimento da *teologia da crise*, especialmente a partir da publicação do *Römerbrief* em 1919 por Karl Barth (imediatamente após o fim da guerra).³⁸⁹ Mas a postura racionalista estivera presente igualmente - com motivações diferentes, é verdade - na chamada ortodoxia protestante, a partir do séc. XVII, denominada também de escolasticismo protestante. Numa tentativa de fundamentar (sistematizar) as "verdades reformadas", retorna-se ao instrumental filosófico aristotélico que havia sido peremptoriamente negado pela primeira fase da Reforma do século XVI (como, por exemplo, em Martinho Lutero).³⁹⁰

³⁸⁸ Esta é a postura desde o movimento da chamada "Old Quest" (primeira busca pelo Jesus Histórico), desde Hermann Samuel Reimarus (1694-1768), influenciado pela filosofia racionalista de Christian Wolff (1679-1754). No século XIX o historicismo é uma marca primordial da chamada "teologia liberal", vide o grande historiador do cristianismo Adolf Von Harnack (1851-1930) lança entre 1886-1889 seu *Manual de história do dogma* e no último ano do século XIX lança sua obra mais influente (conhecida): *A essência do cristianismo* (1900); na esteira do teólogo neokantiano de Göttingen Albertch Ritschl (1822-1889).

Na verdade, a "teologia liberal" constitui-se num movimento amplo e plural com posturas bem diversas quanto ao uso (lugar) da razão. Contudo, em linhas gerais, duas vertentes maiores podem ser traçadas: os herdeiros da escola configurada desde A. Ritschl e aquela herdada desde F. Schleiermacher. A primeira de tendência historicista desde a "primeira busca" iniciada em meados do século XVIII. Cf. ZUURMOND, R. **Procurais o Jesus histórico?** São Paulo: Loyola, 1998, pp. 17-27. Cf. também. GONZALES, J. L. **Uma história do pensamento cristão: da reforma protestante ao século XX.** São Paulo: Cultura Cristã, 2004, pp. 344-351; 368-370; 380-388; MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna: de Schleiermacher à Bultmann.** São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 23-39; MCGRATH, A. **Teologia Histórica: uma introdução à história do pensamento cristão.** São Paulo: Cultura Cristã, 2007, pp. 45-57; TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX.** 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999, pp. 134-154; 221-237; TILLICH, P. **História do pensamento cristão.**, pp. 262-265.

³⁸⁹ Cf. GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** Op. cit., pp. 13-22. Cf. também. BARTH, K. **Carta aos Romanos.** 5ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

³⁹⁰ Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance.** Op. cit., pp. 176-181; LEITH, J. **A tradição reformada: uma maneira de ser comunidade cristã.** São Paulo: Pendão Real, 1996, pp. 172-173; GONZÁLES, J. L. **Uma história ilustrada do cristianismo: a era dos dogmas e das dúvidas.** Vol. 8. São Paulo: Vida Nova, 2001, pp. 18-19; MCGRATH, A. **Teologia Histórica.** Op. cit., pp. 188-189; TILLICH, P. **História do pensamento cristão.** Op.cit., pp. 274-275. Com relação à rejeição de Martinho Lutero ao aristotelismo (ao modo escolástico de fazer teologia): Cf. PANNENBERG,

A partir de então, até o surgimento do fundamentalismo nos Estados Unidos no início do século XX (1910-1915), como resposta ao *liberalismo*, a Razão é convocada para defender as verdades da fé que pela força da mesma seriam *provadas e salvaguardadas* (dos céticos, *ad extra*, bem como dos liberais, dos heterodoxos, ou quiçá dos hereges, *ad intra*). Esta era uma motivação eminentemente apologética, articulada a partir de uma perspectiva negativa (defensivista), que para se afirmar precisa antes destruir a identidade religiosa do outro (e mesmo aquela não religiosa), para então construir a própria identidade, tudo isso a partir do uso da Razão.³⁹¹

Ou seja, tanto a posição assumida pelo liberalismo (sobretudo no que tange a sua postura historicista/criticista) quanto aquela do fundamentalismo, sofrem, igualmente, do mesmo problema: a postura racionalista (de cunho positivista). Uma exceção, no caso da teologia liberal, foi Friedrich Ernst Daniel Schleiermacher (1768-1834), considerado o pai da hermenêutica moderna. Herdeiro direto do pietismo, o teólogo e filósofo da Universidade de Halle foi um dos mais influentes teólogos do século XIX.

F. E. D. Schleiermacher procurou unir a viva experiência religiosa ao rigorismo científico, suscitando outra dinâmica interpretativa da fé.³⁹² A Universidade de Halle tornou-se, desde então, o quartel general do *pietismo* em termos teológicos. F. E. D. Schleiermacher desenvolve uma teologia do "sentimento de dependência absoluta" (influenciado pelo Romantismo), no qual a experiência tem primazia em relação à Razão.³⁹³

Mas a teologia moderna, na tentativa de dialogar com a modernidade (o que é positivo), de inculturar-se, grosso modo, submeteu-se aos cânones do

W. **Filosofia e teologia**. Op. cit., p. 189. Do próprio Martinho Lutero: Cf. LUTERO, M. **Obras selecionadas**. Vol. 1. Os primórdios – Escritos de 1517-1519. 2ª ed. São Leopoldo, Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004, pp. 39-40.

³⁹¹ Cf. BOFF, L. **Fundamentalismo**. Op. cit., pp. 13-16.

³⁹² Cf. MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna**., p. 41.

³⁹³ Sobre os caracteres fundamentais da teologia de F. E. D. Schleiermacher (inclusive seu romantismo e pietismo), em clara descontinuidade em relação à postura racionalista (um racionalismo mitigado, é verdade) da teologia moderna (especialmente a do protestantismo cultural oitocentista), de matriz kantiana e hegeliana: Cf. MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna**., pp. 41-109; Cf. especialmente. SCHLEIERMACHER, F. D. **Sobre a religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

racionalismo e seus corolários, o positivismo cientificista, o historicismo, o criticismo, etc., em busca de afirmação frente ao novo paradigma, então hegemônico. A subjetividade, conforme esta foi (e é) concebida na modernidade, foi absorvida pela teologia na tentativa de manter sua inteligibilidade e pertinência histórica. Diálogo inevitável e necessário, diga-se de passagem.

No entanto, é mister destacar (e esta é a questão nevrálgica) que a Razão sempre deu as cartas no mundo da teologia desde sua gênese e isso não pode passar despercebido, mas, acima de tudo, deixar de questioná-la. Mas nunca, como na modernidade, esse *logocentrismo* foi tão marcante (com sua especificidade). A teologia de então (moderna) fora (re)construída a partir do *Sujeito cognoscente soberano*.³⁹⁴

O individualismo epistemológico (solipsista) configura a maneira de se fazer teologia desde então. Entretanto, hoje, como proposta pertinente, diante do horizonte cultural emergente ("pós-moderna"), "outro" modo de pensar pede passagem (pós-metafísico, pós-cientificista). Confeccionando *outra* tessitura e dinâmica teológica. Pede espaço *outros loci theologici*, concedendo um espaço privilegiado à experiência de fé, dando lugar especial à *mística*³⁹⁵ e, portanto, ao *coração*³⁹⁶. A espiritualidade passa a ser encarada como "lugar privilegiado" para

³⁹⁴ Cf. COPEGUI, J. A. R. **Experiência de Deus e catequese narrativa**. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 96-103.

³⁹⁵ Na percepção de H. C de Lima Vaz, já que é impossível abafar por inteiro a dinâmica de abertura/orientação para o Outro, na modernidade-cartesiana a mística (a dimensão de transcendência) é convertida de adjetivo em *substantivo* e, por conseguinte, em objeto de análise das ciências humanas, cooptada pela práxis política (e seu uso intencionalmente ideológico). Ele diz:

Assistimos, na verdade, nos tempos modernos, a dois imensos processos de captação dessa energia: a sua inclusão no campo das ciências humanas e a inversão de sua orientação original pela práxis política. Num e noutro caso a experiência mística, despojada do seu sentido primeiro, é reduzida apenas a *objeto* da razão antropocêntrica. No primeiro caso, a razão analítica a reduz aos componentes culturais, sociológicos ou psicológicos que condicionam sua manifestação, mas não permitem o acesso à sua essência. No segundo caso, a razão instrumental utiliza-a como arma do projeto titânico de fazer da práxis política, de modo paradigmático nos totalitarismos, o núcleo primeiro de inteligibilidade do ser humano e do seu mundo e a fonte primeira de todas as fontes do seu agir. LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 79.

Voltaremos ao tema da *mística* (a partir de diferentes perspectivas) nos capítulos 4 e 5.

³⁹⁶ Sobre o conceito de *coração* (*coeur*) na acepção pascaliana: ver o subtópico 4.3.1 do capítulo 4.

se falar do Mistério que a tudo transpassa³⁹⁷ (centro irradiador de sentido para o discurso teológico). Lembrando que a teologia é uma reflexão sempre feita *a posteriori*, como *ato segundo*³⁹⁸.

Essa *outra* dinâmica teológica, portanto, carece de ser elaborada numa perspectiva relacional (intersubjetiva).³⁹⁹ Acordados tanto do sono dogmático do objetivismo (do *realismo*) como da tentação do subjetivismo (do *idealismo*). Daí a necessidade de *outra* racionalidade (sensível) que dê conta, pelo menos, de acompanhar as fulgurantes nuances da vida, a complexidade do real, as imbricadas relações inter-humanas que se dão no chão de nossa precária condição, postos sob o peso da contingência de nossa ex-sistência.

Sentimo-nos interpelados a compreendê-la (a vida, o mundo que nos circunda e perpassa), co-existindo na "mundanidade do mundo", "situados" (nosso ser-no-mundo). Do comum-pertencer de homem (e mulher) e (vir-a)Ser, como simultaneamente presente/ausente, como apropriação/expropriação (como *evento*, *acontecimento*, mas não como *algo*)⁴⁰⁰. Que se desvela por meio de um pensar meditativo, po(i)ético⁴⁰¹.

³⁹⁷ Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**. Op. cit., p. 62ss. Cf. também. BOFF, L. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 23-29. Cf. também. BINGEMER, M. C. **O mistério e o mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013 (conferir especialmente o capítulo 3).

³⁹⁸ Cf. BOFF, C. **Teologia e prática**: teologia do político e suas mediações. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993; BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus Trindade**. pp. 14-22; GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação**: perspectivas. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 68-69.

³⁹⁹ Cf. BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus Trindade**: a vida no coração do mundo. Op. cit., pp. 27-28. Conferir o capítulo 4.

⁴⁰⁰ Como *Ereignis*. Como explicita G. Vattimo, intérprete de M. Heidegger:

Com efeito, a totalidade hermenêutica que o Ser-aí é não se identifica com nenhuma estrutura a priori de tipo kantiano. O mundo com que o Ser-aí já sempre está familiarizado não é uma tela transcendental, um esquema categorial; o mundo é já sempre dado ao Ser-aí numa *Geworfenheit*, "projetidade", histórico-cultural profundamente ligada à sua mortalidade. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., p. 113.

Com relação à complexa inflexão acerca da verdade do Ser como *Ereignis* (tema central do último M. Heidegger); e seu velamento/desvelamento a partir da *viravolta*, da "inversão" (*Kehre*, que se dá a partir do texto *Introdução à Metafísica*) - em que o pensador da Floresta Negra retoma temas como *legein* e *alétheia* - e sua relação com a "idade da técnica" (sua "armação", *Ge-stel*, próprio de imposição da subjetividade moderna), simultaneamente fim e começo de uma "outra era", de um "outro pensar" (culminância do *niilismo*): Cf. GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**: introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013, pp. 92-98; VATTIMO, G. **Introdução à Heidegger**. Op. cit., p. 129. Da pena do próprio M. Heidegger:

Repensar a *gnosologia teológica* hoje (como um pensamento pautado noutra concepção de racionalidade), não significa (re)cair numa busca desenfreada por um lugar ao sol no meio das ciências, muito menos descambar nalgum tipo de preciosismo (e de vanguardismo) – típico do pensamento moderno. Mas repensar a racionalidade da teologia, viciada há séculos no racionalismo (logocêntrico), permanece uma necessidade vital, tendo em vista a inteligibilidade da fé diante da pluralidade intrínseca às experiências de fé (como testemunha as comunidades das origens), bem como diante do fenômeno da atual cultura pluralista (e suas racionalidades possíveis).

Por isso, a importância de dialogar com novos interlocutores, pois estes nos interpelam, como cristãos, a interpretar a Revelação diante deste *outro* horizonte cultural. O que implica uma disposição de *ouvir* atentamente (reverentemente) outras possíveis questões até então negligenciadas, ou mesmo não percebidas pela teologia. Implica, igualmente, rever posturas e interpretações tidas como definitivas, como certas, portanto não carentes, pelo menos, de uma (re)leitura

O homem é manifestamente um ente. Como tal faz parte da totalidade do ser como a pedra, a árvore e a águia. Pertencer significa aqui ainda: estar inserido no ser. Mas o elemento distintivo do homem consiste no fato de que ele, enquanto ser pensante, aberto ao ser, está posto em face dele, permanece relacionado com o ser e assim lhe corresponde. O homem é propriamente esta relação de correspondência, e é somente isto. ‘Somente’ não significa limitação, mas uma plenitude. No homem impera um pertencer ao ser; este pertencer escuta ao ser, porque a ele está entregue como propriedade. E o ser? Pensemos o ser como em seu sentido primordial como apresentar. O ser se apresenta ao homem, nem acidentalmente nem por exceção. Ser somente é e permanece enquanto aborda o homem pelo apelo. Pois somente o homem, aberto para o ser, propicia-lhe o advento enquanto apresentar. Tal apresentar necessita de um aberto de uma clareira e permanece assim, por esta necessidade, entregue ao ser humano, como propriedade. Isto não significa absolutamente que o ser é primeira e unicamente posto pelo homem. Pelo contrário, torna-se claro. HEIDEGGER, M. **Identidade e Diferença**. In: **In: Conferências e escritos filosóficos**. (Os Pensadores). São Paulo: Editora Nova Cultural, 2000, p. 177.

Mais à frente ele retoma essa relação no âmbito do *Ereignis* (que Ernildo Stein traduz como acontecimento-apropriação). Ele diz:

Parece que agora corremos o risco de orientarmos acontecimento-apropriação com demasiada despreocupação nosso pensamento para algum vago universal distante, enquanto com aquilo que quer designar a palavra acontecimento-apropriação somente dirige seu imediato apelo para nós o mais próximo daquele próximo em que já estamos repousando. Pois o que poderia ser mais próximo de nós que aquilo que nos aproxima daquilo a que pertencemos, aquilo em que somos dóceis participantes, o acontecimento-apropriação? O acontecimento-apropriação é o âmbito dinâmico em que o homem e o ser atingem unidos sua essência, conquistam seu caráter historial, enquanto perdem aquelas determinações que lhes emprestou a metafísica. *Ibid.*, p. 181.

⁴⁰¹ Retomaremos esta questão especialmente na introdução (e no decorrer) do capítulo 3.

(outra leitura da revelação, dos temas da fé). Mas, para tanto, é preciso discernir "tempos e épocas". Pois hoje, experienciamos, interpretamos e comunicamos o Evangelho noutra *horizonte de sentido*. Como diz Christoph Theobald:

Ler "os sinais do tempo" é, pois, antes de tudo descobrir no outro uma capacidade de escuta, o que se mostra altamente problemático quando se percebem que nem todos ouvem e vêem a mesma coisa e que era necessário aprender a respeitar o outro na *sua alteridade*, seja qual for a sua condição social, cultural ou religiosa. (...) Mas aparece também a obrigação de *tornar* o Evangelho *audível* precisamente segundo os muitos pontos de vista dos interlocutores sempre novos, cuja capacidade de escuta não cessa de refluir sobre a interpretação da mensagem: a Boa-nova não existe jamais em si mesma. Não se torna real senão ao ser interpretada, aqui e agora, em união efetiva com aqueles e aquelas que a ouvem ou poderiam ouvi-la.⁴⁰²

Ora, assumir esta postura de humildade (não impositiva, mas atenta e acolhedora) na dinâmica de pensar e viver a fé (teologia) gera um (consequente) enriquecimento não só da dinâmica teológica, mas da própria vivência da fé cristã nesse outro horizonte (da "pós-modernidade") - sob influxo do Espírito do Pai e do Filho, em busca de discernimento nas diversas comunidades de fé. Neste sentido, a teologia como *hermenêutica e sabedoria da fé (hermenêutica fidei/sapientia fidei)* é (re)afirmada.

Entretanto, para que tal percepção possa ser aprofundada, carecemos dar *outro* rumo ao fenômeno (centenário), dos centros e dos "lugares" tradicionais nos quais, e a partir dos quais a teologia é elaborada, sobretudo desde sua afirmação

⁴⁰² THEOBALD, C. **Transmitir um Evangelho de liberdade**. São Paulo; Loyola, 2009, p. 127. Do mesmo autor conferir também o excelente texto onde o mesmo pensa a teologia em termos estéticos – de uma nova estética teológica, como já apontava Hans Urs Von Baltasar -, estilísticos, não de modo "aleatório", mas como *experiência de sentido* em nível existencial, em profundo diálogo com a "pós-modernidade": Cf. THEOBALD, C. **Le Christianisme comme style**. Une manière de faire de la théologie em post-modernité. Vol 1. Paris: Cerf, 2007, pp. 138-177. Como diz Johan Konings:

A tarefa primeira do teólogo-hermeneuta é perceber bem a experiência própria, com suas ambigüidades e falhas, ter consciência de seus próprios preconceitos, numa palavra, a atitude crítica (no sentido epistemológico). O teólogo não deve se tornar um tirano intelectual; deve respeitar a alteridade. A leitura crítica do texto, deve juntar a autocrítica. (...) Interpretação crítica que procura a reapropriação, passando pelo crivo da suspeita. Desenvolve-se numa dupla pluralidade, a dos contextos e a dos resultados da interpretação. Tal pluralidade faz parte das origens do cristianismo, pois, desde a primeira Igreja, apresenta-se uma diversidade dos testemunhos. (...) Esse caráter comunitário e prático é revelação do Espírito. Mas o Espírito não pode servir para escaparmos da vida dos mortais comuns para nos instalar numa superioridade espiritualista... Exige contínua auto-avaliação, que implica a submissão aos critérios de toda hermenêutica. É a condição humana de nossa fé em Jesus Cristo, no qual se manifesta Deus. KONINKS, J. **Hermenêutica da tradição cristã no limar do século XXI**. Op. cit., pp. 10-11.

como ciência sagrada ("lugares físicos", mas, acima de tudo, *epistemológicos*). O primeiro e mais tradicional: a *comunidade de fé* (ainda essencial à feitura da teologia cristã). E o segundo, em termos históricos e epistemológicos: a *Universidade* (também essencial à tessitura da teologia).

Dois espaços, cada qual com sua especificidade e importância. Mas hoje, em plena cultura "pós-moderna" (e seu *poli-centrismo*), e sua reivindicação de um (positivo) pluralismo epistemológico e cultural, os lugares teológicos precisam ser repensados. Por isso, carecemos na teologia de uma ampliação de seus espaços ("físicos" e *epistemológicos*) - outros "lugares teológicos de sentido". Uma teologia *exclusivamente eclesiocêntrica*, feita tão somente para os mesmos, tende a uma postura isolacionista, intimista e "guetificante" (não-dialógica).⁴⁰³

Mas há *outra* teologia possível, ou melhor, outros modos de conceber e fazer teologia, igualmente válidos e legítimos. Mas, a teologia ainda permanece circunscrita à *intelligentsia* acadêmica e sua insuficiência, isto é, falamos de uma teologia *profissional*: uma teologia "academicocêntrica", feita tão somente para (retro)alimentar uma pequena elite intelectual e, assim, afirmar seu lugar junto às demais ciências humanas - perigo/tentação: *tende* a uma postura arrogante, intelectualista, descompromissada com as nuances da vida concreta (igualmente não-dialógica). Neste sentido, na academia, *por vezes*, prevalece uma postura racionalista no modo de conceber e fazer teologia.⁴⁰⁴

Mas existe outros espaços, outros lugares de sentido, tão importantes quanto os outros dois anteriores: o cotidiano mais prosaico. As ruas da cidade, a cultura

⁴⁰³ A teologia feita nos interior da Igreja pendula, historicamente, de a uma racionalidade simbólico-sacramental, tecida a partir de uma linguagem privilegiadamente simbólico-metafórica e, portanto, mais "transversal" (e/ou tecida desde a base e por isso, também, mais apegada à tradição profética, na esteira da Sagrada Escritura), à uma racionalidade mais vertical, que justifique seu *status quo*, seu *modus operandi*, ou seja, uma teologia mais *clerical-sacerdotal* (daqueles que detém o monopólio da racionalidade teológica). Dado a ambiguidade com a qual lidamos com a *sacramentalidade do mundo* (relação sim-bólico/dia-bólico). Cf. BOFF, L. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Op. cit., pp. 75-78. Igrejas que, por vezes, dependendo do contexto, fomentam uma postura anti-intelectual, que beira a um fideísmo alienante (insistindo numa percepção mágica do sacramento), ou a uma teologia reacionária de caráter conservador (reafirmada em tom racionalista). Configurando uma teologia à serviço do integrismo. Fenômeno de grande envergadura hoje nas Igrejas (católicas e evangélicas).

⁴⁰⁴ Cf. PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo.**, pp. 126-129/134-137.

popular, o mundo das tribos urbanas, a vida e obra dos profetas e poetas populares - habitantes de outros mundos -, dos que se encontram propositadamente (pois não querem), ou por exclusão (tentaram, mas foram e são "convidados" a se retirar), das Instituições tradicionalmente ligadas ao mundo da teologia.

São aqueles que não encontram espaço para seu modo de ser "excêntrico" (por isso, encontram-se deslocados, desencaixados, talvez porque sentem-se discriminados), ou simplesmente porque fazem parte de grupos historicamente discriminados. Não conseguem aderir facilmente a determinado *modus operandi/vivendi*, sobretudo na questão da moral (de caráter heterônoma), excludente, presente em determinadas estruturas eclesiais.⁴⁰⁵

Ou ainda. Existem aqueles e aquelas que não querem (*a priori*), nenhum contato com as Igrejas (sobretudo as cristãs), porque simplesmente consideram (por meio de um *pathos* agudo) as Igrejas verdadeiros túmulos do Mistério (porque se arrogam verdadeiras detentoras do Mistério... teriam seu monopólio) - experiência parecida com a do "filósofo do martelo".⁴⁰⁶ Túmulo no qual a vida é enterrada

⁴⁰⁵ Como coloca J. Comblin:

...onde está o equivalente da Lei hoje em dia? Onde haveria uma Lei imposta a povos pagãos, povos novos, como condição indispensável para entrar na Igreja? Esta Lei existe: o direito canônico da Igreja latina imposto a povos que nada têm de latino, nem na sua história, nem na sua cultura. Impondo esta Lei como condição indispensável e único meio de adesão à Igreja, os cristãos estreitam as portas e tornam o acesso ao Evangelho muito difícil. Na América Latina, temos dois casos: os índios e os negros. Até hoje os índios não podem entrar na Igreja com a sua cultura e a sua história. Foi-lhes imposto um cristianismo dos vencedores e dos dominadores. A aceitação do cristianismo pelos índios ainda não se fez com profundidade até hoje, porque não existe uma Igreja índia, a não ser em alguns fragmentos isolados e objeto de muita desconfiança. Da mesma maneira, não existe um cristianismo africanizado. Os escravos e os seus descendentes receberam um cristianismo ocidental, o dos senhores e exploradores. Acharam refúgio nos seus cultos africanos que tiveram que esconder sob disfarces cristãos. Até hoje os descendentes dos negros são, na sua imensa maioria, animistas de coração e cristãos por conveniência como modo de adaptação à cultura dos dominadores. Na Igreja latino-americana os negros não ocupam lugar nenhum. Todas as suas tentativas litúrgicas foram vetadas, e todo o animismo condenado em nome do dogma cristão. Ora, a exclusão dos índios e dos negros a nível de Igreja reforça ou até certo ponto gera a exclusão da sociedade global. COMBLIN J. **Teologia da Reconciliação**. Ideologia ou Reforço da libertação? Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 82-83.

⁴⁰⁶ Daí a necessidade, sempre atual, de um olhar humildade (kenótico) das Igrejas (*mea culpa*) e, por conseguinte, da teologia. Nas palavras de Dietrich Bonhöffer:

Da liberdade em relação a si mesmo, da "existência em favor dos outros" até a morte é que provém a onipotência, a onisciência, a onipresença. A fé é a participação neste ser de Jesus. (Encarnação, cruz, ressurreição). Nossa relação com Deus não é uma relação "religiosa"

com toda a sua força disruptiva e criativa - onde a Lei vale mais que a vida -, oprimindo, acachapando, obstaculizando, despotencializando *a força criativa do caos*. Mas prevalece a Lei, prevalece a *Ordem*... Custe o que custar.⁴⁰⁷

Estes se encontram fora dos muros eclesiásticos. Na verdade, a(s) Igreja(s) é o último lugar no qual desejam estar. Não por ateísmo. Pelo contrário, entre estes, não raro, é possível encontrarmos verdadeiros místicos.. Não místicos *sem Deus*... Simplesmente porque Deus não é monopólio das Igrejas, das Religiões, mas Mistério que a tudo (todos e todas) transpassa. Muitos destes místicos nem *agnósticos* são (em termos filosóficos)... Mas possuem uma vivência intensa do Mistério.⁴⁰⁸ E, com Gilberto Gil, eles/elas dizem também:

com o ser mais elevado, mais poderoso, melhor que se possa imaginar – isto não é transcendência genuína – mas nossa relação com Deus é uma nova vida na "existência para os outros", na participação no ser de Jesus. O transcendente não são as tarefas infinitas, inatingíveis, mas é o respectivo próximo que está ao alcance. Deus em figura humana! Não como nas religiões orientais, em figuras de animais, como o monstruoso, caótico, distante, terrível; mas tampouco nas figuras conceptuais do absoluto, metafísico, infinito, etc.; tampouco na figura grega do homem-Deus, do "ser humano em si", mas do "ser humano para outros"! Por isso o crucificado. BONHÖFFER, D. **Resistência e submissão**. Op. cit., p. 510.

Cf. também. ADOLFS, R. **Igreja, túmulo de Deus?** Op. cit.

⁴⁰⁷ Daí a possibilidade das Igrejas cederem ao *desejo de segurança*, como diz J. Comblin. E ao longo da história da Igreja tem sido assim, por vezes. Como diz o teólogo:

O desejo de segurança levou-os a sacrificar a liberdade das comunidades para buscar refúgio na uniformidade e na organização. Em lugar dum povo de Deus feito de inúmeras comunidades livres e ligadas somente pela caridade, creram que a fidelidade devia ser assegurada pelo controle, pela homogeneidade, pela subordinação a estruturas rígidas. A concepção do povo de Deus como comunidade de comunidades desapareceu ou ficou muito vaga. Prevaleceu a idéia de uma Igreja centralizada, organizada e dominada por normas fixas, numerosas, que lhes deixam pouca possibilidade de vida espontânea. Com essas condições, os dons espirituais sofreram muitos danos. A ordem prevaleceu e o Espírito teve menos liberdade para se exprimir através das comunidades cristãs. COMBLIN, J. **A liberdade cristã**. Petrópolis: Vozes, 1977, p. 78.

⁴⁰⁸ Como faz questão de sublinhar R. Panikkar a mística não é *privilégio de uns poucos*, muito menos fruto de especialização alguma, mas faz parte do "humano" (dimensão antropológica) que acompanha a vida da pessoa (dinâmica existencial). Cf. PANIKKAR, R. **L'esperienza della vita: la mística**. Milano: Jaca Book, 2005, p. 16. Posto que o "ser humano" permanece por toda a vida animado pelo Mistério (e sua dinâmica de *desvelamento*); a partir de uma *experiência integral da realidade* (do Real). Cf. *Ibid.*, p. 175. Ou como diz Josef Sudbrack:

Como substantivação, a mística e também os místicos, segundo pesquisas de Michel de Certeau, só apareceram no século XVII e XVIII. O empenho das pessoas no caminho para Deus foi sistematizado no ascetismo. Para a experiência da *cognitio experimentalis de Deo* (cognição da experiência de Deus) passou-se a usar, numa correspondente univocidade instrutiva, o substantivo "mística". Nisso se mostra um impulso de mentalidade no trato com a experiência dos sentidos. Uma postura básica racionalista em relação a ela fez da definição qualitativa do adjetivo, que vale para muitas coisas (profundidade mística, caminho místico, experiência mística, palavra mística), uma especialidade para um campo

Até que nem tanto esotérico assim
 Se eu sou algo incompreensível
 Meu Deus é mais...
*Mistério sempre há de pintar por aí.*⁴⁰⁹

Ou como diz Faustino Teixeira ao tratar da relação mística/mistério:

Quando se vai ao fundo, o "perfume difuso" do Mistério se derrama, e o faz queimando todos os "nomes e formas". Na profundidade se consegue captar a dinâmica própria do coração, que é movimento, oscilação e pulsação permanente. A cada segundo o coração capta as formas diversificadas e imprevisíveis do mistério do Real. Assim também ocorre quando os fiéis das distintas tradições religiosas buscam adentrar na experiência religiosa, mediante o aprofundamento de sua própria religião. Na medida em que aprofundam o seu empenho, se dão conta de que o mistério que habita a experiência não pode limitar-se à sua própria religião.⁴¹⁰

À Religião alguma, na verdade. Pois muitos desses homens e mulheres testemunham experienciar uma relação intensa com o Mistério, mas que não ousam nomear... No entanto, se vêem cercados, transpassados pelo *Inefável*. Alguns até crêem em Deus de *coração*, e buscam articular essa crença conforme algum conteúdo (formal) de cunho religioso. Este modo de ver plural, de experienciar o Mistério, deveria chamar cada vez mais a atenção da teologia (não somente das chamadas *ciências da religião*).

Existe também aqueles/aquelas que exercem sua fé, não de modo personalista, mas em grupos informais, de convívio, ligados mais pelo *afeto* do que pela

limitado, ao lado de outras especialidades. (...) Na terminologia de hoje podemos dizer: o "místico" permeia a plenitude das experiências humanas dos sentidos, é mais amplo do que apenas uma especialidade, um pequeno círculo de experiências. SUDBRACK, J. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007, pp. 21-22.

Nesta tese nos (pre)ocupamos basicamente com a *mística* (como fenômeno antropológico, como *experiência do Mistério*). Não buscamos a melhor de-finição (o que "é" mística), mas narrar e mostrar a mística "surgindo" como experiência do Mistério da vida no cotidiano de homens e mulheres concretos: grande parte não-vinculados diretamente ao universo simbólico das "maiores" religiões presentes hoje no Ocidente (cristianismo, judaísmo, islamismo, etc.), ou do grande panteão das religiões no horizonte hodierno (tem "religião" hoje para todos os gostos). Alguns denominam a mística "desprovida" dos símbolos religiosos de uma *mística secular*, fruto da *secularização*: Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 42-47. Dinâmica na qual se encontram pensadores (por vezes desconhecidos do grande público), escritores, poetas, músicos, isto é, artistas em geral. Daí a importância da atual relação entre teologia e literatura (entre teologia e arte).

⁴⁰⁹ GIL, G. **Esotérico**. Faixa 8. In: **Um Banda Um**. Warner, 1982. Grifo nosso.

⁴¹⁰ TEIXEIRA, F. **Marcos de uma mística inter-religiosa**. In: **Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura**. Ano VII, nº 33, 2011, p. 77.

utilidade pragmática, ou mesmo por alguma forma de imposição verticalista.⁴¹¹ É por meio (desta horizontalidade) do qual fazem suas experiências de transcendência a partir da *máxima imanência*⁴¹². A partir de um olhar místico: sabem que não há *separação*, mas *interação*, interdependência, inter-relação de tudo com tudo e de todos para com todos, que dá forma e (en)forma o *theatrum mundi*⁴¹³. Efeito e causa (simultaneamente causa e causado) que se dá como:

⁴¹¹ Eis um fenômeno: o *querer-estar-juntos*, comum a "multiplicação dos reagrupamentos afetivo-religiosos que caracterizam nossa época". MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**. Op. cit., p. 116.

⁴¹² Pois como diz A. T. Queiruga:

Deus não tem de vir ao mundo, porque já está desde sempre em sua raiz mais profunda e originária; não tem de intervir, pois é sua própria ação que está sustentando e pro-movendo tudo; não acode e intervém quando é chamado, porque é Ele quem, desde sempre, está convocando e solicitando nossa colaboração. QUEIRUGA, A. T. **Fim do cristianismo pré-moderno**. Op. cit., p. 30.

Essa forma de ver a presença de Deus na vida fica radicalmente obstaculizada se pretendemos manter a visão de um Deus intervencionista: que age como se fora uma causa intramundana, respondendo pontualmente sobretudo ao apelo da mecânica religiosa (de raiz mágica), que pensa poder controlar o divino, mas que em nada diz em relação ao dia-a-dia ("profano"). Neste caso, a facilidade com que "deus" converte-se em um *ídolo* merece todo destaque... Tornando-se "coisa", portanto objetável. Daí a questão (e pertinência) da crítica de raiz teológica e a urgente (e ingente) necessidade de buscar *outra mediação* histórico-cultural/linguística para a racionalidade da fé. Mais à frente (no mesmo livro citado acima), ao tratar da necessidade premente de repensar não somente a antiga visão de mundo, mas que implica o desafio de converter a linguagem teológica (um desafio gigantesco e hercúleo conforme coloca Anthony Flew) na perspectiva de outro horizonte de compreensão, o teólogo galego coloca a questão da oração (ele usa, por exemplo, a oração para fazer chover) e o risco da idolatria, apesar de orientada por uma "boa motivação":

...a prece pode parecer piedosa, pois sugere a misericórdia de um "deus" que faz chover para ajudar os que lhe pedem; porém, no fundo, está anulando a transcendência divina, já que reduz a sua ação ao nível de uma causa intramundana. Uma causa que, por mais grandiosa e elevada que se queira, faz, no final das contas, o mesmo que uma variação na pressão atmosférica ou que uma nuvem provocada artificialmente por um avião. Sem pretendê-lo, em razão de um mau uso linguístico, acabou-se por converter Deus em um ídolo, em um não-deus. Isto poderia passar despercebido para uma mentalidade pré-moderna, que ainda não havia tomado consciência explícita da autonomia das leis que regem o funcionamento do mundo. Sob tal mentalidade, portanto, era cabível afirmar, com toda a naturalidade, que Deus "chovia" do céu, que os astros eram movidos por anjos e as pestes causadas por demônios (quando obedeciam a um castigo divino). Hoje, o choque é inevitável. Ou se concebe de maneira distinta a ação divina, ou sua imagem se esfrangalha sob os golpes da picareta positivista. Ibid., p. 73.

⁴¹³ Como diz bem M. Maffesoli:

Característica do social: o indivíduo podia ter uma função na sociedade, e funcionar no âmbito de um partido, de uma associação, de um grupo estável. Características da socialidade: a pessoa (persona) representa papéis, tanto dentro de sua atividade profissional quanto no seio das diversas tribos de que participa. Mudando o seu figurino, ela vai, de acordo com seu gostos (sexuais, culturais, religiosos, amicais) assumir o seu lugar, a cada dia nas diversas peças do *theatrum mundi*. MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**. Op. cit., p. 108.

Esse *enraizamento no solo*, esse crescimento para o céu, essa *ligação entre* os diversos elementos, do macro e do microcosmos, eis o que define a transcendência imanente, essência mesma da religião vista de um ponto de vista sócio-antropológico. Boa caracterização igualmente do que Durkheim chamava de "divino social", conjunto complexo em que todos os elementos dos meios social e natural entram em *interação permanente*. E portanto um vasto movimento, perpétuo relacionamento, constante conexionismo, base de Deus, o qual, segundo J. Böhme, é um "acontecimento incessante". (...) A mesma concepção holística encontra-se na mística, penso aqui na tradição judaico-cristã que estabelece uma correlação, um vaivém entre o "processo cosmogônico", obra e espelho de Deus, e o "processo teogônico". Em outras palavras, Deus faz-se fazendo o mundo. Ele só existe no e pelo o olhar deste (ou daquele) que criou. É esse paradoxo que facilita a compreensão da interação, a *correspondência no fato mundano, onde cada um e todas as coisas também só existem se são vistos pelo outro*. É "no fundo das aparências", já disse, que existe a socialidade; deve-se entender isso como o cadinho no qual, sob o olhar do outro, através dos jogos das aparências, pela força dos fenômenos, cada ator social ocupa o seu lugar num vasto *theatrum mundi*, onde cenários e personagens se respondem num jogo sem fim: o que constitui a sociedade. *O cristianismo deu um nome a essa interação constante; é o mistério da Trindade.*⁴¹⁴

Estas pessoas, das quais falamos aqui, neste final de capítulo, guardam distância das Igrejas (das grandes Instituições Religiosas), por sentirem, em profundidade (*affectus*), que os verdadeiros ateus se encontram (em parte), vinculados às Instituições eclesásticas. E que seus pregadores (líderes) são tão somente os propagadores de um virulento *ateísmo prático* (por mais *non sense* que isso possa parecer). Estes grupos de pessoas concretas, reagem veementemente frente aos abusos do poder religioso, à banalização do Sagrado, mas nem por isso deixam de acreditar num "bem maior", ou melhor, não deixam de perseverar no que diz respeito à valores que consideram fundamentais, sem os quais a vida fica impossibilitada...

Mas, a palavra destes precisa ser ouvida, do que criticada apressadamente, talvez impregnada de um profundo preconceito, uma reação agressiva (impaciente), fruto de um desconforto não-confessado, não discernido. Ou seja, esses homens e mulheres simplesmente desacreditam, por completo, não sem motivos, da Religião Institucionalizada (em suas variadas formas históricas). Desconfiam do excessivo palavrorio de seus líderes (vazio), que a seus ouvidos soa como pura verborragia... Fala-se *muito* de "Deus"... Os clérigos, sobretudo, são vistos como verdadeiros tagarelas... Com grande probabilidade tenham se esquecido da sábia

⁴¹⁴ MAFFESOLI, M. **A Transfiguração do Político**: a tribalização do mundo. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011, p. 168. Grifo nosso.

advertência bíblica (cf. Êx 20, 7), isto é, de não tomar o nome de Deus em vão. "Deus", Jesus (ou outro personagem tido como crucial), não sai de suas bocas...

Mas, na verdade, o discurso dos religiosos é vazio, pois no fundo estes representantes de "Deus" na terra parecem ociosos... Transformaram-se em profissionais da religião. Excelentes na arte do marketing (marketeiros da fé). Exímios administradores da empresa: Deus S. A. E então, por excesso de "Deus": Deus faz isso, faz aquilo, cura assim, prospera assado, só está aqui, talvez ali, nunca acolá... Tudo cai numa mesmice sem brilho, sem *en-tusiasmo*... pueril. "Deus" é tão somente um meio para se atingir um fim: lucro (nos mais variados aspectos). Os fins justificam (e não é para a salvação)...

As palavras piedosas, por si só nada dizem. São tão somente palavras... Palavras vazias, pois não vem acompanhadas do compromisso ético, sobretudo com aqueles e aquelas que mais sofrem (de modo injusto). As palavras não vem acompanhadas do *testemunho de vida* (em fidelidade ao Reino de Deus e sua justiça).⁴¹⁵ Neste caso, ocorre um descolamento entre as palavras e sua encarnação, ou seja, uma *práxis* consequente, coerente (que aponte, minimamente, para as palavras e, por conseguinte, para a Palavra, que nos comunica o Amor incondicional de Deus pelo "ser humano"). Como diz Frei Betto: "Piedosos e servidor do Deus histórico é aquele que se compromete com a justiça, toma o partido do fraco e tem a coragem de denunciar a religião do puro louvor sem a mediação do amor ao próximo."⁴¹⁶

Esta é uma crítica reiterada pelos profetas, e de maneira definitiva pelo Profeta de Nazaré (o *profético* por excelência). E qual é a reiterada advertência bíblico-profética e sobretudo a jesuânica? Que de nada adianta muita celebração, muita oração, muitos jejuns, muitas peregrinações, e muita pregação, se o *coração* está distante do Próximo. Se a vida cúltica, devocional, litúrgica (pessoal e eclesial)

⁴¹⁵ Que nos faz atentar para a dimensão *martirial* da fé cristã, como ressalta Mario de França Miranda. Cf. MIRANDA, M. de F. **A salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 155-163.

⁴¹⁶ BETTO, F. & BOFF, L. **Mística e espiritualidade**. 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008, p. 43.

estiver divorciada da prática da justiça e do direito, do amor-serviço, a nossa religiosidade é vã aos olhos do Deus-Amor.⁴¹⁷

Por isso, não adianta ficar preso (de modo renitente) ao falatório presente neste modo de lidar com o Sagrado... "Conversa fiada com coisa 'sagrada'" - alguém pode dizer, e com razão. Este "Deus", ou melhor, esta "imagem de Deus", não gera absolutamente nenhum *desejo* de aproximação, mas repulsa e/ou indiferença - a não ser para aqueles/aquelas que têm algum interesse escuso, isto é, que buscam fazer uso do discurso religioso (do poder da "palavra sagrada"), da *religião em si* (como um "fim em si mesmo"), para obter algum lucro, assumindo, até as últimas consequências, a lógica da economia de Mercado.⁴¹⁸ Como diz Antonio Flavio Pierucci:

Desde que a religião perdeu para o conhecimento laico-científico a prerrogativa de explicar e justificar a vida nos seus mais variados aspectos, ela passou a interessar apenas em razão do seu proveito individual. Como a sociedade e a nação não precisam dela para nada essencial ao seu funcionamento, e a ela recorrem apenas festivamente, a religião foi passando pouco a pouco para o território do indivíduo. E desta para a do consumo, onde se vê agora obrigada a seguir as regras do mercado.⁴¹⁹

Ora, se a *religião* não re-liga mais nada, ou melhor, ninguém, para ela está destinada a palavra contundente do Evangelho: ela "para nada mais presta"⁴²⁰. Com relação à importância (salubre) da re-ligião, sobretudo no cotidiano da vida pessoa e societal, destacamos a reflexão que faz M. Maffesoli em *A Transfiguração do político*, no capítulo 2, intitulado: *A comunidade religiosa*, na qual podemos vivenciar (aprender) uma rica experiência de *descentramento*, de *alteridade*.⁴²¹

⁴¹⁷ São muitos os textos de admoestação contra o culto desvinculado de uma vida comprometida com a prática da justiça, do direito e do amor fraternal (levado às últimas consequências pelo Mestre de Nazaré: sua denuncia contundente do "'farisaísmo' hipócrita" e a opressão sofrida pelos "pequenos", pelos *pobres*): Cf. Jr 7, 1-15; Is 5, 8-24; 58, 1-7; Os 4, 1-3; 10, 11-15; Jl 2, 12-13; Am 2, 6-7; 6; 8, 4-8; Mq 3; 6, 8-15; Hc 2, 5-14; Sf 2, 1-3; Mt 5, 20; 15, 1-9; 21, 12-17; 23, 13-26; Lc 6, 1-5, 24-26; 11, 37-56, entre outros.

⁴¹⁸ Cf. SANTANA, L. K. de A. **Religião e Mercado: a Mídia Empresarial Religiosa**. In: **Revista de Estudos da Religião**. Nº 1, 2005, pp. 54-67.

⁴¹⁹ PIERUCCI, A. F. **Religião e Liberdade, Religiões e Liberdades**. In: PIERUCCI, A. F. & PRANDI, R. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996, p. 260.

⁴²⁰ Cf. Mt 5, 25.

⁴²¹ Cf. MAFFESOLI, M. **A Transfiguração do Político**. Op. cit., pp. 168-177.

Por tudo isso, afirmamos: carecemos de uma *tríade pericorética*. Inteiros na comunidade de fé, inteiros na universidade e, especialmente, hoje, inteiros no cotidiano mais comezinho no qual *também* se dá (e por vezes de modo *sui generis*) a *experiência mística*, a dinâmica de *transcendência*... Pois o Mistério não é monopólio de ninguém, ou de qualquer que seja a Instituição, de comunidade alguma, mas se dá, sempre, como *Dom*, na *diafania do mundo*. Como diz A. Rocha:

Toda a criação está habitada por Deus, mas o humano é a testemunha dessa realidade. Essa inabituação confere uma mística à existência humana. Os corpos de homens e mulheres são capazes de Deus, não somente daqueles que aderem a instituições religiosas, mas de todos os homens e mulheres.⁴²²

O Mistério *passa* por aí, pelas ruas das cidades grandes ou ínfimas, *aparece* no entremeio da arte, popular ou erudita, caminha por entre os mares (e bares) da vida, faceiro... Faz da afirmação da vida, sobretudo na defesa dos "invisíveis", um grande culto. Por isso, como diz o sociólogo do cotidiano:

A religião, como acontecimento, é do cotidiano, do perpétuo relacionamento; "religação" de uns com os outros e, claro, ligação com esse "mundo aí", que serve de enquadramento, de matriz de interação social. Têm-se aí dois aspectos essenciais da religião, ou melhor, da religiosidade, *no que esta precede e engloba aquela*, pois, de uma parte, ela permite a "coexistência de todos os contrastes" e, ao mesmo tempo, exprime e epifaniza "o que há de obscuro, de sensual, de submisso à força da gravidade em nós, isso seguramente tanto nas formas de ascetismo quanto de êxtase". Daí prossegue Simmel, o quanto é errôneo reduzir a religião à moral. Há, de resto, uma dialética entre a aceitação, a integração mesma dos contrários formadores do todo social, e a afirmação dessa "força de gravidade" que nos inclina em direção à terra. Humano, húmus! Assim como o húmus é composto de elementos bastantes diversos que, pela negação de suas particularidades, ou seja, pela decomposição, constituem um substrato nutritivo, o humano implica o relacionamento, a religação, das coisas (sentido, culturas, modos de viver) mais diversas, espécie de morte de si permitindo nascer no outro. A religião, portanto, não remete a uma moral, enquanto lei dominadora, geral e abstrata, mas antes uma ética, *ethos* específico, que fazendo cimento, partindo de baixo, cresce a partir do choque dos contrastes e da interação suscitada por ele.⁴²³

Mas se o pensamento formal (por vezes, meramente livresco) determina o que *é* e o que *não é* verdadeiro, então a mística jamais poderia ser considerada como

⁴²² ROCHA, A. **Espírito Santo**: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana. São Paulo: Vida, 2008, pp. 79-80. Conferir o quinto e último capítulo.

⁴²³ MAFFESOLI, M. **A Transfiguração do Político.**, p. 169. É a partir desta (e de outras intuições) que trataremos de mostrar a relação entre mística e "vida comum". Sobre a dinâmica de transcendência (mística/espiritualidade) no cotidiano: conferir o capítulo 3, bem como o último tópico do quinto e último capítulo.

lugar de conhecimento da vida, do Mistério do mundo, a não ser a mística ordeira, cooptada pelo Sistema, religioso ou secular (que por vezes partilham de um comum objetivo: o lucro; a racionalização da vida). O *conhecimento* teológico (de Deus), portanto, está definitivamente encarcerado, enredado, e circunscrito à Razão (privilégio de determinados redutos), portanto fadado à esterilidade...

Seguindo esse raciocínio: ou a teologia abandona a espiritualidade - e a mística como expressão intensa com o Mistério, do qual não pode apoderar-se -, como *lugar* para conhecimento teológico ou então não poderá ser chamada de: *teologia*. Realmente, se nos ativermos à mentalidade moderna racionalista, então não há saída, pois verdadeiramente não há lógica em se considerar as dimensões imagéticas ("excessivamente simbólicas") das *experiências místicas*, com as quais sempre soube conviver a *espiritualidade*.⁴²⁴

Agindo assim, está aberto o caminho da perene reificação do racionalismo (teológico), como um camaleão que à primeira vista parece outro, mas, no fundo, só mudou de cor (sua face teológica), com todas as suas consequências nefastas para a vida concreta de homens e mulheres crentes (ou não).⁴²⁵ Ora, se com a *crise da modernidade* a proposta *teológica racionalista* viu "o chão tremer sob seus pés", com a *Aurora* da "pós-modernidade" já não existe mais chão... Bom que seja assim, pois a teologia precisa urgentemente (e é bom ver que muitos tem se colocado nesse caminho) dialogar com fontes outras, incluindo aquelas populares (da "sabedoria popular"), oriunda da música, do cancionero, dos trovadores, dos cronistas do cotidiano, da literatura de cordel, típico do nosso Brasil, e que tratam de questões aparentemente sem valor teológico, por tratar-se de fenômenos por demais comezinhos, ou mesmo banais...⁴²⁶

⁴²⁴ Conferir o capítulo 4 e 5.

⁴²⁵ Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**. Op. cit., p. 130.

⁴²⁶ Pois:

Existe, efetivamente, um "conhecimento" empírico cotidiano que não pode ser dispensado. Esse "saber-fazer", "saber-dizer" e "saber-viver", todos dotados de tão diversas e múltiplas implicações, constituem um dado cuja riqueza a fenomenologia tem, com inteira justiça, posto em destaque. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**. Op. cit., p. 196.

Neste sentido, é preciso sublinhar que precisamos de uma teologia mais "pé no chão", mais flexível, mais atenta ao que acontece no mundo concreto, isto é, encarnada (sem perder a "seriedade", sem deixar a Academia, muito menos as Igrejas): que seja uma teologia mais brasileira e menos elitizada.⁴²⁷ Frente à realidade ainda persistente de miséria na qual encontram-se milhões de homens, mulheres e crianças criados no amor de Deus. Realidade para a qual a teologia é reiteradamente interpelada a buscar uma palavra de *sabedoria* - auxiliando na dinâmica de *discernimento*.⁴²⁸

Um teologia que não tergiversa, mas se deixa tocar, interpelar pela tragicidade da existência: sem respostas fáceis (conforme as "bulas de remédio"), que ao invés de consolar, gera mais confusão e nenhum alívio real para a dor, que deixa passar ao largo perguntas como essa: "Mãe, no céu tem pão?" Voz trêmula de febre e fome. Corpinho raquítico nos braços da mãe, que tem seu coração dilacerado pela dor e pelo desespero. Uma pergunta feita no sertão perdido de um Brasil marcado por contrastes."⁴²⁹

Conclusão preliminar

Até aqui percorremos o caminho da Razão em sua pretensão de tudo conhecer e gerir (sua "síndrome de onipotência"). Desde R. Descartes, o *Sujeito cognoscente soberano* (consumado em I. Kant) é a medida de todas as coisas: o *antropocentrismo moderno* (o humanismo-racionalista) ganha contornos inauditos. Com sua postura totalitária, a Razão, não só em termos epistemológicos, mas igualmente em termos práticos (sua instrumentalização): gestou uma cultura (cientificista/tecnicista), individualista (solipsista), profundamente desumanizadora, e seu *ethos* (político-ideológico) *prometeico*, configurando a modernidade do Ocidente recente.

⁴²⁷ Com relação a este "déficit" da teologia quero como fez o apóstolo dos gentios (ao afirmar que era dos pecadores o principal), dizer: sou eu o primeiro a pecar... Esta tese é, quem sabe (ao lado de tantas outras), já um *pequeno passo nessa direção*...

⁴²⁸ Cf. COMBLIN, J. **O Tempo da ação**: ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

⁴²⁹ SUNG, J. M. **Se Deus existe, por que há pobreza?** A fé a partir dos excluídos. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 5. Conferir o subtópico 3.2.1 do capítulo seguinte.

A crise ecológica é um dos graves sintomas do totalitarismo da Razão Onipotente (bem como a crise ética e seus desdobramentos). Uma crise de grande envergadura. Uma crise civilizacional. Essa (im)postura racionalista reverberou no universo simbólico da teologia afetando diretamente seu núcleo rígido. O diálogo com a modernidade, como tentativa positiva de inculturação (com seus riscos inerentes), acabou hipertrofiando o lugar da Razão (na esteira da razão clássica) na dinâmica teológica.

Em contraste a essa crise (de larga amplitude) da modernidade (e sua postura racionalista), de racionalização da vida, *outra* sensibilidade cultural emerge no Ocidente. A *pluralidade*, a *alteridade*, o *simbólico*, a intersubjetividade (dialógica) emergem numa sociedade cansada de tanta Razão (de tanto individualismo). Eis a *Aurora* da "pós-modernidade". A "ressaca" do racionalismo (já imemorial no Ocidente) não poderá ser curada por "doses menores do mesmo". O mais do *mesmo*. Pois sabemos que para um adicto, por exemplo, pouco importa a quantidade de bebida ingerida, pois se um adicto colocar uma gota sequer de álcool na boca, todo o processo de dependência volta a desencadear-se. Volta-se à estaca zero.

Diante de tal situação, é mister uma (re)orientação cultural, intelectual, espiritual, resistindo à tentação, não sucumbindo à qualquer chantagem daqueles que parecem viver tão somente para alardear o perigo do irracionalismo. Postura renitente destes(as) que só sabem reclamar, mal-humorados, nostálgicos do projeto de modernidade (falido, diga-se de passagem), e que não se concretizou para o bem de todos nós. Eis proposta "pós-moderna".

Por isso, antes de nos aproximarmos do *coração* de nossa tese nos debruçaremos sobre a "pós-modernidade" (e sua *outra* concepção de racionalidade). Que denominamos aqui, nas pegadas de M. Maffesoli, de *razão sensível* (como uma forma de *razão vital*). Uma racionalidade *encarnada*, tecida desde outra dinâmica, outro horizonte histórico-cultural: a "pós-modernidade". E sua *outra* racionalidade. Outro modo de *ver* e *viver* a vida, *outro* modo de experienciar o mundo: é o que veremos no capítulo seguinte...

3

**A *Aurora* da "pós-modernidade" (da *razão sensível*):
perspectivas e possíveis diálogos entre filosofia, teologia,
arte...**

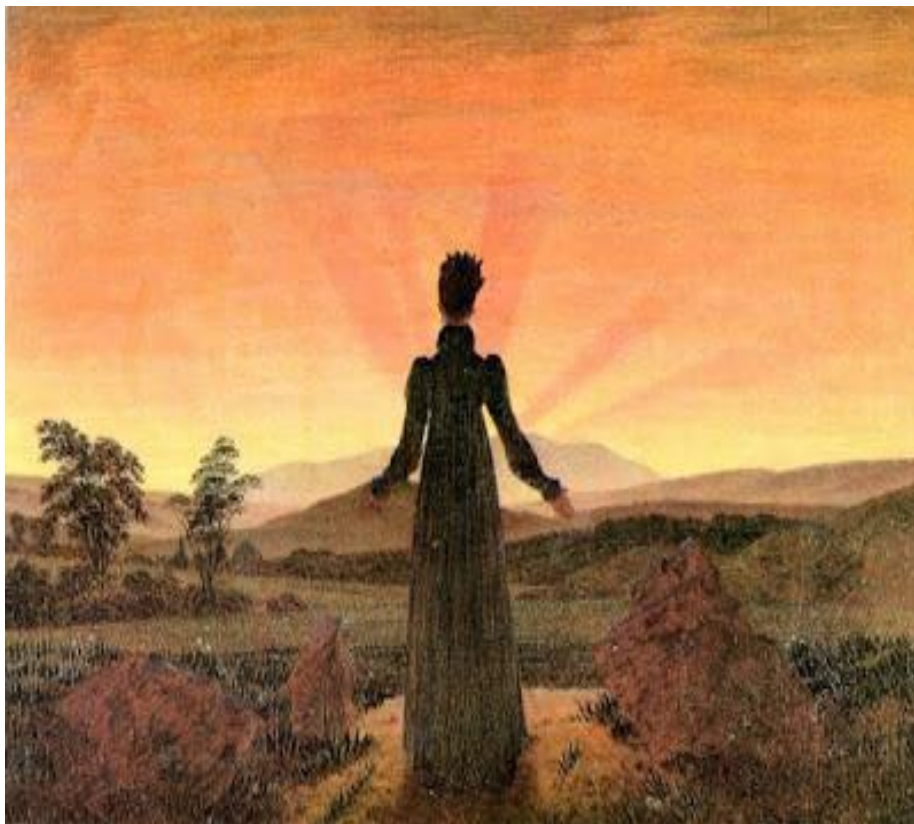


Figura 2: *Mulher diante da aurora* (1818), de Caspar David Friedrich

Introdução

Ser um grande pintor quer dizer ser um grande poeta: alguém que transcende os limites de sua linguagem.

Octavio Paz

Zeus rei dos Deuses primeiro desposou Astúcia mais sábia que os Deuses e os homens mortais. (...) Por último tomou Hera por florescente esposa, ela pariu Hebe, Ares e Ilítia unida em amor ao rei dos Deuses e dos homens. Ele da própria cabeça gerou a de olhos glaucos Atena, terrível estrondante guerreira infatigável soberana a quem apraz fragor combate e batalha.

(...) Sêmele filha de Cadmo unida a Zeus em amor gerou o esplêndido filho Dioniso multialegre imortal, ela mortal. Agora ambos são Deuses...

Hesíodo

Procuro dizer o que sinto. Sem pensar em que o sinto. Procuro encostar as palavras à ideia. 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 de que os homens o fizeram usar.

Procuro 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, não Alberto Caeiro. Mas um animal humano que a natureza produziu.

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 teimoso...

Alberto Caeiro

Ao longo da modernidade fomos ensinados (educados) na escola da *razão instrumental*: funcional, analítica, científica... técnica. Hoje, cansados de tanta Razão, de tamanha logicização da vida (logocentrismo), carecemos de um saudável exercício ascético (de desapego): *esquecer* do modo de lembrar, nos despir *do modo como aprendemos a pensar*. Refazer o caminho, (re)criar *outro* itinerário pessoal (existencial), sócio-cultural, comunitário... Sem a arrogância pretensiosa da *certeza* racional-dogmática (da univocidade categorial), mas como diz o poeta: sempre a caminho, *dizendo o que se sente*, "ora acertando o que quero dizer, ora errando... caindo aqui, levantando-me acolá..."⁴³⁰.

É a hora e a vez da *plurivocidade*, que é uma forma de afirmação da inevitável *equivocidade* epistêmica, posto que um enunciado "pode ser entendido em *dois ou mais sentidos diferentes*. *Oposto a unívoco*"⁴³¹. É o caminho nômade que inclui na busca pela verdade, sobretudo pelo sentido, pela *verdade do Ser*⁴³², também a *errância*⁴³³. Pois, como diz M. Heidegger:

⁴³⁰ PESSOA, F. **O guardador de rebanhos** (XLVI). In. **Poesia completa de Alberto Caieiro**. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2006, pp. 72-73.

⁴³¹ JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. Op. cit., p. 88. Grifo nosso.

⁴³² Mas, o (des)caminho do pensamento moderno (da cultura tecnocientífica, da "era da técnica", da *Ge-Stell*), que tem no pensamento cartesiano seu emblema maior, descuidou-se desta verdade, que não é objetiva (certitude), mas inclui a relação velamento/desvelamento. O mundo passa a ser mensurado em sua objetividade. Sustentada por uma metodologia que visa o controle (a posse) do que se conhece. Conhecer é possuir, possuir a verdade. Como explicita Dulce Mara Critelli, desde o cartesianismo:

...não é mais importante a pergunta sobre a verdade dos entes em seu ser, mas a pergunta sobre a medida da certificação das coisas mesmas, a constituição de uma empiria. Importa, portanto, não a verdade das coisas em seu ser, mas o processo de precisão (certificação) das coisas serem assim. E é esta precisão que, em sua vulgarização, passa a ser conotada como verdade: a verdade de algo estaria na precisão de sua mensuração. CRITELLI, D. M. **Analítica do Sentido**. Uma aproximação e interpretação do real de orientação Fenomenológica. São Paulo: Educ/Brasiliense, 1996, p. 37.

No entanto, para M. Heidegger a pergunta pela verdade do Ser não deve se confundir com a busca (frustrante) da verdade como pura objetividade. Muito menos estabelecer uma relação de ingerência frente á verdade, como se a verdade fosse passível de ser apossada, como falávamos acima. A relação entre o ser humano como ser-aí, e o Ser como "evento", como acontecimento, carece ser repensada. E esta foi a tarefa a que se propôs o pensador da Floresta Negra durante seu últimos anos de reflexão, sobretudo desde a viravolta (*Khere*). Responder a verdade (do Ser) implica experienciar-se no Ser, em profunda intimidade, na medida e tal como o Ser se desvela. Como diz Thais Curi Beaini:

'**Zusammengehörigkeit**' (**zusammen**: conjuntamente e **gehören**: pertencer) é como Heidegger denomina o que foi traduzido para o português como o comum-pertencer, ou seja, o pertencer recíproco do homem e ser. (...). Pertencer refere-se àquilo que é próprio ou característico de algo. Neste âmbito, podemos dizer que ser e homem se pertencem,

O homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. Ele somente se move dentro da errância porque in-siste ek-sistindo e já se encontra, desta maneira, sempre na errância (...) a errância participa da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado. A errância é este espaço de jogo deste vaivém no qual a ek-sistência insistente se movimenta constantemente, se esquece e se engana sempre novamente. A dissimulação do ente em sua totalidade, ela mesma velada, se afirma no desvelamento do ente particular que, como esquecimento da dissimulação, constitui a errância. (...) O erro se entende desde o mais comum engano, inadvertência, erro de cálculo, até o desgarramento e o perder-se de nossas atitudes e nossas decisões essenciais. Aquilo que o hábito e as doutrinas filosóficas chamam de erro, isto é, a não conformidade do juízo e a falsidade do conhecimento, é apenas um modo e ainda o mais superficial de errar.⁴³⁴

Ora, essa *errância* é parte indissociável do caminho de homens e mulheres em sua ex-istência, em seu ser-no-mundo, posto que a sua "estrutura" é radicalmente ambígua. Somos aqueles seres que *in-sistem*, apesar da *errância* comum à *ex-sistência*. Esta situação inescapável implica aceitar a *errância* inerente ao caminho (existencial), no qual nos aventuramos (nossa historicidade marcada pela contingência, pelo comum pertencimento entre o humano e o Ser, ou ainda, pela *existencialidade/hitorialidade*⁴³⁵): nosso *dever*. Enfrentar esta realidade (e aceitá-la), sem escamoteá-la, é um sinal de sabedoria.

enquanto necessitam-se reciprocamente para atingirem suas essências. BEAINI, T. C. **À Escuta do Silêncio**: um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Ed. Cortez, 1981, p. 53. Grifos do autor.

⁴³³ Cabe aqui o pertinente comentário de João Bosco Batista, professor de filosofia na UFSJ:

Se a verdade é des-velamento, este se compreende a partir do velamento, da não-verdade. A verdade é em sua essência o conflito original (*urstreit*) entre desvelamento e ocultamento, e a partir do conflito é que acontece a verdade. O que se nos oculta é o ente em sua totalidade. (...) Utilizando como chave de leitura o conceito de alétheia, o autor entende que toda revelação é um aparecer emergente que saiu do encobrimento. Por isso o encobrimento (o ocultamento) pertence à essência da verdade historial do Ser. A não-verdade original, isto é, o velamento do ente em sua totalidade, é mais antigo do que toda a revelação de tal ou tal ente. (...) O autor chama de mistério (*Geheimnis*) o velamento do ente como tal o que possibilita a relação da dissimulação com o deixar-ser (*Seinlassen*). Heidegger busca justificar a existência do erro (*der Irrtum*) por meio da relação ek-sistenteinsistente que constitui o *Dasein*. O homem in-siste ek-sistindo, agitando inquietamente de um objeto para o outro na vida cotidiana e desviando -se do mistério – isto é o errar. O homem erra, move-se dentro da errância. O ser do homem (*Dasein*) possui uma estrutura essencialmente ambígua, ele é ao mesmo tempo ek -sistência e in-sistência. Esta essência dupla do *Dasein* explica a errância como o caminho pelo qual a humanidade deve passar. BATISTA, J. B. **A verdade do ser como alétheia e errância**. In: **Existência e Arte**. Ano 1, nº 1, 2005, p. 3.

⁴³⁴ HEIDEGGER, M. **A essência da verdade**. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Op. cit., pp. 166-167. Como destaca Gerd Bornhein, M. Heidegger pensa o "erro" e, portanto, a *errância*, para além da filosofia da subjetividade, mas "dentro das coordenadas da historicidade, aqui, o erro se torna errância histórica." BORNHEIN, G. **Metafísica e finitude**. Porto Alegre: Movimento, 1972, p. 130.

⁴³⁵ Como explicita André Duarte:

É preciso deixar de negar aquilo que o pensamento mítico (simbólico-metafórico) tem a nos ensinar, sobretudo no que diz respeito à linguagem: a *plurivocidade*. Que aponta não somente para a diversidade de possibilidades de produzir sentido, mesmo na precariedade, mas, acima de tudo, perceber que há uma infinidade de *caminhos de sabedoria*: modos diversos de produzir sentido, assumindo a *equivocidade*, o que significa rejeitar a (im)postura do pensamento *unívoco* (reducionista).

Neste sentido, a busca pela verdade (exercício legítimo de toda reflexão filosófica coerente), só não desembocará numa postura agressiva, míope, como aquela comum ao fundacionalismo (fundamentalismo, e todas as formas de *criticismo*), de dogmatismo epistemológico (e sua vivência prática), se a *errância* for aceita e afirmada como o *outro* lado da moeda. Talvez só assim a Razão não permaneça como uma *juíza legitimadora da violência* nos mais variados âmbitos da vida em sociedade (como nos mostra as mais variadas formas de totalitarismo). Já advertiam T. Adorno e M. Horkheimer:

O progresso técnico, no qual o sujeito se coisificou após a sua eliminação da consciência, *está livre da plurivocidade do pensamento mítico*, bem como de toda a significação em geral, porque a própria razão se tornou um mero adminículo da aparelhagem econômica que tudo engloba.⁴³⁶

A saída de tal emboscada, no qual nos encalacramos (como civilização ocidental), não virá por via de uma Razão teórica mais vigorosa e melhor fundamentada, mas por um caminho que passe pela mudança radical de nossa *afetividade*, pela busca por um *caminho de sabedoria*. Pois é no palco, ou melhor, no ringue do nosso

O termo "historial" (*Geschicklich*) é um neologismo criado por Heidegger a partir da fusão dos substantivos *Geschichte* (História) e *Schicksal* (destino, envio) e tem por finalidade nomear o modo como o ser se dá ou se envia aos homens a cada vez na história. Cada época histórica se constitui não por meio de uma referência convencional marcada cronologicamente, mas como a resposta humana, diferente a cada vez, a um "envio do destino" (*Schickung des Geschickes*), a um determinado modo de desvelamento do ser dos entes. Dessa maneira, o termo historial é empregado aqui para marcar a diferença com o plano da história e seus acontecimentos ônticos, os quais sempre se dão num determinado regime historial do desvelamento do ente na totalidade. Historial, portanto, é o acontecimento referido à abertura da clareira do ser, pensado como instauração do histórico enquanto tal. DUARTE, A. **Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político**. In: *Artefilosofia*. Nº 5, 2008, p. 23.

⁴³⁶ ADORNO, T. & HORKEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Op. cit., p. 41-42. Grifo nosso.

coração, onde vida e morte lutam - um *existencial de salvação* e outro de perdição⁴³⁷. O que não significa cair nalgum tipo de irracionalismo. Mas, posto que a razão é humana, demasiado humana, é, por isso mesmo, frágil, precária, isto é, a razão caminha pelas sendas da *incerteza*⁴³⁸. A partir da aceitação/afirmação de nossa precariedade ontológica, ou seja, de nossa real possibilidade de *decadência*⁴³⁹, quem sabe não desenvolvemos um caminho de *sabedoria*? Diz o pensador da Floresta Negra:

A errância na qual a humanidade historial se deve movimentar para que se possa dizer que sua marcha é errante é um componente essencial da abertura do ser-aí. A errância domina o homem enquanto o leva a se desgarrar. Mas pelo desgarramento a errância contribui também para fazer nascer esta possibilidade que o homem pode tirar da ek-sistência e que consiste em não se deixar levar pelo desgarramento. O homem não sucumbe no desgarramento se for capaz de provar a errância enquanto tal e não desconhecer o mistério do ser-aí. (...) Tanto o mistério como a ameaça, de desgarramento mantém o homem na indigência do constrangimento. A plena essência da verdade, incluindo sua própria antiessência, mantém o ser-aí na indigência, pela constante oscilação do vaivém entre o mistério e a ameaça de desgarramento. *O ser-aí é o voltar-se para a indigência*. Somente do ser-aí do homem brota o desvelamento da necessidade e por ela a existência humana pode ser levada para a esfera do inelutável.⁴⁴⁰

⁴³⁷ Acerca desses dois *existenciais*: Cf. especialmente. RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Op. cit., pp. 54-59/113-133. Por isso, o texto bíblico (e sua rica *espiritualidade sapiencial*) nos exorta a que nos entreguemos por completo, nos lancemos à Sorte do Seu Amor. O caminho, portanto, é aceitar a *errância* (como realidade existencial) e a *incerteza* epistemológica, e seguir um caminho de prudência, de humildade... Não como um virtuosismo moral, mas como *caminho de sabedoria*. Como disse o Mestre de Nazaré, na vida é melhor aprender a "ser simples como as pombas e prudentes como as serpentes". Mt 10, 16. E então, desenvolver a simplicidade e a humildade das *crianças*, dos *pequenos*. Cf. Mt 11, 25-27. Por isso, nos abandonemos (de todo *coração*), pois: "aquele que quer salva a sua vida, vai perdê-la, mas o que perder a sua vida por causa de mim, vai encontrá-la". Mt 17-25. Portanto:

Não vos preocupeis, portanto, com o dia de amanhã
 Pois o dia de amanhã se preocupará consigo mesmo.
 A cada dia, basta o seu mal.
 Mt 6, 34.

Voltaremos à *criança* que devemos nos tornar a partir do subtópico 5.1.3 do quinto e último capítulo, bem como ao tema da *espiritualidade* (como caminho de sabedoria) na primeira parte deste mesmo capítulo.

⁴³⁸ Cf. DEMO, P. **Certeza da incerteza**: a ambivalência do conhecimento e da vida. Brasília: Plano, 2000.

⁴³⁹ De-cadência que a princípio não é de ordem psicológica ou mesmo moral, mas de ordem *ontológico-existencial*. Está relacionada à *finitude*. Como diz o pensador da Floresta Negra em *Ser e Tempo*: "Em sua constituição ontológica, a pre-sença é e está na 'não verdade', porque é, em sua essência, de-cadente." HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., p. 290. Nesta tradução de Márcia Sá Cavalcante Shuback de *Ser e Tempo*, optou-se por traduzir o termo *Dasein* por *pre-sença*. *Dasein* é comumente traduzido por *ser-aí*. Contudo, esta não é a única tradução possível. Para o *scholar* heideggeriano da Unicamp, Oswaldo Giacoia Junior, a melhor tradução seria *ser-o-aí*. Cf. GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**. Op. cit., pp. 62-64. Contudo, preferimos manter o uso já consagrado da tradução de *Dasein* como "ser-aí".

⁴⁴⁰ HEIDEGGER, M. **A essência da verdade**. Op. cit., p. 167. Grifo nosso.

M. Heidegger já dizia em *Ser e Tempo* que:

O fato da deusa verdade de Parmênides colocá-lo diante de dois caminhos, um do descobrimento e outro do velamento significa simplesmente que a presença está sempre na verdade e na não-verdade. O caminho do *descobrimento* só é conquistado no λογος κοινε, na *cisão compreensiva entre ambos* e na *decisão por um deles*.⁴⁴¹

A decisão foi feita. O caminho foi traçado lá e então. Com o *logos* grego, sobretudo como este passa a ser interpretado a partir de Parmênides (mas especialmente desde o pensamento socrático-platônico), decidiu-se por interpretar a verdade como *verdade-certeza (veritas-certitudo)*, como puro desvelamento (descobrimento): portanto, como perene presença absolutamente *disponível à Razão*. E com isso "constrói a idéia de um universo totalmente acessível à razão e a idéia de uma humanidade guiada pela Razão. Essa Razão Soberana se torna providencializada em um mito quase religioso"⁴⁴².

O Ser identificado com a verdade (*veritas*), neste sentido, o da metafísica (como *ente*), passa a ser encarado como o *Ens Supremum*. É o caminho da *ontoteologia* desde então (como já havíamos apontado no capítulo anterior). O passo seguinte e derradeiro será identificar de algum modo, ou de todos os modos, o Deus da revelação ao *Ens Supremum*, especialmente a partir da Alta Escolástica. Esta divindade recebe, então, um caráter *ôntico*⁴⁴³. Daí que:

No curso desse pensamento, vê-se unida ao ser como presença a dimensão grega de causalidade, na qual mais tarde é inscrita a concepção bíblica de criação. Donde o ser como ato puro, sumo ente, perfeição absoluta e verdade suprema, a que se dá o nome de Deus. Em seguida, com o triunfo da metafísica subjetiva, os atributos que eram dados ao Deus criador passam ao eu puro, como fonte última do conhecer. Assim, o sumo ente, definido anteriormente como Deus e depois como eu puro, cai sempre no âmbito do pensamento que representa e, portanto, sob o poder das categorias lógicas.⁴⁴⁴

⁴⁴¹ HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Op. cit., p. 291. Grifo nosso.

⁴⁴² MORIN, E. *Rumo ao abismo?* Op. cit., p. 34.

⁴⁴³ Como diz Bruno Forte a ontoteologia "reduz Deus a ente e que é possível encontrar na escolástica que transformou o 'ens' do 'actus essendi', como está em Tomás, em 'res' interpretando o próprio Deus como a suprema coisa entre as 'coisas', no sentido de uma objetivação d'Ele." FORTE, B. *Teologia em diálogo*. Op. cit., p. 70. Sobre a diferença entre o *ôntico* e o *ontológico* na filosofia (e na teologia) segundo M. Heidegger: Cf. GONÇALVES, P. S. L. *Ontologia Hermenêutica e Teologia*. Op. cit., pp. 24-41.

⁴⁴⁴ PENZO, G. *O divino como o não dito*. In: *Deus na filosofia do século XX*. Op. cit., p. 304.

Nas últimas décadas, especialmente a partir da renovação bíblico-teológica (tanto em âmbito protestante quanto católico), tornou-se cada vez mais problemático (senão impossível) associar esta *Suprema Entidade* (Onipotente, Onisciente, Onipresente, Impassível, Imutável, etc.) ao Rosto do Deus Amor que é revelado (simultaneamente *revelatus/absconditus*) na e a partir da vida do camponês pobre: o profeta, o artífice-pregador itinerante de Nazaré⁴⁴⁵. Comenta Dom Miguel de Unamuno:

O Deus lógico, racional, o *ens sumumm*, o *primo movens*, o Ser Supremo da filosofia, aquele a quem se chega pelos famosos três caminhos de negação, eminência e causalidade, via *negationis*, *eminentiae*, *causalitatis*, é apenas uma ideia de Deus, algo morto.⁴⁴⁶

Pouco mais à frente ele diz:

Um Deus Razão, um Deus teórico ou contemplativo, como o Deus do racionalismo teológico, *é um Deus que se dilui em sua própria contemplação*. (...) A esse Deus corresponde a visão beatífica como expressão suprema da felicidade eterna. *Um Deus quietista, enfim, como por sua própria essência o é a razão*.⁴⁴⁷

Mas, emerge uma pergunta: onde se encontra *o outro* nessa dinâmica *quietista* (como diz M. de Unamuno)? Pois a comunicação não é meramente um ter diante de si um interlocutor (de modo impessoal, abstrato, desencarnado), com o qual *eu me comunico* (em sentido habermasiano e apeliano): a partir de uma *ética do discurso*, performático-pragmática, que fala e age, mas não necessariamente *gera relação*.

Ou seja, a interlocução pura e simplesmente - que, diga-se de passagem, tem o seu lugar dentro do quadro maior de uma sociedade fundamentada nos marcos referenciais do moderno Estado Democrático de Direito -, não significa responsabilizar-se pelo *outro* (dinâmica de amor *responsável*), muito menos visa criar laços de solidariedade/fraternidade. E por quê? Simplesmente porque esta posição está ancorada na *Razão discursiva* (e sua fundamentação transcendental,

⁴⁴⁵ Colocamos uma pergunta: o que o Deus *Abba*, revelado em e mediante Jesus Cristo (que nos ama incondicionalmente), tem a ver com as *imagens da divindade* típico das metafísicas - e suas provas racionais cosmológica, ontológicas etc. - construídas ao longo do pensamento ocidental para dar sustentação ontológica ao mundo? Cf. o quinto e último capítulo. Sobre a premente necessidade de repensar a *imagem de Deus* para os dias de hoje: Conferir, sobretudo, o último tópico do quinto e último capítulo.

⁴⁴⁶ UNAMUNO, M. de. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Hedra, 2013, p. 146.

⁴⁴⁷ *Ibid.*, p. 149. Grifo nosso. Bem diferente das Três Divinas Pessoas... Um Deus que revela-se em Seu puro *desbordamento de amor*. Ver o quinto e último capítulo.

de raiz kantiana), formando, assim, uma *comunidade de comunicação*⁴⁴⁸, mas não necessariamente uma comunidade marcada por relações solidárias e fraternas.⁴⁴⁹

Esse tipo de reflexão (da *razão, do agir comunicativo*, de cunho habermasiano/apeliano, no que estes coincidem), por mais pertinência filosófica que possua, ainda é pobre, tendo em vista nossa vocação fundamental enquanto pessoas concretas: seres relacionais, carentes de afeto, de aceitação, de reconhecimento, de acolhida, em suma, carentes de amor, e ainda os *carentes de pão*. E é assim, porque a comunicação implica e está a serviço da *relação* (conhecimento é relação), especialmente aquela do (ainda insubstituível) face-a-face. Não um *outro* sem rosto e nome, mas um *alguém*, singular, com quem nos relacionamos, isto é, alguém que acolhemos em sua *alteridade* e por quem somos acolhidos (com as tensões inerentes a toda relação): a quem posso *chamar* de *irmão* (uma experiência concreta de fraternidade amorosa), pelo qual me responsabilizo, e que dá sentido à nossa fugaz ex-istência⁴⁵⁰.

Em termos filosóficos (epistemológicos), a *adaequatio intellectus ad rem* (adequação do intelecto à Coisa) próprio da tentação realista, ou a *adaequatio rei ad intellectum* (adequação da "coisa" ao Intelecto), próprio do idealismo (ou mesmo aquela conforme a retomada da *consciência egológica*, do retorno à "coisa em si", *conforme a intencionalidade husserliana*), são modos de manter a relação sujeito-objeto: primazia do Objeto ou primazia do Sujeito.⁴⁵¹ No entanto, *outro*

⁴⁴⁸ Cf. APEL, K-O. **O a priori da comunidade de comunicação e os fundamentos da ética**: o problema de uma fundamentação racional da ética na era da ciência. In: **Estudos de moral moderna**. Op. cit; HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. Vols. 1 e 2. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

⁴⁴⁹ Donde emerge a questão da *intersubjetividade em sentido relacional* (sobre a qual falaremos mais à frente). Conferir, sobretudo, o quinto e último capítulo.

⁴⁵⁰ Cf. LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Op. cit., p. 192.

⁴⁵¹ Que busca reduzir o aspecto polissêmico do real (e a plurivocidade da linguagem), comum ao pensamento realista/idealista. Comenta M. Maffesoli:

É preciso estar vigilante em relação a esse assunto, porque o mecanismo de redução é uma propensão natural da atitude intelectual. Já se pôde ressaltar que a filosofia da consciência, ao instaurar a ordem na variedade e na confusão do mundo - e isto, partindo da unidade do sujeito pensante - somente fez substituir-se à "unidade ontológica objetiva", que caracteriza o mundo da cristandade medieval. Num caso como no outro, estamos diante de uma redução da polissemia. É fácil demonstrar que o monoteísmo e o *monotetismo*, compartilham a mesma lógica: tal como Deus é *Uno*, o mundo se torna uma *Unidade*, que é explicada por *Um* sujeito cognoscente. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**. Op. cit., p. 204.

caminho de vida/pensamento pode emergir: se encararmos nossa ex-istência errática (pois marcada pela contingência), *nômade*⁴⁵² (que se configura como lugar/não-lugar, ou melhor, como *enraizamento dinâmico*, que nos leva a pensar não de modo linear, mas em *espiral*⁴⁵³), *outra* lógica poderá emergir, como comenta L. Liberato (ao tratar do pensamento de M. Maffesoli):

Partindo de uma posição fenomenológica, o discurso de Maffesoli se desenvolve e se constrói com base no que ele chama "lógica contraditorial", uma dialética onde os opostos permanecem em contínua tensão, sem síntese, e na qual a idéia de progresso, tão cara à maioria dos pensadores do século XVIII e XIX, se faz ausente. Embora tenha incorporado essa lógica por influência da física moderna, essa dialética de dois termos, também denominada dialética antinomista ou trágica, é própria de pensadores antigos e modernos como Zoroastro, Heráclito, Proudhon e Nietzsche. Na dialética antinomista, as antinomias não se resolvem, são complementares e irredutíveis. Há uma oscilação ou antagonismo suscetível apenas de equilíbrio dinâmico, ideia também presente em Maffesoli.⁴⁵⁴

Quem sabe nesse caminho não possamos vislumbrar um *lampejo* oriundo da "clareira (do Ser)" (*die Lichtung*⁴⁵⁵), do Ser (como *evento*) - e da *alétheia* como desvelamento-velamento -, ao qual co-pertencemos? Esta abertura do Ser se dá, isto é, *doa-se* "na medida em que o ser vige a partir da *alétheia*, pertence a ele o emergir auto-desvelante. Nós denominamos isso a ação de auto iluminar-se e a iluminação, a *clareira*"⁴⁵⁶. Um lampejo no coração de nossa precária caminhada por entre as sendas da *linguagem* ("casa do Ser"⁴⁵⁷), a partir de um *pensamento meditativo e pó(i)ético*^{458 459}.

⁴⁵² *Nomadismo* típico da cultura "pós-moderna", conforme M. Maffesoli: Cf. MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo**: vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

⁴⁵³ Cf. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., p. 13.

⁴⁵⁴ LIBERATO, L. V. M. **Nomadismo pós-moderno**. In: **Revista Política & Sociedade**. Nº 1, 2002, pp. 225-226.

⁴⁵⁵ Nas palavras de Paulo J. M. Pinheiro: "Lichtung significa também *clareira*, isto é, a região de *abertura*, em que o ser pode uma primeira vez, e, *imediatamente*, doar o nome e o significado ao *ente*." PINHEIRO, P. J. M. **Sobre a Noção de "ajlhveia" em Platão (a tradução heideggeriana)**. In: **O que nos faz pensar**. (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio). Nº 11, vol. 2, 1997. pp. 7-8.

⁴⁵⁶ HEIDEGGER, M. **Parmênides**. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 155. Cf. também. FERNANDES, M. A. **À clareira do ser**: da fenomenologia da intencionalidade à abertura da existência. Rio de Janeiro: Daimon Editora, 2011.

⁴⁵⁷ Cf. HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2003, p. 215. Sublinhamos, neste texto, sobretudo o capítulo referente à *linguagem na poesia*. Cf. *Ibid.*, pp. 27-69.

⁴⁵⁸ O caminho para o pensamento po(i)ético não foi uma absoluta novidade, ou seja, não está presente somente no pensamento tardio de M. Heidegger. O tema da linguagem, por exemplo - donde emerge mais tarde a explícita relação entre filosofia e poesia -, já se faz notar na segunda parte de *Ser e Tempo* (quando este pensador trata de pensar sobre *logos* e *legein*, sua relação com a palavra, a partir da dimensão *existencial* da *rede=palavra*). No entanto, no decorrer de seu pensamento, sobretudo quando este dá destaque à verdade do Ser (que tem em seu centro a

discussão em torno da *alétheia*, e do *Eirignis*), o tema da linguagem ganha protagonismo, e outras perspectivas são ensaiadas. Ou seja:

...grande parte do pensamento da história do Ser constitui-se como uma retomada da proximidade e da distância entre filosofia e poesia, entre o *logos* poético e o *logos* filosófico, e em seu interior há um papel essencial reservado à tematização da linguagem. (...) Uma correspondência entre filosofia e poesia foi experimentada historicamente na era pré-socrática e na tragédia ática, experiência com a qual Heidegger pretende reatar, tornando-a ainda mais radical e originária do que aquela que foi vivenciada na Grécia. Pensar e poetar são dois modos de dispor o pensamento a serviço da linguagem, duas maneiras de habitar po(i)eticamente a linguagem. Por isso mesmo, (re)aprender a pensar, tal como Heidegger se propõe a fazer, ao responder à pergunta "o que significa pensar?", é um propósito que só se atinge em diálogo com a poesia, em uma recuperação da essência da linguagem, ofuscada pela hegemonia da metafísica na história do pensamento. GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente: introdução a um novo pensar**. São Paulo: Três Estrelas, 2013, pp. 46-47.

⁴⁵⁹ Donde a possibilidade de seu *desvelamento*, de sua *mostração*: como *evento*. Pois como diz o pensador da Floresta Negra (relação entre *dizer* e *ser*):

Ela abriga o que é vigente à medida que o brilho do seu aparecer se mantém confiado ao mostrar apropriante do dizer. Casa do ser é a linguagem porque, como saga do dizer, ela é o modo do acontecimento apropriador. Para seguir pensando o vigor da linguagem, para dizer condizendo ao que lhe é seu, é preciso uma transformação da linguagem, que não pode ser forçada e nem inventada. A transformação não se dá mediante a criação de novas palavras e frases. A transformação diz respeito à nossa relação com a linguagem. Somente um destino histórico pode determinar se e como o vigor da linguagem, enquanto mensagem arcaica do acontecimento apropriador, pode nos manter nesse vigor. Apropriando, mantendo, sustentando-se, o acontecimento apropriador é a relação de todas as relações. Por isso, enquanto resposta, *nosso* dizer permanece sempre um dizer da relação. A re-lação está sendo aqui pensada sempre a partir do acontecimento apropriador e não mais representada na forma de um mero relacionamento. Nossa relação com a linguagem determina-se pelo modo em que nós, enquanto os que são recomendados, pertencemos ao acontecimento apropriador. Talvez possamos nos preparar um pouco para a transformação de nossa referência à linguagem. Talvez possa despertar a experiência de que: todo pensamento do sentido é poesia e toda poesia é, porém, pensamento. Ambos se pertencem mutuamente, a partir da saga do dizer que já consente o não dito quando pensar é agradecer. HEIDEGGER, M. **A caminho da linguagem**. Op. cit., pp. 215-216.

O pensamento po(i)ético é (*de per si*) *plurívoco, polifônico, polissêmico*... No entanto, não deixa de ser pensamento vigoroso. Seu vigor não está na sua capacidade de explicar, de tudo deixar distinguido e às claras, portanto sem margem à dúvida, mas de *fazer* pensar, fustigar a imaginação, suscitar a criatividade, pois assim um ciclo pode ser concluído. A criação suscita mais criação. A criação de quem cria interpretando, e a interpretação de quem cria interpretando e interpreta criando. Como diz Octavio Paz:

A forma mais elevada da prosa é o discurso, no sentido direto da palavra. No discurso as palavras aspiram configurar-se segundo um sentido unívoco. Este trabalho implica reflexão e análise. Ao mesmo tempo, encarna um ideal inalcançável, porque a palavra se nega a ser mero conceito, um significado sem mais. Cada palavra - fora suas propriedades físicas - encerra uma pluralidade de sentidos. Assim, a atividade do prosista é exercida contra a natureza mesma da palavra. (...) No poema a linguagem recobra sua originalidade primeira, mutilada pela redução que lhe impõem a prosa e a fala cotidiana. A retomada de sua natureza é total e afeta os valores sonoros e plásticos e mesmo aos significados. A palavra, finalmente em liberdade, mostra todas as suas estranhas, todos os seus sentidos e alusões, como um fruto maduro ou como fogos de artifício ao estourar no céu. O poeta põe em liberdade sua matéria. O prosista a aprisiona. PAZ, O. **El arco y la lira**. La casa de la presencia. (Obras completas). 3ª ed. México: Fondo de Cultura, 1999, p. 16.

Saindo da arapuca da Razão representativa/demonstrativa. Mas como? Com um passo atrás, do que se faz presente: na direção ao não-pensado (*outro* começo). Como diz M. Heidegger é "o passo que passa, de um pensamento, apenas, representativo, isto é, explicativo para o *pensamento meditativo*, que *pensa o sentido*"⁴⁶⁰. A linguagem po(i)ética nos faz despertar (para o *sentido do Ser*⁴⁶¹), toca-nos, pois diz respeito à nossa *disposição afetiva*, nos *entusiasma*. Por isso, a necessidade de aprender a escutar a música da linguagem, e escutar a sua música no horizonte da *andenken*⁴⁶²: o pensamento rememorativo.

Pensamento que pretende liberar o pensamento de seu aprisionamento à concepção de que o Ser se dá exclusivamente na dimensão temporal da presença do ente (*ôntico*) e, sobretudo, de que o Ser possa ser apreendido na linguagem discursiva/argumentativa/comunicativa (lógica, proposicional).⁴⁶³ Comenta Sandra Soares Della Fonte, tocando no ponto nevrálgico no modo de compreender o pensamento meditativo, po(i)ético, do "Heidegger tardio". Ela diz:

Na acepção heideggeriana, a relação originária do ser humano com os entes não se dá pelo conhecimento, pela investigação e descrição de suas propriedades. A vida

⁴⁶⁰ HEIDEGGER, M. A *Coisa*. In: *Ensaio e Conferências*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 159. Grifo nosso.

⁴⁶¹ Desde que:

O ser das coisas não é o ser da metafísica, o ser da presença, o ser da instrumentalidade. As coisas fazem morar junto de si a quadratura dos quatro: a terra, o céu, os mortais e os divinos (palavras poéticas familiares a Hölderlin); direções, pontos cardiais. Não são entes intra-mundanos. (...) Estas palavras poéticas furtam-se a uma plena clarificação conceitual, mas o fato de serem palavras poéticas já não pode agora significar um menor peso teórico, visto que é na poesia que acontece a verdade no seu sentido radical. VATTIMO, G. *Introdução a Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1996, p. 138.

⁴⁶² *Escutar, rememorar, uma lembrança à recuperar* para o qual nos dispomos afetivamente. Se *denken* significa *pensar*, um pensar formal, *andenken* diz respeito àquilo que lhe é anterior. Nas palavras de Benedito Nunes (acerca da relação entre pensamento formal/argumentativo, sobretudo no pensamento científico objetivante, e o pensamento poético/meditativo):

O *Denken* (o pensar), nesse caso, se converteria num *Andenken* (lembrança). O que foge ao pensamento e que jamais poderíamos encontrar na ciência, e que é a lembrança, aflora no poeta (na poesia), e aponta para aquilo que o pensamento deve visar. Então a lembrança, como o pensável (*das Andenken an das zu-Denkend*), é "a fonte fundamental do poeta". É neste ponto que se pode corrigir aquela afirmativa anterior, tão escandalosa, de que "a ciência não pensa". Ela não pensa, na medida em que, como expressão de um pensamento quantitativo, ou calculador, aquilo que deve ser pensado escapa ao seu poder de previsibilidade. NUNES, B. *Hermenêutica e poesia: o pensamento poético*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2007, p. 19.

⁴⁶³ Cf. VATTIMO, G. *As Aventuras da Diferença*. Lisboa: Edições 70, 1980, p. 78.

fática é anterior a toda explicação teórica; a compreensão que nela se dá é implícita, pré-temática, ou seja, irreflexiva. O empreendimento filosófico de Heidegger é delinear um caminho de acesso à dramaturgia da vida na qual se dá a compreensão do ser. Porém, essa tarefa porta, para ele, um problema: como alcançar a experiência existencial, tida como fenômeno originário, singular, pré-teórico, sem fazer teoria? Em outros termos, como tomar esse momento irreflexivo como tema sem perder o caráter originário do vivido, sem esvaziá-lo de sua facticidade com um discurso *sobre* ele? Como se percebe, o pensar meditativo no *segundo* Heidegger é apresentado como portador da função de *tematizar* a compreensão de ser irreflexiva que se tem na vida cotidiana. Ele próprio não é o vivido, mas se situa, de acordo com o filósofo, antes de qualquer teorização, seja da ciência ou da filosofia. No pensamento heideggeriano, isso significa que este pensar, abre mão de qualquer papel de representar a realidade e reconhece que o Ser pode apenas ser experimentado e nunca demonstrado.

E conclui:

Como uma espécie de "mostrar sem teorizar", o pensar meditativo heideggeriano abarca duas questões significativas: a busca de uma linguagem que corresponda ao aceno dado pelo Ser e o silêncio sereno diante do indizível. Pode parecer paradoxal, mas esses dois aspectos entrelaçam-se: procurar uma linguagem que diga o Ser significa, em Heidegger, *ir ao encontro de um mostrar não-conceitual, ou seja, um mostrar místico e poético*. Nesse caso, a procura de uma linguagem místico-poética implica condenar ao silêncio a consciência cognoscente. Além disso, sendo aquilo com o qual o ser humano lida, sem necessariamente pensá-la como tal, a coisa mostra-se como isso ou aquilo.⁴⁶⁴

⁴⁶⁴ DELLA PONTE, S. S. **Heidegger, o pós-moderno e a Educação**. In: **Revista Educação e Realidade**. Vol. 43, nº 1, 2009, p. 198. Grifo nosso. No derradeiro estágio de sua vida intelectual, M. Heidegger aproximará (como não o fizera até então) o *logos* (*le-gein*) filosófico, da *alétheia* (verdade-desvelamento), da *techné/poiesis*, da criação *artística* (a retomada da antiga questão acerca da *techné*, agora vista sob *outra perspectiva*). A *techné* é vista no "M. Heidegger tardio" como *poiesis*, sobretudo a partir de *A origem da obra de arte* e revisitada em obras posteriores nas quais trata do tema da técnica, como em *A Coisa*, e especialmente em *A questão da técnica*, e sua relação com o *Ereignis*. Cf. especialmente. HEIDEGGER, M. **A origem da obra de arte**. Lisboa: Edições 70, 1991. Dando origem a um pensar meditativo, *po(i)ético*. A obra de arte (como *techné-poiesis*) consiste numa "clareira (*Lichtung*) do Ser". Como diz o pensador da Floresta Negra:

A sentença do pensar só se deixa traduzir no diálogo do pensar com o que nele é pronunciado. O *pensar*, contudo, é *poematizar*, e não somente no sentido da poesia e de canto. *O pensar do ser é a maneira originária de poematizar*. Somente *nele*, antes de tudo, a linguagem se torna linguagem, isto é, atinge a sua essência. *O pensar diz o ditado da verdade do ser*. O pensar é o *dictare* originário. *O pensar é o poematizar originário que precede toda a poesia*, mas também o *elemento poético da arte, na medida em que se torna obra, no seio do âmbito da linguagem*. *Todo poematizar, (...), é, no fundo um pensar*. *A essência poemática do pensar guarda o imperar da verdade do ser*. HEIDEGGER, M. **sentença de Anaximandro**. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973, p. 29. Grifo nosso.

Este modo de pensar po(i)eticamente aproxima-se do que aqui chamamos *razão sensível*. Cf. ainda. VIEGAS, S. **Escritos. Filosofia viva**. Belo Horizonte: Tessitura, 2009. Votaremos ainda neste capítulo a tratar do pensamento po(i)ético. A poesia é transgressora por natureza, subverte a linguagem, "fazendo-a" dizer mais do que formalmente (habitualmente) poderia dizer. Daí seu (não)poder de desvelamento, mas sua possibilidade criativa (criadora) e re-ligiosa, isto é, de nos re-ligar, e mais: mistagógica (diríamos em linguagem teológica). Como diz a pensadora Maria Zambrano:

Mas o caminho fora traçado em direção à Razão discursivo-explicativa (indiferente, reativa, reacionária, negadora da vida, *a-pática*). A vida humana e sua dimensão de *finitude*, (*facticidade, transitoriedade...*) é marginalizada. E mais. O mundo e as pessoas concretas perdem sua dimensão de Mistério⁴⁶⁵, não

A poesia primeira que nos é dado conhecer é linguagem sagrada, antes a linguagem própria de um período sagrado anterior à história, verdadeira pré-história. Palavras sagradas que hoje ouvimos ainda nas fórmulas da Religião; mas elas para o crente não são poesia mas misteriosa verdade. A **palavra** sagrada é operante, activa antes de mais nada; verifica uma ação indefinível, porque não é um ato determinado e concreto, mas algo mais; algo infinitamente mais precioso e importante, acção, pura, libertadora e criadora, com o qual a poesia guardará sempre parentesco. ZAMBRANO, M. **A metáfora do coração e outros escritos**. 2ª ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000, p. 43. Grifo da autora.

Retomando a questão do Deus Razão criticado por M. de Unamuno, como citamos acima, ao que tudo indica, para o pensador da Floresta Negra: essa imagem de Deus, da tradição metafísica, caminha para sua inevitável "superação" (da *ontoteologia*), deu sua "torção", sofrendo-o como uma "doença" (até o fim da mesma) e, por fim, nos restabelecemos, e então caminharemos em direção à *outro pensar*. Seu último suspiro foi dado. Incluindo a moderna filosofia (metafísica) da subjetividade pautado no Sujeito. Seria o "fim da filosofia", mas de seu fim como *metafísica*, isto é, a afirmação de que não há fundamento (fim do fundacionalismo). A relação Sujeito-objeto estaria com seus dias contados. Pelo menos para quem não se encontra mais circunscrito à mentalidade moderna (agora, diante de *outro horizonte*).

Na verdade, na há *outro* caminho se quisermos continuar lidando com Deus. Já para o "primeiro Heidegger" (de *Ser e Tempo*), esse Deus metafísico está a caminho de ser "superado". O pensador alemão pretende estabelecer algo *diferente* na "contramão" da metafísica. E, para isso, estabelece que pensar o Ser é a alternativa, desde que fora de uma postura não objetivante (lógica), mas a partir de uma realidade existencial (para o "ser-aí", *Dasein*): um estado divinizante. Nesse sentido M. Heidegger propõe *outra* abordagem à religião (ou no que diz respeito à religiosidade) no qual o Ser não é uma entidade (nem mesmo como o *Sumo Ente*) ou um Deus-Objeto da razão (fundamento do real). O Deus da Razão terá que desaparecer para que o Ser possa se mostrar, desvelar. Cf. SAFRANSKI. **Heidegger, um Mestre da Alemanha**. Brasília: Geração Ed., 2005, p. 365.

Mas, sobretudo o "Heidegger tardio" parece apontar para outra possibilidade de se falar de Deus, agora num viés que podemos denominar de *místico-poético*. Vendo a verdade do Seer (*seyn*) desvelado, sem, contudo, fazer uma identificação fácil entre o que M. Heidegger compreende como Seer (*seyn*) e o Deus da mística religiosa (e a relação desvelamento/velamento; Ser/Nada). Contudo, apesar de uma identificação rápida soar artificial, forçando certo "concordismo", não negamos a possibilidade de aproximação pelo viés filosófico do "Heidegger tardio", possibilitando outra abordagem teológica, ou melhor, *teopoética*. Ou seja:

Tudo indica que achar uma mística na filosofia de Heidegger é sondar o *dasein* no seu movimento mundanizante, no seu cotidiano mais próximo, e não através de uma metafísica que pretende objetivar o ser num ente transcendente. O Deus da tradição não tem a ver com a mística do ser de Heidegger. Para Heidegger, esse Deus está superado e pretende estabelecer algo diferente em substituição ao Deus da metafísica. E, para isso, estabelece que pensar o ser é a alternativa, pois faz surgir uma realidade não objetivante, mas uma realidade existencial para o *dasein*, um estado divinizante. Nesse sentido Heidegger propõe uma nova abordagem de religião ao ditar que o ser não é uma entidade ou um Deus-Objeto da razão ou da imaginação. O Deus da razão terá que desaparecer para que o ser possa se mostrar. HABITZREUTER, V. **O ser em Heidegger: mística?** In: **Revista Húmus**. Nº 1, 2011, p. 95.

Voltaremos a esta questão pouco mais à frente.

⁴⁶⁵ Mas como falar de Mistério se sequer nos damos conta de sua presença/ausência em nossas vidas? Num primeiro momento, alguns (como os teólogos/teólogas) parecem apelar para o Mistério pelo simples fato de não conseguir reconhecer sua ignorância. E então dizem: é Mistério!

conseguimos mais ouvir suas vozes (ficamos surdos, insensíveis às suas mensagens *cordiais*).

Para a mentalidade moderna, basta recorrer aos poderios incomensuráveis da Razão que tudo se explica, tudo se resolve. E como se dissessem: "Deixa essa 'coisa' de Mistério para os crédulos, para os obtusos de mente, para os iletrados, para os ingênuos, ou ainda para o povão ignorante." Em um trecho emblemático de Édipo Rei, uma das peças chave da tragédia grega, um diálogo entre Édipo e Tirésias se destaca:

Édipo

Tirésias! Tu que tudo percebes,
Do mais claro ao mais denso dos mistérios
Alto nos céus ou rasteiro na terra,
Hás de sentir, mesmo sem poder ver
A desgraça que assola esta cidade...
Eis, profeta, por que te procuramos
Como última defesa e salvação! (...)

Tirésias

Deuses! Como é terrível
O dom da sabedoria
Quando não serve a quem o tem!

E colocam, assim, um ponto final da discussão. Mas será isso mesmo? Ou será que reconhecer o caráter de Mistério da vida (e de nós mesmo) não seria, antes, uma postura minimamente sábia? Mas, diz L. Boff:

Mistério não equivale a enigma que, decifrado, desaparece. Mistério designa a dimensão de profundidade que se inscreve em cada pessoa, em cada ser e na totalidade da realidade e que possui um caráter definitivamente indecifrável. Por mais que conheçamos uma coisa concreta como recurso das várias achegas (emocional, mística, intuitiva, científica, holística), nos damos conta de que há ainda *lados a considerar e perspectivas a captar*. Quando confrontamos com o infinitamente complexo - a pessoa humana, homem e mulher -, aí tomamos consciência clara do que significa existencialmente, em nível experimental, um mistério, e a atitude face a ela é mística. Cada pessoa é um mistério. Podemos conhecê-la através de um longo convívio, pela intimidade do amor ou pelas abordagens das ciências e das várias tradições da humanidade. Mesmo assim ninguém poderá decifrar e definir que é Maristela, Márcia, José Américo ou Fernando ou quem quer que seja. A pessoa emerge para si mesma e para os outros um mistério desafiador. Somente sabemos uma cada um revela de si mesmo ao largo da vida e pode ser captado pelas várias formas de apreensão que temos desenvolvido. Mas, apesar de toda diligência, cada um permanece um mistério vivo e pessoal. *Mistério, portanto, não constitui uma realidade que se opõe ao conhecimento*. Pertence ao Mistério ser conhecido. Mas pertence também ao Mistério *continuar Mistério* no conhecimento. Aqui está o paradoxo do Mistério. Ele não é o limite da razão. *Por mais que conheçamos uma realidade, jamais se esgota nossa capacidade de conhecê-la mais e melhor*. BETTO, F. & BOFF, L. **Mística e espiritualidade**. Op. cit., pp. 35-36. Grifo nosso.

Voltaremos a esta questão no decorrer de nosso texto.

Eu, tão convencido disso,
Nem me lembrei... Senão, eu não viria.

Édipo

Que foi? Por que te lamentas?

Tirésias

Deixa-me ir para casa!
Será mais fácil, assim,
Tu carregares o teu fardo e eu o meu...

Édipo

Estranha palavra, a tua:
Parecerás inimigo do povo que te acolheu,
Se negares resposta.

Tirésias

Vejo que falas no momento errado
E não quero incorrer no mesmo erro.

Édipo

Pelos deuses: nós todos te imploramos, não guardes mais segredos!

Tirésias

É que vós todos de nada sabeis:
Não quero resolver as minhas mágoas,
Para não ter de revelar as tuas...

Édipo

Então sabes e não queres falar?
Pretende atraiçoar-nos
E destruir a nação?

Tirésias

Se o que quero é poupar-nos,
A ti e a mim, por que me fazes perguntas vãs?

Édipo

Quando é que provaste ser vidente?
Por que, quando rondava por aqui
A Esfinge ruminando cantilenas
Nunca tiveste nenhuma palavra
Que devolvesse a liberdade ao povo?
(...) Eu, Édipo, sem de nada saber,
Logo ao chegar fiz a Esfinge calar:
*Deslindei a questão pela razão (...).*⁴⁶⁶

⁴⁶⁶ ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPEDES. **Tragédias:** Prometeu acorrentado, Édipo Rei, Medéia. São Paulo: Abril Cultural, 1980, pp. 72-74. Grifo nosso.

Já (pre)anunciava Édipo: "... fiz a Esfinge calar: *deslindei a questão pela razão*." O Mistério do mundo é rechaçado pela *ratio*⁴⁶⁷. Não há mistério para a poderosa *Razão* e, se há, é só uma questão de tempo para deixar de ser... Apelar para o Mistério é uma desculpa, preguiça de quem não quer *raciocinar*. A Razão desvenda aquilo que as religiões, os/as místicos/místicas, os/as poetas, reconhecem como "abismo de sentido" ("abismo do Ser", *ab-Gründ*, em linguagem heideggeriana, ao qual o pensamento calculatório, não-sapiente, recusa-se a perceber, reduzindo o pensamento e, portanto, o "humano", a uma *funcionalidade instrumental*⁴⁶⁸). Mas o grande "Homem", orgulhoso de sua Razão, desdenha do Mistério (não há esse tal "abismo de sentido"!).

Muitos cientistas - não todos, só para deixar claro, pois há certo número de cientistas, mesmo aqueles pertencentes às chamadas "ciências duras", que não só aceitam a dimensão do Mistério, mas alguns ainda exercitam a fé em Deus - ainda nutrem certo desdém por aqueles que vivem fora de seu círculo (por vezes um círculo vicioso, diga-se de passagem): o da *verdadeira e única episteme*. É como se dissessem num diálogo - no qual poderiam se encaixar muitos de nós, vez em quando, filósofos e mesmo *teólogos* seduzidos, "enfeitiçados" pelo racionalismo, diga-se de passagem:

Cientista Fulano:

"Se esses tagarelas que vivem a falar de Mistério, como um álibi (para se desculparem por não querer *raciocinar*), soubessem o quanto de Luz lhes falta! Se fossem bem educados (corretamente), na escola da Razão, da Ciência, não precisariam mais apelar para isso que denominam 'Mistério do mundo e da vida'. Quanto mais superapelar para alguma concepção de Revelação/Mistério. Puro obscurantismo irracionalista. Nada mais que isso. Precisam ser alertados de sua cegueira. Nada disso de Mistério. A Razão dá conta! Nada de cair na armadilha da ingenuidade onírica dos religiosos e seus teólogos que acreditam que pensam, quando, na verdade, vivem de um mundo que já morreu (o mundo da fantasia, do

⁴⁶⁷ Que significa *julgar, calcular, medir, dividir, comparar, descobrir relações de causalidade, princípio de explicação da realidade*. Ver o verbete *razão* em: MARCONDES, D; JAPIASSÚ, H. **Dicionário básico de filosofia**. Op. cit., pp. 234-235; MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Op. cit., p. 238. Cf. ainda o termo *razão ras(-ônis)* em: FARIA, E. **Dicionário Latim-Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962, p. 843.

⁴⁶⁸ Cf. VATTIMO, G. **As Aventuras da Diferença**. Op. cit., p. 115.

imaginário, encantado). Eles, pelo menos, têm a coragem de rezar para um Nada Vazio, Silencioso, Impessoal."

Cientista Beltrano:

"A verdade, meu amigo, é que eles não suportam ter de encarar o real 'cru' diante de seus olhos, e o decifrar de seus velhos deuses e crenças, agora objetos da ciência. São crianças que resistem ao máximo amadurecer, na verdade, não querem crescer."

Cientista Fulano:

"É verdade. Você tem toda razão... E os filósofos?!... Esses não ficam muito atrás. Ainda acreditam, com a fé de um religioso beato, na existência de coisas como 'liberdade', 'subjetividade', 'intencionalidade' e em outras tantas fantasmagorias hoje explicadas pela ciência, veja a neurociência! Mas é assim mesmo... Como os religiosos são órfãos e não sabem, ou preferem não saber, ficam 'tampando o sol com a peneira', como dizem por aí..."

Cientista Beltrano:

"Pois é... E os homens comuns, essa turma, esse populacho que pensa poder falar daquilo que não fazem ideia? Estes estão em situação quase deplorável! Mas acreditam poder dizer alguma coisa sobre o mundo sem ensino formal, faculdade, diploma... rudes camponeses (gente de mentalidade provinciana), pedreiros, coveiros, catadores de lixo, donos de boteco, muitos destes são 'boa gente'... mas... escravos da *doxa*, nada sabem da vida, muito menos de suas verdades fundamentais."

Cientista Fulano:

"Pois é, meu amigo... Se o mundo se não está plenamente decifrado, explicado, está a caminho de ser... Mas, voltemos ao trabalho."

Infelizmente, por vezes:

É assim com os cientistas: prestam atenção, sem acreditar; escutam e anotam, convencidos de que os homens não sabem sobre o que estão falando. Eles pensam que aqueles que não passaram pela educação científica, são como sonâmbulos:

caminham envolvidos por uma nuvem de ilusão e equívocos que não os deixa ver a verdade. Míopes. Cegos. Vêem as coisas de cabeça para baixo. Não por má-fé, mas por incapacidade cognitiva. E esta é a razão porque os cientistas ouvem suas palavras com um sorriso condescendente. Serão eles, os cientistas, que retirarão do discurso do senso comum a verdade a que somente a ciência tem acesso. E é por isso que nenhum cientista pode acreditar nas palavras da religião. Se acreditassem, seriam religiosos e não homens da ciência. Não lhes sobra alternativa. Todas as ciências, sem exceção, são obrigadas a um rigoroso *ateísmo metodológico*: demônios e deuses não podem ser invocados para explicar coisa alguma. Tudo se passa, no jogo da ciência, como se Deus não existisse... Se é daí que partem os cientistas, como poderiam eles acreditar naqueles que invocam os deuses e tem a ingenuidade de orar?...⁴⁶⁹

A partir desta observação alvesiana emerge uma questão: como lidar com a religião e a ciência sem nos tornarmos reducionistas, isto é, dualistas, maniqueístas, como tantos cientistas o são no que tange a religião, e vice-versa? Desabsolutizá-las. Relativizando seu saber, sem com isso descartá-las. Aprender que todo saber é *sempre* limitado, finito, parcial, e, portanto, *relativo* (sempre *em relação à*). Por isso, como temos frisado até aqui:

...não podemos absolutizar nosso paradigma moderno. Este não desnuda todas as dimensões da realidade, apenas aquelas que entram no diálogo experimental com a natureza. Ainda assim, este diálogo nunca termina. Há também outras formas de diálogo, pois as várias culturas e os vários tempos históricos desenvolveram mil formas de conhecimento, seja pelos sonhos, pela intuição, pelos mitos e símbolos, pela reflexão religiosa e filosófica, e outras mais. Aquilo a que chamamos realidade apresenta-se incomensuravelmente maior que nossa razão e nossa vontade de dominar pelo conhecimento. A pessoa humana, *a fortiori*, é mais do que sistemas de compreensão ou formas de convívio social. Ela surge como um mistério, que se entrega sob as formas mais ambíguas. Por um lado, pode vir carregado de ternura, de vontade de comunhão e de comunicação. Por outro, pode também se revelar sinistro e aterrador por sua capacidade de destruir, excluir, e comportar-se como lobo para o semelhante. O órgão capaz de captar esse mistério é o coração e aquilo que Pascal chamou *esprit de finesse*, "espírito de fineza". É uma atitude de simpatia fundamental, uma capacidade básica de sentir os outros em sua situação concreta (coração). Pelo espírito de fineza nos descobrimos vulneráveis. Somos afetados pelos outros e podemos afetá-los, despojando-nos do cálculo, do interesse e da vontade de poder (*esprit de géométrie*).⁴⁷⁰

Na cultura, e no pensamento "pós-moderno" a ciência, a religião, a filosofia, a teologia, a literatura, e as demais áreas do saber (e da sabedoria), não possuem uma última palavra. Todos são, na verdade, finitos e frágeis constructos humanos. Todas buscam compreender (interpretar) o real sob *um prisma*. Não há um

⁴⁶⁹ ALVES, R. **O que é religião?** 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 115-116.

⁴⁷⁰ BETTO, F. & BOFF, L. **Mística e espiritualidade.**, p. 36. Conferir os dois capítulos seguintes (sobretudo, no que diz respeito ao *esprit de finesse*, isto é, à *razão sensível*, ver o capítulo quatro).

metadiscurso. Por isso, a *sabedoria* da atual abordagem (trans)interdisciplinar, pensando o real em toda a sua *complexidade*. Gestando, na perspectiva moriniana, um pensamento *complexo*. Como ele diz:

O pensamento complexo tenta religar o que o pensamento disciplinar e compartimentado disjuntou e parcelarizou. Ele religa não apenas domínios separados do conhecimento, como também - dialogicamente - conceitos antagônicos como ordem e desordem, certeza e incerteza, a lógica e a transgressão da lógica. É um pensamento da solidariedade entre tudo o que constitui a nossa realidade; que tenta dar conta do que significa originariamente complexus: "o que tece em conjunto", e responde ao apelo do verbo latino *complexere*: "abraçar". O pensamento complexo é um pensamento que pratica o abraço.⁴⁷¹

Mas, dando continuidade ao que dizia R. Alves na citação acima: e a religião? Como lidar com ela depois de ouvir com toda parcimônia os "mestres da suspeita", os positivistas de todo tipo (sem falar nos anacrônicos (neo)ateus aguerridos de hoje, aferrados em seu *ateísmo* dogmático)? Como lidar com a religião a partir de uma visão crítico-sapiencial (percebendo suas idiosincrasias e possíveis perversões)? Como fazer do exercício da experiência religiosa, e da espiritualidade (sem banalizá-las), um caminho de *discernimento*, de *sabedoria*? Diz o pensador mineiro, apontando um caminho:

Mas não haverá um dever de honestidade a nos obrigar a ouvir a religião, até agora silenciosa? Não deveremos permitir que ela articule seus pontos de vista? Ou nos comportaremos como inquisidores? No mundo encantado da Alice aconteceu um famoso julgamento em que o juiz gritava: "A sentença primeiro, o julgamento depois!" Faremos nosso o comportamento do magistrado doido? Não. Teremos de ouvir a voz da religião, ainda que ela esteja mais próxima da poesia que da ciência.⁴⁷²

Depois de lembrar o caminho percorrido durante toda sua reflexão ao longo do texto, conclui R. Alves:

A quem vou invocar como representante da religião? Você percebeu que, em cada capítulo, esforcei-me por assumir a identidade daquele em cujo nome falei? Tentei ser positivista, tentei ser Durkheim, falei como se fosse Marx, como se fosse Freud e Feuerbach, procurei as visões dos mundos dos profetas. Estranha e maravilhosa capacidade, essa de brincar de "faz-de-conta". Abandonar nossas certezas para ver como o mundo se configura na visão de outra pessoa. E é isso que teremos de fazer

⁴⁷¹ MORIN, E. *Abertura*. In: ALMEIDA, M. C. de; CARVALHO, E. de A; CASTRO, G. de. (orgs.). *Ensaio de Complexidade*. Porto Alegre: Sulina, 1997, p. 11. Voltaremos ao pensamento complexo no quinto e último capítulo.

⁴⁷² ALVES, R. *O que é religião?* Op. cit., pp. 116-117. Grifo nosso. Cf. também. ALVES, R. *O enigma da religião*. 6ª ed. Campinas: Papyrus, 2007, pp. 9-58.

agora, pedindo o silêncio que em nós habita, a fim de permitir que fale, talvez, um pedaço de nós mesmos: pedaço que, em *invocar os nomes sagrados, insiste em desejar*, em *esperar*, enviando seus *gritos silenciosos de aspiração e protesto* pelos buracos sem fim dos momentos de insônia e sofrimento. Pode ser que não acreditemos em deuses, mas bem que desejaríamos que eles existissem. Isso tranquilizaria nosso coração. Teríamos certezas sobre as coisas que amamos e que vemos, com tristeza, envelhecer, decair, sumir... Ah! Se pudéssemos ficar grávidos de deuses... E é assim que passamos para um outro mundo em que a fala não está subordinada aos olhos, *mas ligada ao coração*. É que "o coração tem razões que a razão desconhece".⁴⁷³

Agora nos deteremos (introdutoriamente) na reflexão daqueles que consideramos os três teóricos primordiais da "pós-modernidade" (e sua possível aproximação da fé cristã, e da teologia⁴⁷⁴). Voltaremos, portanto, nossos olhares para a questão eminentemente filosófica (epistemológica) e seu tratamento no interior do pensamento "pós-moderno"; para, em seguida, tratar da "saída" da metafísica (em termos epistemológicos), para a *hermenêutica* (de caráter *perspectivista*).

Passo seguinte: nos concentraremos na questão imemorial do *sentido da vida*, agora situados noutra horizonte. Em seguida, nos deteremos na dimensão de *sabedoria* da "pós-modernidade" frente à *racionalização da vida*, próprio da modernidade. Ao final, no último tópico deste capítulo, nosso caminho desembocará no tema da *razão sensível: outra concepção de racionalidade* pertinente à "pós-modernidade".

3.1 A perspectiva filosófica "pós-moderna": Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo, e Michel Maffesoli

Hoje, no lugar da Razão *demonstrativa e representativa*, "desencarnada da vida"⁴⁷⁵, a "pós-modernidade" - e essa é uma rica herança da fenomenologia desde

⁴⁷³ Ibid., p. 117.

⁴⁷⁴ De uma cultura e, especialmente, um *pensamento fraco (kenótico)*, pautado na *caritas*, como enfatiza G. Vattimo. Cf. VATTIMO, G. **O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco**. In: PRECORARO, R & ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea**. Op. cit., p. 15; Id. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água, 1998, p. 59. Voltaremos a centralidade da *caritas* (do amor) no capítulo seguinte, bem como no último tópico do quinto e último capítulo.

⁴⁷⁵ Encarnar aqui significa *re-ligar*, função tanto atribuída à re-ligação (*religare*), mas ausente no pensamento científico (de índole racionalista). Por isso, como diz O. Gaicoia Junior, tocando no *nó górdio* da questão:

Reunir é coligar, vincular, também corresponder: são verbos que evocam Eros, mas também lembram a atividade de *recolher*, a ação de *legein* (coligir, coligar), própria do *logos* (verbo, palavra, razão). Mesmo a doutrina do pensamento como *lógica*, ou racionalidade lógica, deriva dessa acepção originária da *legein* como ligar, coligir, de modo

E. Husserl - desenvolve um pensamento da "mostração", da (a) *apresentação*. Ou como diz M. Maffesoli é "importante que saibamos nos opor ao finório jargão da moralidade bem pensante. (...) Deixar de avaliar as coisas pelos parâmetros de nossas representações modernas. Limitar-se a *apresentá-las*".⁴⁷⁶ A complexidade do real (irreduzível à Razão), exige um pensamento *diferenciado* (que leve em consideração a complexidade do real, inapreensível pelo conceito), a partir de *outro* fenômeno histórico-cultural: a "pós-modernidade"⁴⁷⁷.

que a síntese do pensamento no juízo é subsidiária da ligação essencial operada pelo *logos*, como elemento linguageiro do pensamento. O monopólio do pensar exercido pela racionalidade lógica é um confisco; da mesma maneira, a *theoria* não é monopólio da filosofia. Pelo contrário, o pensar da lógica é um modo derivado do pensamento produzido na história da metafísica, a partir do esquecimento da verdade do Ser e da essência do pensar como correspondência. GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**. Op. cit., p. 47.

⁴⁷⁶ MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**. Op. cit., p. 15.

Por mais que M. Maffesoli não seja (profissionalmente) um filósofo, suas reflexões acerca da sociedade "pós-moderna" inserem-se no campo semântico da filosofia, sobretudo no que diz respeito à discussão promovida nas últimas décadas no interior da epistemologia e da filosofia da cultura. M. Maffesoli é um pensador tipicamente interdisciplinar (nos limites da interdisciplinaridade/transdisciplinaridade), que sabe lançar seus tentáculos para além do âmbito da sociologia (*strictu sensu*). Um pensador dialogal por excelência. O pensador de Sorbonne (enquanto sociólogo) está vinculado a uma corrente da sociologia denominada de *sociologia compreensiva* (fenomenológico-hermenêutica), na esteira de pensadores como Max Weber - com quem aprendeu estar à altura do cotidiano. Uma matriz hermenêutica que se posiciona em franco contraste à sociologia positivista inaugurada a partir de A. Comte.

M. Maffesoli foi influenciado por alguns pensadores (fora M. Weber): pelo antropólogo Gilbert Durand, autor de *As estruturas antropológicas do imaginário*, o filósofo e sociólogo vitalista (apesar de sua primeira herança neokantiana), George Simmel, pensador igualmente interdisciplinar, autor de *Filosofia do dinheiro*, *Sociologia e epistemologia*, *Filosofia da modernidade* (entre outros), que tanto influenciou a sociologia compreensiva. G. Simmel é considerado um dos fundadores da sociologia de origem alemã ao lado do já citado M. Weber, Ferdinand Tönnies, e seu mais famoso representante: Karl Marx. Estes três pensadores são suas maiores influências (M. Weber, George Simmel, e Gilbert Durand), contribuindo decisivamente na formação de sua postura hermenêutica de cunho interdisciplinar e vitalista - fora seu encontro dialógico-crítico com pensadores como F. W. Chileno, E. Durkheim, F. Nietzsche, Ortega y Gasset, M. Heidegger, E. Morin, etc. Sobre o itinerário intelectual e biográfico do pensador francês, existem alguns resumos: Cf. MAFFESOLI, M. **Quem é Michel Maffesoli?** Entrevistas com Christophe Bourseiller. Petrópolis: DP et Alii, 2011; BARROS, E. P. **A metáfora do apocalipse: uma leitura de Michel Maffesoli**. In: **Revista Ciências Sociais Unisinos**. Vol. 47, nº 2, 2011, pp. 185-187. Voltaremos a tratar de outras questões pertinentes a vida e obra de M. Maffesoli mais à frente.

⁴⁷⁷ É vasto o universo teórico onde se dá a discussão sobre a "pós-modernidade" e que inclui tanto aqueles que são a favor quanto os contrários: aqueles que adotam a "pós-modernidade" e aqueles que a rejeitam pelos mais variados motivos. Na verdade, diferentes visões de mundo convivem hoje no Ocidente (mentalidade/sensibilidade: "pré-moderna", "moderna" e "pós-moderna"). E isso é positivo, ou seja, a constatação da irreduzível pluralidade cultural, e suas diferentes visões de mundo é uma riqueza. E um estímulo ao convívio respeitoso entre estas diferentes perspectivas. O que questionamos - e essa é uma das contribuições do pensamento "pós-moderno" - é a postura totalitária (luta pela hegemonia) da modernidade racionalista (da *mesmidade homogeneizadora*) e a necessidade teórica-prática de afirmação do pensamento plural, que leve em consideração a *diferença*. Que se coloca longe da obsessão do pensamento identitário, (auto)centrado no Eu, no Sujeito (como *causa sui*), isto é, na inexpugnável fortaleza do *Cogito*. É um chamado à dinâmica de *alteridade*. Portanto, o que apontamos aqui, enfaticamente, é o declínio da hegemonia da visão de mundo moderna (e seu racionalismo intrínseco), seu ocaso. Ou seja, o projeto da modernidade-

Mas antes de darmos continuidade à reflexão, fazemos uma observação. Usamos o termo "pós-modernidade" como um dos possíveis sinônimos de contemporaneidade (ou melhor, de parte da mesma) ou ainda, pelo menos, como *uma* concepção (dentre outras possíveis) em relação à complexa cultura emergente. Não queremos assumir uma postura dogmática quanto ao uso do termo "pós-modernidade" (e sua conceituação).

Ou seja, entendemos "pós-modernidade" como um termo que visa expressar uma concepção acerca da cultura hodierna (mesmo que de parte dela), de caráter *heurístico*, uma terminologia possível... Não temos a pretensão, portanto, de falar

cartesiana (esclarecida) fracassou, para o bem de todos nós, homens e mulheres concretos. Mas, como já dissemos anteriormente, a mentalidade moderna ainda teima em manter sua antiga hegemonia no universo simbólico do Ocidente.

A pluralidade (plurivocidade) intrínseca à cultura emergente ("pós-moderna") é um fator que precisa ser levado em conta nas análises da atual configuração (ou de parte) da mesma. Na verdade, afirmar a hegemonia da "pós-modernidade", em termos de unidade irreduzível, negando espaço à *outras* matrizes de pensamento, outras sensibilidades, e mesmo visões de mundo (inclusive a moderna, e o que esta tem de positivo) seria cair na "mesma" armadilha do totalitarismo universalizante, e ainda, num anacronismo radical (de tendência regressiva) como emerge nos mais variados fenômenos fundamentalistas: de ordem religiosa, filosófica, científica, teológica, etc.

Mas, se é próprio da modernidade um universalismo totalizante (onicompreensivo, onibrangente, onipotente, onicompetente), logo, o surgimento de outra matriz cultural desvela seu fim (ou pelo menos é um sinal de degenerescência que precisamos levar em consideração). Daí a questões envolvendo o "fim da História" como Progresso Indefinido (linear-ascendente), como Superação crítica, ou seja, como Ultrapassamento (*Überwindung*), ou ainda como Suprassunção (*Aiüfhebung*). É nesta perspectiva que se pode falar da falência da modernidade (como *metarrelato*, como grandeza histórico-cultural). Este seria o *ocaso da modernidade*, seu derradeiro fim. Ou seja, a modernidade como *metanarrativa* morreu! E a "pós-modernidade" representa, de algum modo, também, o anúncio de seu fim, é o seu túmulo...

A "pós-modernidade" não somente denuncia os descaminhos da modernidade racionalista, mas, reiteramos, anuncia o seu colapso, seu declínio derradeiro... Mas, como diz F. Nietzsche em relação à sombra do "deus da metafísica", talvez ainda tenhamos que "sofrer" a modernidade (e sua metafísica). Talvez nalgumas grutas (nichos?) suas sombras serão projetadas, por algum tempo... Todavia, segundo vemos, a "pós-modernidade" valoriza a efervescência própria da sociabilidade refratária ao reducionismo do real (afirmação de sua irreduzível complexidade) à esfera da Razão (e sua conseqüente moral universalista, impositiva, do tipo: *dever-ser*), bem expressa pelo "imperativo categórico kantiano". Conferir o subtópico 5.1.3 do quinto e último capítulo. Por hora, diz M. Maffesoli:

Não mais reconhecendo-se na lógica do "dever-ser", a realidade social "se vinga" e toma, em tudo e por tudo, a contramão daquilo que, desde a filosofia das luzes, se tinha constituído com tanta dificuldade. Há aí algo de trágico, mas de um trágico que de modo algum deve ser imputado à permanência, ou ao retorno ao obscurantismo, mas, pelo contrário, à exacerbação daquilo que havia sido o motor central da modernidade. (...) *Stricto sensu*, o racionalismo se debate, perde pé porque não foi sensível à força de seu contrário, porque não soube integrá-lo, para temperar sua pulsão hegemônica. Não esqueçamos, *com muita frequência a onipotência é sintoma de impotência*. MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Op. cit., p. 33. Grifo nosso.

Ainda sobre a questão do anúncio do "fim da modernidade" a partir da discussão do "fim da História", ver o subtópico 3.1.2 e o tópico 4.1 do capítulo 4.

da "pós-modernidade" (como um termo-conceito) passível de esgotar a discussão sobre o termo (e a concepção) mais apropriado para tratar de parte deste fenômeno histórico-cultural.⁴⁷⁸ Como diz Mary Rute Gomes Esperandio:

O debate sobre pós-modernidade tem dominado o cenário intelectual e cultural ao redor do mundo, especialmente nas três últimas décadas. A polêmica que tem estabelecido gira em torno da questão sobre o fim ou não 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 estética. (...) No campo da filosofia, o debate também emerge com a questão sobre o fim da filosofia moderna e com a discussão a respeito de filósofos, como Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Richard Rorty, Jean-François Lyotard, entre outros, poderem ser caracterizados, ou não, como filósofos pós-modernos (ou filósofos da pós-modernidade). Emerge também novas teorias políticas e sociais, preocupadas em definir/compreender uma contemporaneidade que se manifesta plural e multifacetada. Essa variedade de teorias, que nasce para explicar a pós-modernidade, não é unívoca nem mesmo apresenta um quadro coerente de posições.⁴⁷⁹

⁴⁷⁸ Mesmo típicos pensadores "pós-modernos", como G. Vattimo, por exemplo, fala de modernidade tardia num de seus textos centrais no que diz respeito à discussão em torno da "pós-modernidade", apesar de preferir fazer uso do termo "pós-modernidade". Sua afirmação quanto ao termo, e sua interpretação, não descambam, portanto, para uma posição dogmática, mesmo estando disposto a "defender" o uso do termo "pós-modernidade" (e o seu significado, segundo seu ponto de vista singular).

⁴⁷⁹ ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade**. Op. cit., pp. 27-28. Por isso, em nossa tese, a expressão "pós-modernidade" está sempre entre aspas. Afirmar uma concepção unívoca (e, portanto, reducionista) deste (singular) fenômeno histórico-cultural, seria cair na (im)postura que aqui denunciamos como característica do racionalismo moderno. Para D. Marcondes, a "pós-modernidade" diz respeito (também), discute:

Os valores centrais da modernidade, a ênfase na ciência como modelo de saber, a ênfase na problemática da verdade e do conhecimento, a importância da política institucional, a formação de grandes sistemas e quadros teóricos, a tarefa legitimadora da filosofia, todos esses elementos são considerados esgotados, devendo ser postos de lado em nome de um saber que valorize mais a criatividade, a inspiração e o sentimento, em que os valores estéticos passam a tomar o lugar do científico e do político na acepção tradicional. O contexto da sociedade econômica e tecnologicamente avançada do final do séc. XX exige novas análises e novas formas de pensar. Sem dúvida existe aí um paralelo com as críticas dos românticos no início do séc. XIX à tradição racionalista do Iluminismo, bem como uma influência das idéias de Nietzsche e Heidegger sobre a modernidade. MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 278.

Outros pensadores que rejeitam a cultura, e o denominado "pensamento pós-moderno" (portanto, não só o termo) - por acreditarem que este fenômeno cultural atual ainda está inserido no arcabouço da modernidade (da modernidade como *projeto inacabado*) -, preferem falar de "hipermodernidade", "modernidade líquida", "alta modernidade", etc. Neste escopo, estão pensadores (tanto filósofos como sociólogos, e mesmo teólogos) como Gilles Lipovetsky, Zigmunt Bauman, Antony Giddens, Jürgen Habermas, Karl Otto-Apel, teólogos como Juan Antonio Estrada, José Maria Mardones, Andrés Torres Queiruga, etc., (apenas para citar alguns). Estes são alguns nomes de pensadores oriundos dos mais diferentes campos do saber que preferem nomear este fenômeno cultural, e intelectual, sempre em relação direta com a modernidade como grandeza histórica (apesar das pertinentes críticas de muitos destes pensadores à (im)postura racionalista do pensamento da *Aufklärung*, por exemplo). Cf. LIPOVETSKY, G. **Os tempos hipermodernos**. São Paulo: Editora Barcarolla, 2005; Id. **A era do vazio**. Op. cit.; BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999; Id. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro:

Segundo D. Marcondes:

O pensamento pós-moderno *não se caracteriza como uma corrente ou uma doutrina nem possui propriamente uma unidade teórica, metodológica ou sistemática, já que em parte visa exatamente romper com isso*. Na verdade, um ponto em comum entre esses autores parece ser mais a necessidade de encontrar *novos rumos para o pensamento*, concebendo a filosofia de forma *ampla e não linear, mais próxima das artes do que da ciência*, não se pretendendo mais como um saber ou *um ponto de vista privilegiado*, mas como uma prática discursiva, uma forma de reflexão, ou um entendimento de nossa época, e de *nossa experiência que dê conta de suas rápidas transformações, de sua especificidade e de sua complexidade*.⁴⁸⁰

Mas, se por um lado uma *de-finição* é impossível, por outro nos vemos interpelados a (pelo menos) dar uma palavra pessoal acerca dessa multifacetada cultura emergente – já que a "pós-modernidade" é uma cultura emergente com características singulares. Todavia, tentar *de-finir* a "pós-modernidade" a partir de categorias unívocas, seria cair na arapuca conceitual da modernidade (e seu discurso racionalista univocizante).

Na verdade, quando se trata das discussões conceituais sobre a "pós-modernidade", a *pluralidade* (conceitual) é parte integrante da questão. Esta

Jorge Zahar Ed., 2001; GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991; Id. **Modernidade e Identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002; HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000; Id. **Modernidade: um projeto inacabado**. Op. cit; OTTO-APEL, K. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo; Loyola, 2000; Id. **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2008; ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol. 2. Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003; MARDONES, J. M. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006; QUEIRUGA, A. T. **O fim do cristianismo pré-moderno**. Op. cit., (entre outros).

Como já apontamos, é no âmbito mais específico da epistemologia, da filosofia da cultura, e da sociologia compreensiva que tem se dado o debate mais acirrado acerca da "pós-modernidade". No entanto, não é nosso intuito aqui, tendo em vista o escopo e a intenção primordial de nossa pesquisa, adentrar nos pormenores (minuciosos) desta discussão.

Nossa intenção é outra, a saber: buscamos traçar os caracteres centrais da "pós-modernidade", pois assumimos (interpretamos) a "pós-modernidade" como *outra* sensibilidade-mentalidade, isto é, como um fenômeno histórico-cultural singular (com sua configuração social específica), diametralmente oposta àquela da modernidade (no qual a dimensão de negatividade/positividade estão imbricadas). Ou seja, a "pós-modernidade" tem o seu caráter de negação frente à impostura racionalista característico da modernidade, mas não se resume à negá-la. Há, igualmente, na mesma medida, uma pro-posta (ou ainda, uma aposta noutra modo de experienciar o mundo, e o Mistério da vida, isto é, uma sabedoria, que para nós é a questão crucial que visamos destacar).

Por isso, para dar início a nosso itinerário, sobretudo sobre os aspectos pertinentes da "pós-modernidade" (sua sabedoria), tomamos como ponto de partida as reflexões (e as conclusões acerca da "pós-modernidade") de três pensadores "pós-modernos", aqueles que consideramos os mais fecundos, a saber: os filósofos Jean-François Lyotard e Gianni Vattimo, e o sociólogo Michel Maffesoli. Ao tratar destes três pensadores fontais, visamos, tão somente, apontar suas intuições fundamentais (com as quais iremos lidar, vez por outra, no decorrer de nossa reflexão).

⁴⁸⁰ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., p. 279. Grifo nosso.

diversidade conceitual impossibilita a elaboração de uma categorização fixista, "dogmática" e, portanto, definitiva: de uma *essência* da "pós-modernidade" em termos *ontológicos*⁴⁸¹.

3.1.1 A perspectiva lyotardiana

Para pensadores como Jean-François Lyotard - e essa é a *pedra de toque* da questão -, a "pós-modernidade", antes de ser um *novo período*, um *novo estágio* que venha substituir o anterior (por conseguir *superar*, seja como *überwindung*, ou mesmo como a *aüfenbung* da dialética hegeliana), no caso (superar) a modernidade. Mas, a "pós-modernidade" não substitui a modernidade, pois trata-se de uma *condição cultural e existencial sem nenhuma pretensão de totalidade* (de constituir-se numa nova metanarrativa), mas de afirmação e aceitação do *diferente*, da *alteridade*, tanto em termos filosóficos, como de convivialidade (em termos mais pragmáticos).⁴⁸²

A "pós-modernidade" é fundamentalmente um fenômeno, uma *condição* de caráter histórico-cultural, mas com seu específico dinamismo social, inusitado, que se constitui a partir do fim das *metanarrativas*, das ideologias totalizadoras (e universalizantes) no horizonte da sociedade informacional (pós-industrial). Fim dos *metarrelatos* ordenadores do mundo a partir dos quais construíamos nossas identidades seguras (pessoais e coletivas). Como elucidada J-F. Lyotard sobre o declínio das *metanarrativas*:

...considera-se "pós-moderno" é a incredulidade em relação aos metarrelatos. É, sem dúvida, um efeito do progresso das ciências; mas este progresso, por sua vez, a pressupõe. O desuso do dispositivo metanarrativo de legitimação corresponde sobretudo a crise da filosofia metafísica e da instituição universitária que dela dependia. A função narrativa perde seus atores (*functeurs*), os grandes heróis, os grandes perigos, os grandes périplos e o grande objetivo. Ela se dispersa em nuvens

⁴⁸¹ Como diz M. R. G. Esperandio "não se busca aqui o entendimento de pós-modernidade como conceito, como uma verdade a ser explicada em termos ontológicos, como se fosse possível desvendar uma 'essência pós-moderna'." ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade**. Op. cit., p. 9. A "pós-modernidade", portanto, como cultura, preza a pluralidade conceitual, categorial, um pensamento não-ingênuo, pois se sabe parcial, provisório... Preza, portanto, um pensamento "plurivocal", "heurístico", "possível", "precário", "fraco"... a caminho. O pensamento "pós-moderno" que aqui assumimos quer ser, antes, uma *sabedoria* frente à existência (como veremos mais à frente).

⁴⁸² Cf. LYOTARD, J-f. **O pós-moderno explicado às crianças**: correspondências 1982-1985. Lisboa: Dom Quixote, 1993, pp. 26-27.

de elementos de linguagem narrativos, mas também denotativos, prescritivos, descritivos etc., cada um veiculando consigo validades pragmáticas *sui generis*.⁴⁸³

É o fim das *grandes utopias* que se afirmavam como definitivas, como peremptórias.⁴⁸⁴ Na esteira deste processo de desconfiguração das metanarrativas, por que não falar também de fim do *messianismo político* (com seu imperialismo/colonialismo inerente)? Um *messianismo político* (grandiloquente), em sua vertente socialista (comunista), ou ainda, em sua vertente liberal-democrata (modelos clássicos): presentes em nossa mais recente experiência como civilização ocidental (modernidade).

No fundo, toda forma de *messianismo político* (como *sacralização* da política, com suas mais profundas raízes teológicas) entra em colapso. Mas, eis que

⁴⁸³ LYOTARD, J. F. **O pós-moderno**. 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988, p. vi (toda a introdução está em algarismo romano).

⁴⁸⁴ J-F. Lyotard é o principal filósofo difusor do pensamento "pós-moderno". O pensador francês escreveu seu texto emblemático, em 1979, denominado: *La condition postmoderne*. Texto central no que diz respeito às discussões acerca da "pós-modernidade", desde então. Contra aqueles que julgam perigoso o anúncio do fim das *metanarrativas* (fim da objetividade do mundo, já que tudo é interpretação), tendo em vista seu possível uso político-ideológico (como instrumento para o exercício e legitimação do poder, do *status quo*), J-F. Lyotard responde:

A condição pós-moderna é, todavia, tão estranha ao desencanto como à positividade cega da deslegitimação. Após os "metarrelatos", onde se poderá encontrar a legitimidade? O critério de operatividade é tecnológico; ele não é pertinente para se julgar o verdadeiro e o justo. Seria pelo consenso, obtido por discussão, como pensa Habermas? Isto violentaria a heterogeneidade dos jogos de linguagem. E a invenção se faz sempre no dissentimento. O saber pós-moderno não é somente o instrumento dos poderes. *Ele aguça nossa sensibilidade para as diferenças e reforça nossa capacidade de suportar o incomensurável. Ele mesmo não encontra sua razão de ser na homologia dos experts, mas na paralogia dos inventores.* LYOTARD, J. F. **O pós-moderno**. Op. cit., p. vii. Grifo nosso.

Vivemos numa sociedade da informação: na qual existe uma rapidez vertiginosa de comunicação. Fenômeno próprio da civilização pós-industrial, que avança célere (com rapidez estonteante) especialmente a partir da década de 50 do século XX (pós-guerra). Neste sentido, experienciamos diversas possibilidades de estabelecermos *outros* modos de nos comunicarmos, de nos relacionarmos com o mundo. Emergem outros "jogos de linguagem": imersos que estamos na imprevisibilidade do real. Um "sujeito", agora difuso, emerge nessa realidade, sem identidade fixa, estática... Bem diferente daquele Sujeito moderno. Diz J-F. Lyotard:

Pode-se então esperar uma explosiva exteriorização do saber em relação ao sujeito que sabe (...), em qualquer ponto que este se encontre no processo de conhecimento. O antigo princípio segundo o qual a aquisição do saber é indissociável da formação (*Bildung*) do espírito, e mesmo da pessoa, cai e cairá cada vez mais em desuso. Ibid., p. iv.

Sobre a mudança no âmbito do sujeito, agora difuso, multifacetado, e descentrado (quatro descentramentos: de K. Marx, passando por S. Freud, pela linguista de Ferdinand de Saussure, desembocando no pensamento de M. Foucault), em contraste ao Sujeito forte (unidimensional) da modernidade: Cf. HALL, S. **A identidade cultural pós-moderna**. 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006, pp. 23-46.

recentemente emerge (reinventa-se) uma nova forma de *messianismo político* (uma "terceira onda" de messianismo, no dizer de Tzvetan Todorov) - com seus "nobres" motivos, isto é, continuar sua vocação (imperialista?) de civilizar o mundo (por "ordem na casa"). É aquele tipo presente no *terrorismo à la George W. Bush* (próprio da direita republicana), legitimado, marcado por uma forma de *personalismo* capaz de mobilizar toda uma nação (ou pelo menos grande parte dela), e por um *ultraliberalismo*, este sim, extremamente ameaçador à base democrática de nossa recente experiência civilizacional.⁴⁸⁵

A onipresença (obsessão por ocupar todos os espaços), a onisciência (aquela do grande panótipo que tudo pretende ver e vigiar), e a onipotência (próprio do império da figura do "Pai"), seja nas remanescentes políticas de pesado cunho ideológico (com forte presença no leste europeu até 1989-1991), seja na *realpolitik* estadunidense (seu utilitarismo pragmático e seu "terrorismo democrático" no que diz respeito à política externa), na qual a equação poder econômico = poder político (neoliberal) entra em crise recentemente (desde 2007-2008)⁴⁸⁶. Este fenômeno dá lugar àquilo que Peter Sloterdijk chama de

⁴⁸⁵ Para Tzvetan Todorov a democracia só se sustenta na *pluralidade de princípios* (e na tentativa de "equilibrá-los"), mas nunca a partir de um *único* princípio: por si só ameaçador a qualquer exercício democrático. Sem esse exercício dialógico, restará apenas o *despotismo*, mesmo que travestido de democracia. Como é o caso do fenômeno que T. Todorov chama de *ultraliberalismo*: neste caso – diante do poderio econômico – o político acaba cooptado, propiciando o aparecimento dos poderes oligárquicos que controlam o poder econômico. E quando o político capitula frente ao poderio econômico, a democracia corre o risco da falência. Cf. TODOROV, T. **In nemici intimi della democrazia**. Milano: Garzanti Libri, 2012.

⁴⁸⁶ Cf. LÉVY, D. & DUMÉNIL, G. **A crise do neoliberalismo**. São Paulo: Boitempo, 2014. Com o fim da Guerra Fria, sobretudo a partir da queda do Muro de Berlim, e desde o fim da União Soviética, o mundo deixa de dividir-se em dois blocos distintos (capitalismo x comunismo), com duas superpotências rivais. Com isso, os Estados Unidos perde seu maior "inimigo visível". A partir de então o foco da política externa americana volta-se com todo vigor para outro "inimigo". Isto é, com a ausência do antigo "grande inimigo visível", outro precisou (e precisa) ser colocado no lugar. No fundo, para poder sustentar a "necessária" bi-polarização (moral) maniqueísta (mocinhos x bandidos, bons x maus) e seus lucrativos subprodutos. O "terrorismo islâmico" cabe como uma luva às pretensões da direita americana (política consolidada desde a Guerra do Golfo), tendo em G. W. Bush (filho do presidente invasor do Iraque em 1990-1991), sua principal figura, personagem emblemático. Política reforçada, e levada às últimas consequências desde o 11 de setembro de 2001. Ou seja, com o fim da URSS o "império" americano deixa de ser, de algum modo, limitado. O "freio" vem de onde "não se esperava", isto é, sua crise interna desde 2007-2008... Mas essa história, pelo que parece, não teve ainda seu desfecho. Muito pelo contrário... Cf. também. HOBBSAWM, E. **Globalização, democracia, terrorismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

hiperpolítica no contexto "pós-moderno"⁴⁸⁷. É a violência típica do *pensamento forte* que é posto em cheque, radicalmente questionada.

3.1.2 A perspectiva vattimiana

Para G. Vattimo a "pós-modernidade" caracteriza-se por sua recusa do *pensamento forte* (próprio da metafísica), e seu conseqüente projeto de mundo (seu *ethos*). Daí surge aquilo que o pensador de Turim denomina *pensamento fraco* (tecido a partir de uma *ontologia fraca*, isto é, do *enfraquecimento do Ser*), como modo específico de pensar no contexto pós-metafísico (em contraste à metafísica, da *ontologia forte*).⁴⁸⁸

Um pensamento que caracteriza-se pela constatação da "morte da metafísica" ("morte do Deus fundamento"), e sua versão moderna: morte do Homem, do Sujeito, fruto do colapso da filosofia da consciência (metafísica da subjetividade). Este é o "fim da modernidade": fim do *novum* nos termos de uma História unificada, em processo contínuo (aquele do *progresso indefinido*), isto é, do "vanguardismo moderno" presente nas mais variadas áreas do saber e da cultura. Nas palavras de G. Vattimo:

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

⁴⁸⁷ Para o pensador de Karlsruhe: "A pós-modernidade é a época 'depois de Deus' e depois dos impérios clássicos e de todas as suas ramificações locais." SLOTERDIJK, P. **No mesmo barco**: ensaio sobre a hiperpolítica. São Paulo: Estação Liberdade, 1999, p. 67. Portanto, sem as certezas das teorias políticas clássicas incapazes de responder a este tempo de flutuação e incerteza, próprio do "barco" (mundo) hodierno.

Para nós (seguidores do Cristo) a resposta (o caminho) continua sendo a cristã. Longe das megalomanias do espírito de Cristandade (do Imperialismo Institucional do Cristianismo *eclesiocêntrico*), veneno inoculado na modernidade, igualmente megalomaniaca (seu espírito universalizante-totalizante) - e seu *projeto de poder*, ainda bem vivo (forte), nas Instituições ditas cristãs (especialmente as ocidentais), sejam católicas, sejam evangélicas. Daí um premente retorno ao "grão de mostarda" (das coisas bem pequenas)... Talvez as *frágeis* e *pequenas* propostas, pautadas no afeto, seja uma possibilidade, que "subversivamente" (amorosamente) "fermente toda a massa". Como propunha o Mestre de Nazaré acerca do que ele chamava de *Reino de Deus*. Como *outro* modo de pensar/viver pautado na *convivialidade* fraternal, numa dinâmica de *descentramento*, de *alteridade*. Criando, assim, *outros* espaços, *outras* atmosferas de vida partilhada, pautada no "dogma" maior da fé cristã: a *caridade*. Gestando um *projeto de serviço*. Pois, não tem jeito: precisamos do convívio, pois somos radicalmente indigentes, precários, interdependentes... Já dizia Thomas Merton - na verdade, num título de um de seus livros - *Homem algum é uma ilha*. Cf. MERTON, T. **Homem algum é uma ilha**. Rio de Janeiro: Verus, 2003.

⁴⁸⁸ É ampla, variegada, e de grande latitude a discussão que G. Vattimo traz à tona acerca da "pós-modernidade", e seu modo singular de pensar, denominado por ele de *pensiero debole* (*pensamento fraco*). Para um maior aprofundamento na proposta vattimiana de *pensamento fraco*: Cf. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 49-59; 179-226.

época do Iluminismo, considera a história humana como progressivo processo de emancipação como a cada vez mais perfeita realização do homem real. (...) 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 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 unitário.⁴⁸⁹

Tratando da mesma temática, mais à frente ele diz:

...modernidade é ser moderno. É cultivar o novo, o original, é não estar preso aos valores do passado, a tradições e maneiras de pensar superadas. Em resumo, todas estas considerações elogiosas, caracterizam a cultura moderna. Desde o final do século XV, início da idade moderna, o povo abriu caminho a um culto pelo novo, rompendo com pensamentos antepassados, considerados velhos, e com o que pudesse representar de reacionário.⁴⁹⁰

Emerge na "pós-modernidade" em contraste à sociedade moderna (da racionalização do mundo), uma "sociedade de comunicação" (pós-industrial) em consonância com a perspectiva de J-F Lyotard (fim dos *metarrelatos*). Uma sociedade fluida, dinâmica, complexa, marcada pela *incerteza* em relação ao futuro proclamado pelo projeto moderno (descrente do futuro fulgurante⁴⁹¹). O que pareceu um modo de "fuga do real", como diz J-F. Lyotard, isto é, uma fuga para o futuro, e uma igual fuga para o mundo da *representação idealista* (em termos filosóficos), em que o representante (e a representação que fazia do mundo) tornou-se mais importante que o *representado*⁴⁹².

Portanto, emerge uma experiência inaudita em termos social e cultural (absolutamente *outra*) - mais complexa e "caótica" (dionisíaca), em contraposição à sociedade da *ordem* e do *progresso* da modernidade *orientada verticalmente*. Uma sociedade onde as pequenas narrativas ganham cidadania e o *local* (o *presente*) é (re)colocado e celebrado, tendo em vista suas possibilidades

⁴⁸⁹ VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Op. cit., p. 8. Voltaremos à questão do "fim da História" no capítulo seguinte (capítulo 4).

⁴⁹⁰ Ibid., p. 14.

⁴⁹¹ Como diz Z. Bauman: "O mundo pós-moderno está se preparando para a vida sob uma condição de *incerteza que é permanente e irreduzível*." BAUMAN, Z. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998, p. 32. Esta é a "pós-modernidade" (trágica), isto é, a deflagração da impossibilidade de racionalização (e controle) do mundo, da vida. A aceitação do caráter radicalmente contingencial e transitório da vida, e da incerteza (sobretudo em termos epistemológicos).

⁴⁹² Cf. LYOTARD, J-F. **O pós-moderno explicado às crianças**. Op. cit., pp. 23-26.

relacionais. É o que G. Vattimo denomina de sociedade da *mass media*. Uma sociedade, portanto, horizontalizada, policentrada, *transversal*... Que é, acima de tudo, o resultado do nascimento dos meios de comunicação de massa: jornais, rádio, televisão e, por fim, a Internet (ou a telemática, como diz G. Vattimo)⁴⁹³. Como ele mesmo diz um pouco antes em *A sociedade transparente*:

O que pretendo afirmar é: a) que no nascimento de uma sociedade pós-moderna um papel determinante é desempenhado pelo *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 emancipação.⁴⁹⁴

Ou seja, G. Vattimo entende que a conseqüente derrocada da idéia de História unificada (unitária), aquela do *progresso indefinido* (que seria o "fim da modernidade", a falência de seus principais postulados, de seu *ethos*, como é o caso da ideia de progresso indefinido, entre outros), não são apenas acontecimentos determinados por transformações teóricas, mas são, antes, o resultado de radicais transformações no *modus vivendi* de boa parte da recente dinâmica sócio-cultural.⁴⁹⁵ É a emergência do *local*, ou seja, das culturas (e das minorias) até então "invisíveis" pela força do *eurocentrismo* (ou quiçá do recente "americanocentrismo" das últimas décadas). A radical *alteridade* dos povos considerados "primitivos" (não-europeus e/ou não-americanos) tornou de fato problemática a noção de História unitária (contada desde "o ponto de vista dos vencedores"⁴⁹⁶). Como diz o pensador de Turim:

Derrubada a idéia de uma realidade central da história, o mundo da comunicação generalizada explode com uma multiplicidade de racionalidades "locais" - minorias étnicas, sexuais, religiosas, culturais ou estéticas - que tomam a palavra, finalmente

⁴⁹³ VATTIMO, G. *A sociedade transparente*, p. 10.

⁴⁹⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁴⁹⁵ Ou como diz E. Morin:

A realidade do presente é marcada pela queda invisível – invisível porque levou tempo para se realizar – de um enorme meteorito. Como foi o caso do imenso meteorito que caiu no fim da era secundária, ao qual se atribui a extinção dos dinossauros, cuja queda recobriu toda a Terra de densas névoas durante muito tempo. Não serão os dinossauros que esse novo meteorito terá assassinado, como fez anteriormente. É o nosso futuro. É esse progresso garantido, esse progresso "refinado", esse *melhor* ininterrupto que nos guiava e nos enchia de esperança. É a idéia do progresso determinista, mecânico, fatal, necessário, maravilhoso, radioso que foi aniquilado. MORIN, E. *Rumo ao abismo?* Op. cit., p. 138.

⁴⁹⁶ Conferir o tópico 4.1 do capítulo 4.

já não silenciadas ou 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, contingentes.⁴⁹⁷

O "ideal de Homem": o branco europeu médio, racional, bem educado, civilizado, deixou de valer como essência e referência universal (*mathesis universalis*) para qualquer "homem" (e mulher). O advento da "sociedade de comunicação" (pós-industrial) foi um dos fatores determinantes para a dissolução da idéia de "Homem" (ideal), de História e, portanto, para o "fim da modernidade". Os meios de comunicação, ou os *mass media*, desempenharam um papel determinante para o desenvolvimento e o nascimento de uma sociedade "pós-moderna".

A impossibilidade de pensar a "História" como um curso unitário dá lugar ao conceito de "fim da modernidade" (como projeto hegemônico), isto é, como *metanarrativa*. Essa idéia, porém, não é decorrente tão somente (apenas) da crise do colonialismo e do imperialismo europeu (ou do recente imperialismo cultural americano, do *american way of life*). A questão vai mais além, pois em última análise:

Essa emancipação possibilitada pela pluralização de acesso ao mundo plural das tradições evidencia a multiplicidade com que a história pode ser abordada, denunciando toda a tentativa universalista e totalizadora própria da tendência metafísica característica da modernidade.⁴⁹⁸

Reiteramos: quanto à "pós-modernidade" (em termos epistemológicos), assumimos a *pluralidade* conceitual, a *equivocidade* e a *incerteza* quanto ao tema, como algo positivo e mesmo inevitável. No entanto, apesar da precariedade epistemológica, não podemos deixar de anunciar o que vemos, sob o prisma que vemos.⁴⁹⁹ A "pós-modernidade" (seu modo ver a vida) se afirma frente ao projeto

⁴⁹⁷ VATTIMO, G. **A sociedade transparente.**, p. 14.

⁴⁹⁸ ROCHA, A. **Experiência e discernimento.** Op. cit., pp. 51-52.

⁴⁹⁹ Em termos epistemológicos, o pensamento "pós-moderno", em linhas gerais, está mais próximo da tradição cética (e sua sabedoria intrínseca). O que se aproxima de um tipo de *perspectivismo*. Mas guarda distância tanto de um ceticismo radical (como um absoluto negativo, como é o caso do relativismo radical), quanto do dogmatismo (de tipo realista ou mesmo idealista). Pois para o pensamento "pós-moderno" a pura objetividade é uma falácia, uma "ilusão". Portanto, é uma epistemologia cética no que diz respeito à capacidade da razão de apreender o real em termos categoriais (no conceito), capaz de formar um Sistema de pensamento (oniabrangente). Mas isso não significa que "nada" possa ser conhecido. Diante da complexidade do real a razão formal (analítico-funcional), encontra seus limites e aporias. Precisamos enriquecer a epistemologia a partir de *outra* matriz de racionalidade, que não nega um lugar àquela

moderno como uma *sabedoria*, isto é, como *outro* modo de ver (pensar) e viver a vida.⁵⁰⁰

3.1.3 A perspectiva maffesoliana

Em resumo - a partir do que foi visto até aqui -, o que nos parece ser um consenso mínimo quanto à modernidade é que: hoje experienciamos seu *ocaso* como *metanarrativa*. Isto deve ser afirmado apesar da reação de parte dos "pensadores modernos" (ironicamente *reacionários*) que a todo custo querem preservar o "cadáver" moderno à base de muito formol. Portanto:

Falemos a verdade nua e crua: trata-se de preservar, por medo, por dogmática, os valores que se elaboram em um dado momento (séculos XVII-XIX) em um dado lugar: a Europa. Valores próprios ao "contrato social" e que se apresentam como sendo universais, aplicáveis, sem distinção, em todos os lugares e em todos os tempos.⁵⁰¹

Para M. Maffesoli, a "pós-modernidade" caracteriza-se pela relação, antes impensada (pela mente moderna), entre o *arcaico* e a *tecnologia de ponta*⁵⁰², pela

racionalidade (científica e técnica), mas denuncia sua tendência instrumentalizadora (totalitária), univocizante, e seu virulento reducionismo.

Sendo assim, é questionada pelo pensamento "pós-moderno" a capacidade noética, gnosiológico-cognitiva (epistemológica) otimista da modernidade, presente já na história da razão clássica (e a modernidade em certo sentido está ligada a esta matriz de racionalidade: seu otimismo gnosiológico), agora centrada no Sujeito. Neste sentido, a Razão moderna leva o otimismo epistemológico presente na razão clássica as suas últimas consequências.

Por isso dissemos anteriormente que o pensamento "pós-moderno" denuncia e anuncia simultaneamente. Como vimos à pouco, em consonância ao "enfraquecimento do Ser" (como pontua G. Vattimo), da ontologia-existencial heideggeriana, o pensamento é "novamente" (ou melhor, outramente) liberado a se reinventar, recomeçar, mas agora como um *pensamento fraco* (*ab-Gründ*). Sendo assim, as categorias formuladoras do pensamento moderno como: Razão, Eu, Consciência, Cogito, Sujeito, Homem, são *desfundamentadas*, ou seja, perdem seu fundamento metafísico (sua *ultimidade verticalista*). Mas sua transversalidade (imantização) não significa abdicar da "razão", de um "eu", de uma "consciência", ou mesmo de um "sujeito"... A questão é: o que queremos dizer, quando dizemos "razão", "eu", "consciência", "sujeito"... Cabe repensar o ser (e estas realidades correlatas) a partir de *outra* racionalidade, isto é, a partir do que *não foi* pensado, ou no mínimo marginalizado ao longo do pensamento ocidental. Voltaremos a estas questões mais à frente.

⁵⁰⁰ Conferir o último tópico deste capítulo.

⁵⁰¹ MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., p. 5. Nosso intuito aqui - como fizemos nos dois subtópicos anteriores -, não é fazer uma exposição ampla (sistemática) do pensamento de M. Maffesoli acerca da "pós-modernidade", mas tão somente apontar sua *intuição fundamental*, e acenar para as questões principais tratadas em sua vasta obra. Na verdade, temos trabalhado (aqui e ali, no decorrer da tese) com certas perspectivas do pensamento do sociólogo de Sorbonne. Ao longo do restante do capítulo voltaremos a lançar mão do pensamento de M. Maffesoli. No último tópico deste capítulo voltaremos ao pensamento maffesoliano quando tratarmos da *razão sensível*.

⁵⁰² Diz o pensador de Sorbonne:

valorização do *local*⁵⁰³. Tudo isso, aparentemente, foi dado como plenamente *superado* pela modernidade (diversas dimensões, diga-se de passagem). Mas, tudo isso, que parecia absolutamente superado, ressurgiu, como a *fênix* renasce das cinzas, ou como se fora uma camada da realidade soterrada, mas que com um simples abalo *sísmico*⁵⁰⁴, reaparece, *retorna*.

Dimensões (e fenômenos) antes recalcadas, reprimidas, ressurgem (e *outras*, e *outras*, e *outras...*): o *corpo*, o *afeto*, o *símbolo*, o *imaginário*, o *feminino*, a *comunidade* (o *estar junto tribal*), o *nomadismo*⁵⁰⁵, a *mestiçagem*⁵⁰⁶ (cultural, filosófica, etc.). O sociólogo de Sorbonne diz que se trata (a "pós-modernidade"):

Existe, no sentido simples do termo, uma concorrência entre os elementos arcaicos e o desenvolvimento tecnológico. No sentido mais etimológico do termo: cum-currere, eles 'correm juntos'. Eis a particularidade da pós-modernidade, aliar contrários, fazê-los estar vem sinergia, o que não deixa de dar à época a sua originalidade. (...) Não há lugar para o etnocentrismo ocidental. As culturas se interpenetram, e suas diversas temporalidades contaminam as maneiras de ser e de pensar. MAFFESOLI, Michel. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Artes e Ofícios Editora, 1995, p. 148.

⁵⁰³ Cf. MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade**. Op. cit.

⁵⁰⁴ Como diz M. Maffesoli: "O próprio da mudança é ser dolorosa e essencialmente traumática. Socialmente, ela se exprime através de tensões graves, e destruições de toda ordem a acompanham. É no vazio dessas destruições que se aninha a elaboração daquilo que está para nascer." MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Rio de Janeiro: Record, 2001, p. 60.

⁵⁰⁵ Fruto do nomadismo contemporâneo, essa "orientalização" do mundo, essa abertura às culturas locais, "pede emprestado a diversas civilizações elementos que o racionalismo triunfante tinha ou ocultado ou marginalizado, e disso faz o centro da sociabilidade contemporânea". MAFFESOLI, M. **Sobre o nomadismo**. Op. cit., 69.

⁵⁰⁶ Para M. Maffesoli o Brasil é um laboratório da "pós-modernidade", tendo em vista, por exemplo, a questão da *mestiçagem*. Numa recente entrevista dada à Gilberto Icle, da Revista *Educação e Realidade* (da UFRGS), M. Maffesoli trata do assunto:

Parece-me que, depois de todos os estudos que li, todas as pessoas que encontrei, todas as visitas que pude fazer, que existia no Brasil o que eu chamo de um laboratório da pós-modernidade. Para mim, a Europa foi o laboratório da modernidade no qual se desenvolveu, durante os séculos XVII, XVIII e XIX, os três grandes momentos da modernidade, uma concepção muito racional do mundo: a razão, o cartesianismo, a filosofia do iluminismo. Em primeiro lugar, os grandes sistemas sociais do século XIX valorizam o homem racional. Em segundo lugar, é nesse laboratório moderno que se desenvolveu uma concepção de futuro, o mito do progresso. Ou seja, mobiliza-se a razão para alcançar uma sociedade perfeita, o futuro. Em terceiro lugar, era algo que privilegiava essencialmente o trabalho. Isso se chama uma concepção prometeica do mundo. Esses são, pra mim, os três aspectos importantes que se desenvolveram na Europa nos três últimos séculos. Eu considero que esses três elementos estão sendo ultrapassados atualmente e que a pós-modernidade não se apóia mais sobre esse tripé. Nessa perspectiva, me parecia que o Brasil, justamente, era um laboratório no qual se desenvolviam valores alternativos. Ou seja, não simplesmente uma concepção racional, mas algo que fazia com que a razão fosse completada pela imaginação, pelo lúdico, pelo festivo. Nesse sentido, a gente encontra esses elementos no Brasil ao mesmo tempo, o lúdico, a sensualidade e o afeto, que são parâmetros humanos, parâmetros da cultura. Esse é o primeiro aspecto. Em segundo lugar, vem o fato de que não era mais uma concepção voltada para o futuro, mas para o presente.

Para mim o presente é uma das categorias pós-modernas. E me parece que o Brasil é um país do presente. Um dos meus ex-alunos, Juremir Machado da Silva, que é professor em Porto Alegre justamente, escreveu um livro que se chama *O Brasil, país do presente*. Foi o resultado da sua tese defendida aqui. Ele se posicionava na contra-mão de Zweig, que dizia: *O Brasil, terra do futuro*. A temática do presente, do presentismo, me parece bem representada no Brasil. Em terceiro lugar, diria que não se trata tanto de uma concepção de trabalho, no sentido simples e restrito do termo, mas sim de algo que coloca o foco numa concepção de criatividade, uma concepção mais larga, eu diria. Eis um pouco a passagem da razão à imaginação, do futuro ao presente, do trabalho à criação. É por isso que considero que o Brasil era um dos lugares onde havia esses três elementos alternativos que estavam em gestação. Foi por isso que eu disse que o Brasil era o laboratório da pós-modernidade. **Pesquisa como conhecimento compartilhado:** uma entrevista com Michel Maffesoli. In: **Educação e Realidade**. Vol. 36, nº 2, 2011, p. 525.

Falar de mestiçagem logo nos remete para o nosso Brasil cantado em verso e prosa... "Isto aqui, ô ô, é um pouquinho de Brasil ia ia"... Mas não basta a beleza e o molejo do samba-exaltação para tratar de um mínima identidade do Brasil, sua diversidade cultural/artística. A arte precisa ser encarada também a partir de sua força disruptivo-criativa, profético-poética. A arte (música, literatura, artes plásticas, arte conceitual, etc.) é, via de regra, colocada em segundo plano pela *intelligentsia*, portanto, encarada como destituída de dignidade epistemológica. Ou seja, o real só pode ser conhecido a partir do rigoroso método científico. Tomemos como um exemplo o brasileiro Caetano Veloso (que ainda continua produzindo com vigor), e sua rica produção artístico-cultural – sua *complexa mestiçagem artística*.

A força "crítica" (profético-poético, "profano"?) da música, sua riqueza poética (sua literatura, seus livros) de Caetano Veloso, com suas raízes ligadas ao "espírito tropicalista", visceral (e inacabado), especialmente no que este teve (e tem), não como movimento, mas como "espírito" (disruptivo-criativo), antropofágico, *mestiço*. Sua mestiçagem altamente criativa e desinstaladora das *análises críticas*, mescla desde o cancionário popular nordestino, toques de bossa nova (especialmente João Gilberto), jazz, música "erudita" (como Gershwin, que, por sinal, navegava do "popular" ao "erudito") reunidos em uma riqueza musical e poética - como um artesanato de entrelaçamentos: que dá origem ao *diferente*. E sua riqueza...

No prefácio intitulado *Cinema falado, poema cantado* do livro *Letra só*, o poeta e professor de Literatura, Eucanaã Ferraz, comenta a *fala* de Caetano (suas falas oficiais e oficiosas), que marca sua maneira de ver e experienciar a "si mesmo" e sua obra artística, bem como seu olhar sobre a vida - vale à pena transcrever suas palavras, apesar da extensa citação, mas que muito nos auxilia na compreensão da mestiçagem (modo *complexo-criativo*), rico e legítimo de experienciar e dizer o real. Mestiçagem rica, do qual o artista brasileiro Caetano Veloso é um símbolo:

Caetano *fala*: efusivo, excessivo, longe da economia restritiva da *escrita*. A fala irradia-se largamente em reflexões que constroem-desconstroem. É, então, uma maneira de cantar: abra-se aos ritmos, às melodias, inflexões, modulações, repetições. Esta fala tem ainda, digamos, uma força *plástica*, pelo seu apego ao corpo, aos contextos imediatos, à mutação deles, aos materiais que conformam ao diálogo e o discurso *ao vivo*. O pensamento desvia de seu ponto de partida, retorna a ele, deixa o rastro desta deriva, gravadas no tempo, no espaço, no ouvido. Radicalmente singular, esta *fala* absorve, consigna e desenvolve inúmeros marcos exteriores, efêmeros. E quanto mais se afirma o eu, mais se desenha seu interlocutor, e o contexto. Mais o diálogo se erotiza. (...) Mas, se o *cinema falado* infunde de sobejo a fala na virtual mudez da imagem, nem por isso recorre à narratividade. Aproxima-se, ao contrário, da poesia, do verso, da colagem, da metáfora. (...) E assim como o cinema é *falado*, o poema é *cantado*. (...) As palavras do *poema cantado* vem para aqui, num livro, por um gesto de extrema violência: a supressão da música. Letra só. Letra desamparada. O *poema cantado* tem de ser pensado na seara da música não na chamada série literária. Mas os versos e fortes pontos de confluência entre elas no trabalho de Caetano Veloso desviam nossa visão para certos "deslocamentos": em primeiro lugar, aqueles iniciados em fins da década de 60, com mescla das chamadas alta cultura e cultura de massa, bastando citar como referências maiores, os Beatles, a *Pop Art*, o cinema de Godard e, em terras brasileiras, a Poesia Concreta e o Tropicalismo, este último tendo à frente, entre outros, o próprio Caetano; em segundo lugar, a singularidade do autor, sobretudo sua inclinação para trabalhar com deslocamentos conceituais, formais,

...de utilizar uma palavra, uma simples noção, como a alavanca metodológica mais pertinente possível para compreender relações e fenômenos sociais que estão apenas em estado nascente, mas cuja importância é difícil de se negar, seja ela qualitativa ou quantitativa.⁵⁰⁷

Na mesma sintonia, ao tratar da dificuldade de definir "pós-modernidade", imersa em profundas descontinuidades quanto à modernidade, explicita Mary Rute Gomes Esperandio, a efervescência cultural difusa, como no caso dos movimentos do segundo quartel do século XX (exemplo: o Tropicalismo⁵⁰⁸ no Brasil), típicos da "pós-modernidade":

São manifestações representativas de processo mais amplos, que se configuram no tempo e no espaço e expressam a simultaneidade das mutações que se produzem no conhecimento, nas relações de poder e nos processos de subjetivação (constituição do Si). Essas mudanças têm implicações diretas e visíveis no cotidiano: na forma

deslizamentos capazes de levar ao extremo as dimensões estéticas e existenciais na canção. FERRAZ, E. **Prefácio:** cinema falado, poesia cantada. In: VELOSO, C. & FERRAZ, E. (org.). **Letra só.** Sobre as Letras. 2 Volumes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, pp. 1-2.

E continua meditando:

(...) As letras de Caetano dava uma medida valiosa para a poesia escrita e para a canção: versos de pulsação acelerada, colagem, cosmopolitismo, brasilidade, dança, corpo; entrada e saída rápida de desejos, fracassos e alegrias. Em conversa com a tradição poética: o retorno à síntese alegórica e anárquica de Oswald de Andrade e, simultaneamente, ao lirismo cotidiano e irônico de Manuel Bandeira. O filtro: a radicalidade construtiva de João Cabral de Melo Neto e sua releitura pelos concretistas. Enfim, arranjos múltiplos que misturavam arte e vida, lixo cultural, e revolução de costumes, o "baixo", elevado à condição excelente de signo dotado de valor estético e existencial, e o "alto", trazido ao solo comum das coisas mais prosaicas. (...) A atenção distribuída pela cena vária do cotidiano, pelas questões pungentes da vida brasileira, mas também o indagar-se penetrante de matérias como a solidão, a natureza, a existência, a morte, emprestam à poética de Caetano a dimensão de uma *fala*, algum arranjo capaz de iluminar seus pontos essenciais. *Ibid.*, p. 2.

Sobre a postura excludente dos intelectuais (racionalistas) diante da cultura popular exemplarmente simbolizada pela *canção* (pelo cancionista popular), diz E. Morin (há cerca de 40 anos, ao falar do lugar da música na cultura), e que vale igualmente (ainda) para o nosso contexto, para parte de nossa elite intelectual:

Para a intelligentsia (...) a canção realça o frívolo, como também o vulgar. Dupla razão para ignorar-se o universo da canção. Sobre a noção do vulgar se fixa uma grande agressividade (necessária para exaltar a concepção de elite). E as pessoas, de preferência, se limitam, quase sempre, antes a condenar que analisar, de acordo com o corrente processo psico-afetivo: "aquilo que se despreza não merece ser estudado ou pensado". Assim se passa no nosso país, intelectualmente forte e crente em sua tradição viva de humanidade, em relação a tudo que emana da "cultura de massa", e de modo particular, àquilo que, na cultura de massa, parece ser o mais insignificante, o mais frívolo: a canção. MORIN, E. (et alii.). **Linguagem da Cultura de Massa:** televisão e canção. Petrópolis: Vozes, 1973, p. 144.

⁵⁰⁷ MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade.** Op. cit., p. 11.

⁵⁰⁸ Cf. DUARTE, R. **Tropicaos.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2003.

de experimentar o tempo, na organização espaciotemporal; nas relações consigo mesmo, com o próprio corpo e com o outro; no mundo do trabalho; nas expectativas quanto ao futuro; na sensação de segurança ou da falta da mesma; na fragilidade das relações; na precariedade da propriedade social etc.⁵⁰⁹

O pensamento maffesoliano gira em torno de pelo menos quatro temas que perpassam sua obra, a saber: *nomadismo*; *tribalismo*; *vitalismo*; e *hedonismo*. Reaparecem com toda a força: as *paixões*, o *prazer*, o *dionisiaco*, o *presente* (vide o *presenteísmo*), o *cotidiano* (ou quiçá uma apologia do prosaico), as pequenas *utopias intersticiais*, o arquétipo da *eterna criança* (em lugar do sisudo adulto moderno, da figura do "Pai" castrador, e do *homo faber...*), o *mito*, o *reencantamento do mundo*, o *enraizamento dinâmico*, o *politeísmo*, o *caótico*, o *trágico*, a *razão sensível*, etc. Estes fenômenos (e categorias), estas dimensões demasiado humanas (dimensões do real, complexo), reaparecem e são (re)vivenciadas na "sociedade da comunicação" (da *cibercultura*, da *viralidade* dos meios de comunicação).⁵¹⁰

A reflexão maffesoliana se insere no contexto de contestação da pretensão da filosofia moderna (incluindo sua programática política) desde René Descartes - o sistema hegeliano é um exemplo explícito desta postura - de construir um *metassistema* capaz de dizer o real em termos absolutos, a partir de categorias totalizantes/universalizantes (que valha para todas as épocas e lugares).

Esta postura é peremptoriamente negada (rejeitada) pelas filosofias contemporâneas (pós-hegelianas, pós-sistemáticas, ou mesmo "pós-

⁵⁰⁹ ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade**. São Leopoldo: Sinodal, 2007, p. 24.

⁵¹⁰ São muitas as obras nas quais o pensador de Sorbonne trata diretamente destas questões. Eis aquelas que consideramos suas principais obras traduzidas para a língua de Camões e Rosa, nas quais essas e outras questões são tratadas: Cf. MAFFESOLI, M. **A conquista do presente**. Op. cit.; Id. **A contemplação do mundo**. Porto Alegre: Editora Artes & Ofícios, 1995; Id. **A parte do diabo**. Rio de Janeiro: Record, 2004; Id. **A transfiguração do político: a tribalização do mundo**. 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011; Id. **A violência totalitária**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001; Id. **Elogio da razão sensível**. Op. cit.; Id. **Homo eroticus**. Op. cit.; Id. **Lógica da Dominação**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978; Id. **No fundo das aparências**. Petrópolis: Vozes, 1996; Id. **Notas sobre a pós-modernidade**. Op. cit.; Id. **O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva**. Porto Alegre: Sulina, 2007; Id. **O instante eterno**. Op. cit.; Id. **O ritmo da vida**. Op. cit.; Id. **O tempo das tribos**. Op. cit.; Id. **O tempo retorna**. Op. cit.; Id. **Saturação**. São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2010; Id. **Sobre o nomadismo: vagabundagens pós-modernas**. Rio de Janeiro: Record, 2001; Id. **Sombra de Dionísio: contribuição à uma sociologia da orgia**. São Paulo: Zouk, 2005.

estruturalistas"), sobretudo pelo pensamento "pós-moderno".⁵¹¹ Nas palavras da epistemóloga argentina Esther Diaz - identificando o pensamento "pós-moderno" como "pós-estruturalista":

Em contraposição à tendência dos sistemas abarcadores dos estruturalistas, os pós-estruturalistas privilegiam o acontecimento, o limitado, o epocal. Negam que existam estruturas subjacentes ou sistemas regidos por leis universais que guiem o devir histórico. Este, além de tomar distância do estruturalismo, toma distância de qualquer interpretação dialética, no sentido de Hegel ou de Marx, os últimos grandes dialéticos. A modernidade era dialética, a pós-modernidade é tensional. O discurso hegeliano ou marxista culmina em "sínteses superadoras dos conflitos". A realidade pós-moderna assume a existência de conflitos irresolúveis.⁵¹²

Eis a dimensão *trágica* da "pós-modernidade", sobretudo no que diz respeito à racionalização da vida. No escopo da filosofia contemporânea, o pensamento "pós-moderno" segue a dinâmica descrita acima por M. Maffesoli (e E. Diaz), no que concerne à razão e sua (im)potência epistemológica. Sua incapacidade de dizer o real de modo unívoco e exaustivo. A *incerteza*, portanto, bem como a *equivocidade* epistêmica, que é seu *locus* por excelência - a contingência - ameaçam já há algumas décadas todo o edifício do pensamento moderno (e seu dogmatismo univocizante).

3.1.4 Perspectivismo e "pós-modernidade": um pensamento dialógico-relacional tecido na *finitude* e a partir da *diferença*

Devemos afinal, como homens do conhecimento, ser gratos a tais resolutas inversões das perspectivas e valorações costumeiras, com que o espírito, de modo aparentemente sacrílego e inútil, enfureceu-se consigo mesmo por tanto tempo: ver assim diferente, querer ver assim diferente é uma grande disciplina e preparação do intelecto para a sua futura "objetividade" - a qual não é entendida como "observação desinteressada" (um absurdo sem sentido), mas como a faculdade de ter seu pró e seu contra sob controle e deles poder dispor: de modo a saber utilizar em prol do conhecimento a diversidade de perspectivas e interpretações afetivas. (...) Existe *apenas* uma visão perspectiva, apenas um "conhecer" perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, *quanto mais* olhos,

⁵¹¹ No dizer de M. A. de Oliveira:

Um dos possíveis acessos ao pensamento pós-moderno é procurar compreendê-lo conforme a forma de pensamento que se articulou depois da morte de Hegel, como uma forma diferente de superação da filosofia da subjetividade da Modernidade e, em última instância, do caráter metafísico da filosofia ocidental. OLIVEIRA, M. A. de. **Pós-modernidade: uma abordagem filosófica**. In: **Teologia na pós-modernidade**. Op. cit., p. 28.

⁵¹² DIAZ, E. **Posmodernidad**. 3ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2005, p. 37.

diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso "conceito" dela, nossa "objetividade".⁵¹³

Para além do pensamento moderno, ainda circunscrito à matriz epistemológica *metafísica* (fundamentada a partir do Sujeito⁵¹⁴), que dá sustentação a um determinado *ethos*, o pensamento "pós-moderno" liga-se a *outra* matriz: a *hermenêutica*⁵¹⁵. No qual a interpretação do real se dá a partir do *concreto*, da

⁵¹³ NIETZSCHE, F. **Terceira dissertação: § 12.** In: **Genealogia da moral.** Op. cit., pp. 108-109.

⁵¹⁴ Cf. especialmente o tópico *A filosofia moderna da subjetividade como Logificação da metafísica* em: OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea.** Op. cit., pp. 39-44. Cf. também. LIMA VAZ, H. C. de. **A metafísica da modernidade.** In: **Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura.** São Paulo: Loyola, 1997, pp. 343-367.

⁵¹⁵ Desde a *desfundamentação do real*, trazida à tona a partir do "fim da metafísica", operada por pensadores como F. Nietzsche ("tudo é interpretação"), o real é pensado sempre a partir de *diferentes pontos de vista (possíveis)*: adentramos a *era da hermenêutica* (vide a ontologia-hermenêutica heideggeriana, e *outras*, diversas, elaboradas pós-Heidegger) - para além do realismo e do idealismo. De F. Nietzsche, passando por M. Heidegger, chegando até a hermenêutica filosófica de pensadores como H-G. Gadamer, Paul Ricoeur, entre outros (guardadas as profundas diferenças entre estes pensadores). Todavia, uma coisa estes pensadores tem em comum: a *hermenêutica* ganha centralidade no lugar da metafísica (não nos esqueçamos da centralidade da tarefa hermenêutica presente - de raiz "romântica" e vitalista - em pensadores oitocentistas como Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey).

Pensando especialmente a partir do "fim da metafísica", desde F. Nietzsche ("morte de Deus") e M. Heidegger ("destituição da metafísica"), é que pensadores como o italiano G. Vattimo retoma a questão da *hermenêutica numa cultura pós-metafísica* ("pós-moderna"). Para G. Vattimo, a hermenêutica seria o *koiné* da "pós-modernidade". Pois o Ser, a partir de F. Nietzsche e M. Heidegger já não pode ser pensado *metafisicamente* (objetivamente, logicamente, logocentricamente). Não há, portanto, como operar a *identificação entre pensamento e Ser*, como quer certa filosofia (e de modos diversos ao longo de sua trajetória, pensando o Ser em termos de "estabilidade" e "objetividade"), mas sempre interpretado em "ambiente existencial": como *acontecimento/evento*. Sobre a questão da "pós-modernidade" como a *era da hermenêutica* (da hermenêutica como o *koiné* da "pós-modernidade") no pensamento vattimiano: Cf. ROCHA, A. **Experiência e discernimento.** Op. cit., p. 192-196. Na realidade, a ontologia-hermenêutica propõe "a volta à faticidade, ao homem concreto, existência, cuja condição primeira é compreensão do ser. Assim, a volta às coisas elas mesmas é a volta ao ser, pelo ente, que privilegiadamente é, enquanto compreende ser". STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, p. 56.

Da pena do filósofo de Turim: Cf. VATTIMO, G. **Hermeneutica: nuova koiné.** In: VATTIMO, G. **Ética de la Interpretación.** Barcelona: Paidós, 1991; Id. **Para além da interpretação:** o significado da hermenêutica para a filosofia. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. Da "era da metafísica" reificada ("rearranjada") na modernidade (sustentada no Sujeito cogitante), passamos (na "pós-modernidade") a "era da *hermenêutica*". O Ser já não é mais pensado como uma estrutura estável, fixa (concebido de modo *essencialista*), como fundamento (fixo, estável, isto é, objetivo) *suprassensível* do mundo, mas como *acontecimento (Ereignis)*, conforme o trata mais de perto o "Heidegger tardio". Esta *outra* maneira de "pensar o ser" (ou ainda, no Ser), liga-se a *outra ontologia*, àquela de matriz pós-metafísica (existencial-hermenêutica), a partir do binômio Nietzsche-Heidegger: posto que desde estes pensadores, especialmente, se assume com todas as suas consequências, que não há realidade "fora da interpretação", que possa dar-se e ser tecida a não ser a partir do concreto da ex-istência (da contingência, da *facticidade*, como já apontara o M. Heidegger de *Ser e Tempo*). Fugindo assim, tanto da lógica clássica da ontologia realista, quanto da lógica moderna (sujeito-objeto) conforme a *metafísica da subjetividade*, ambas operando a partir de *lógicas binárias*.

No entanto, a problemática não diz respeito tão somente a subordinar a epistemologia à ontologia, como pensa, por exemplo, P. Ricoeur, mas tão somente repensar uma epistemologia na era pós-metafísica (com todas as suas consequências epistemológicas e práticas). Na verdade, trata-se de

finitude, da ex-istência (e sua ambiguidade radical), minimamente cômicos da precariedade epistêmica (tecida na contingência), carentes de experiências intersubjetivas (de interdependência), que se dão numa dinâmica *relacional*.⁵¹⁶

No pensamento "pós-moderno" exercita-se um radical "desapego": daquela filosofia como Sistema, portanto, fora de qualquer proposta epistemológica Fundacionalista. Pelo contrário, a "pós-modernidade" abre espaço e deseja abrigar em seu seio a diversidade de pensamentos, de filosofias diversas, plurais, como é próprio das filosofias da *finitude*, e da *diferença*, atentas aos "jogos de linguagem" (conforme dizia o "segundo L. Wittgenstein"⁵¹⁷) - à virada fenomenológico existencial, e linguístico-pragmática da filosofia contemporânea: vide o binômio Wittgenstein-Rorty⁵¹⁸.

uma inflexão teórica (com profundas consequências práticas) que visa superar o modo de pensar epistemologicamente própria da modernidade (filosofia moderna da subjetividade) que continua na compreensão de M. Heidegger no caminho do "esquecimento do Ser". Muito menos voltar a uma ontologia, pura e simplesmente, o que seria retomar a metafísica clássica/medieval, para nela "morar" definitivamente. Mas significa retomar a problemática da metafísica (o Fundamento do real) com seu modo de pensar logocêntrico (da lógica clássica da não-contradição, como pensamento da Identidade) que relaciona com perfeição razão e ente. Ou seja, a antiga questão da adequação da razão, do pensamento (*logos*), ao pensado (ao Objeto). É no interior desta questão que M. Heidegger introduz a questão da *diferença ontológica*, do *não-pensado*, retomando assim a questão Anaximandro, recuperada na modernidade por Leibniz: porque o ser e não, antes, o nada? Com relação à tese de P. Ricoeur sobre a submissão da epistemologia à ontologia em M. Heidegger: Cf. RICOEUR, P. **Hermenêutica e ideologias**. Op. cit., pp. 37-45.

⁵¹⁶ Como explicita Miguel Baptista Pereira:

De fato, finitude e hermenêutica estão estreitamente vinculadas contra a desmesura da razão empenhada não em interpretar, mas em construir soberanamente o mundo e a história. Por isso, os dois pilares da Hermenêutica Contemporânea - M. Heidegger e H.-G. Gadamer - pensaram uma hermenêutica da condição humana, defendendo contra Hegel o acesso temporal e finito do homem ao ser no caso de Heidegger ou o diálogo inter-humano, sempre inacabado, sobre os problemas da nossa existência, prosseguido por H.-G. Gadamer. PEREIRA, M. B. **A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur**. In: **Revista Filosófica de Coimbra**. Nº 23, 2003, p. 235.

⁵¹⁷ Cf. WITTGENSTEIN, L. **Investigações filosóficas**. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

⁵¹⁸ O binômio Wittgenstein-Rorty aqui representa a cognominada: virada *linguístico-pragmática*. Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., p. 17. Contudo, conforme vemos (e apontamos acima) houve *outra virada* (uma "virada dupla", podemos dizer), no pensamento contemporâneo, de grande envergadura filosófica. Falamos da "virada" que aqui denominamos de fenomenológico-existencial (e hermenêutica). A primeira, mais presente na filosofia anglo-saxônica (filosofia analítica), e *outra*, mais presente na filosofia continental (fenomenológico-existencial). Talvez possamos ver essas "duas viradas" como duas faces da mesma moeda. Ou seja, se a primeira tem no binômio Wittgenstein-Rorty seu signo maior, a segunda teria no binômio Husserl-Heidegger sua maior expressão de força.

Todavia, um terceiro pensador "deve" constar ao lado deste último binômio, tendo em vista sua importância: sua influência capital e decisiva no pensamento contemporâneo. Falamos de F. Nietzsche. Quando se trata especificamente do pensamento "pós-moderno" o binômio de força passa a ser, portanto, Nietzsche-Heidegger. Posto que E. Husserl permanece devedor à filosofia moderna (egológica). Especificamente sobre o influxo do pensamento nietzschiano no pensamento

Esse é o *contexto intelectual*⁵¹⁹ no qual nascem as *filosofias da finitude, da alteridade, da diferença*⁵²⁰: vide Gilles Deleuze⁵²¹ (e sua *difference*), Jacques Derrida (e sua *differance*⁵²²), Jean-François Lyotard (e sua *differend*⁵²³); a filosofia do *diálogo* de Martin Buber⁵²⁴, da *alteridade* de Emanuel Lévinas⁵²⁵; o pensamento *arqueológico* de Michel Foucault⁵²⁶; a filosofia *neopragmática* de Richard Rorty⁵²⁷; o *pensamento fraco* de Gianni Vattimo⁵²⁸, etc., todas elas: filosofias da *finitude* e da *diferença*.⁵²⁹

"pós-moderno", isto é, na sua *força disruptiva* no que diz respeito ao real (*desfundamentalização do real*), sobretudo entre boa parte dos protagonistas da filosofia contemporânea recente. Diz E. Diaz:

Foucault, Lyotard, Deleuze, Derrida, Rorty e Vattimo (este último antes de sua conversão "cristã"), são alguns dos representantes desta maneira de interpretar a realidade. Todos eles, em maior ou menor grau, aderem ao pensamento de Nietzsche, quem, ao impugnar o conceito tradicional de história, inverteu a visão platônica do destino humano. Na concepção nietzschiana não há lugar para o desenvolvimento de uma ideia transcendente que guie ahistoricamente a história, nem para processos que provenham de uma finalidade transmundana. Quer dizer, necessária, forçosa. A história é estratégia e acaso. Poder e casualidade. DIAZ, E. **Posmodernidad**. Op. cit., p. 37.

⁵¹⁹ Não há uma linguagem universal atemporal (supra-cultural) em termos perenes, peremptórios, pois toda linguagem (falamos de conceitos, categorias, etc.), está estritamente vinculada a um determinado contexto de nascimento (histórico-cultural), com destino certo: sua morte. Isto se dá, posto que ao mudar o contexto cultural que dá suporte à determinada operação linguística, esta se torna incapaz de comunicar certas "realidades" - fora de seu determinado contexto cultural, e vital. Já que:

...a linguagem é uma forma de comunicação e a determinação do significado de uma palavra ou sentença depende de como interpretamos o objetivo de seu uso nesses diversos jogos de linguagem, o que leva a crer, portanto, que a linguagem não pode ser determinada de modo definitivo. Não se pode generalizar definindo uma entidade abstrata, por exemplo, como sendo o significado da palavra. RUY, M. C. **O conceito de jogos de linguagem nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein**. In: **Anais do VII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas**. Londrina: Universidade Estadual de Londrina, 2008, p. 3.

Esta é uma questão premente que a teologia precisa encarar. Felizmente há teólogos levando essa empresa a sério. Um exemplo de um teólogo brasileiro que tanto tem trabalhado esta questão em seus textos é A. Rocha: Cf. especialmente. ROCHA, A. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno**. Op. cit.

⁵²⁰ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., p. 10.

⁵²¹ Cf. DELEUZE, G. **Diferença e repetição**. Op. cit.

⁵²² Cf. DERRIDA, J. **Margens da filosofia**. Campinas: Papyrus, 1991.

⁵²³ Cf. LYOTARD, J-F. **Le diférend**. Paris: Minuit, 1983.

⁵²⁴ Cf. BUBER, M. **Eu e Tu**. Op. cit.

⁵²⁵ Cf. LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Op. cit.

⁵²⁶ M. Foucault pensa a *diferença* (também) a partir da *loucura*, da *desrazão* (na modernidade) em contraste à visão da modernidade como Idade da Razão. Cf. FOUCAULT, M. **História da loucura**. São Paulo: Perspectiva, 2003; Sobre o pensamento *arqueológico*. Cf. FOUCAULT, M. **Ditos e escritos II: arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

⁵²⁷ Cf. RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

⁵²⁸ Cf. VATTIMO, G. **As Aventuras da Diferença**. Op. cit.

⁵²⁹ Cf. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., pp. 67-86. Cf. também. PETERS, M. **Pós-estruturalismo e filosofia da diferença: uma introdução**. Belo

Mas, o que estes pensamentos têm em comum? Todas elas são filosofias que levam a sério a *diferença*, realidade "esquecida" pelo pensamento da Identidade desde a filosofia grega na linha: *Parmênides-Platão-Aristóteles* (vide a lógica da não-contradição, identitária).⁵³⁰ Por isso, na esteira da rejeição ao absolutismo (dogmático) nosso olhar para o fenômeno "pós-moderno" acolhe

Horizonte: Autêntica Editora, 2000. Guardadas as profundas diferenças entre os pensadores supracitados, há algo em comum: o tema da *diferença*. Daquilo que fora negligenciado, marginalizado (não-pensado), na história do pensamento ocidental (privilegiadamente como pensamento da Identidade).

⁵³⁰ Sobre a discussão da gênese e os desdobramentos do pensamento da Identidade em detrimento da *diferença*, da *alteridade*, ver o importante texto do filósofo da Floresta Negra: HEIDEGGER, M. **Identidade e Diferença**. In: **Conferências e escritos filosóficos**. Op. cit., pp. 171-200. Neste texto M. Heidegger (o Heidegger tardio, pós-*Kehre*), retoma a discussão sobre a identidade entre Ser e pensamento (*logicização do Ser*) desde a posição parmenidiana. Diz o pensador da Floresta Negra num trecho emblemático que aqui reproduzimos:

O princípio da identidade no-la dá, se cuidadosamente prestarmos atenção ao seu teor fundamental, se o meditarmos ao invés de apenas repetir levianamente a fórmula "A é A". Seu teor é propriamente: *A é A*. Que ouvimos nós? Com este "é", o princípio diz como todo e qualquer ente é, a saber: ele mesmo consigo mesmo o mesmo. O princípio da identidade fala do ser do ente. Como princípio do pensamento, o princípio somente vale na medida em que é um princípio do ser, cujo teor é: de cada ente enquanto tal faz parte a identidade, a unidade consigo mesmo. O que o princípio da identidade, quando ouvido em seu teor fundamental, expressa é exatamente aquilo que todo pensamento ocidental-europeu pensa, a saber, isto: a unidade da identidade constitui um traço fundamental no seio do ser do ente. Em toda parte, onde quer que mantenhamos qualquer tipo de relação com qualquer tipo de ente, somos interpelados pela identidade. Se não falasse este apelo, então o ente jamais seria capaz de manifestar-se em seu ser como fenômeno. Por conseguinte, também não haveria nenhuma ciência. Pois se lhe não fosse garantida previamente e em cada caso a mesmidade de seu objeto, a ciência não poderia ser o que ela é. Através desta garantia, a pesquisa se assegura a possibilidade de seu trabalho. Contudo, a representação-guia da identidade do objeto da ciência jamais traz utilidade palpável. Por conseguinte, o elemento de sucesso e fecundo do conhecimento científico, repousa em toda parte sobre algo inútil. O apelo da identidade do objeto *fala*, pouco importando se a ciência ou não este apelo, que não o leve a sério ou que por ele se deixe consternar. O apelo da identidade fala desde o ser do ente. Onde, porém, o ser do ente no pensamento ocidental chega primeiro e propriamente à palavra, a saber, em Parmênides, ali o *tò outó*, o idêntico, fala num sentido quase desmesurado. Ibid., pp. 174-175.

A *identidade* entre Ser e pensamento será retomado (e "exaustivamente" trabalhado) por G. W. F. Hegel no ápice do idealismo alemão, recolocando a questão da constituição onto-teo-lógica (como diz M. Heidegger) da metafísica ocidental (com sua raiz mais profunda em Parmênides). Na verdade, apesar da metafísica estar formalmente presente somente a partir de Platão e encontrar uma nova latitude e longitude (reconfigurada) em Aristóteles, a metafísica, no entanto, já se encontrava *esboçada materialmente* no pensamento de Parmênides de Eléia, o que representa uma "antecipação" incipiente da metafísica no interior do pensamento pré-socrático (relação entre *Ser* e *não-Ser* que dá sustentação ao princípio de não-contradição, um dos princípios fundamentais da lógica binária/identitária). Além do próprio M. Heidegger, visando um maior aprofundamento no pensamento de Parmênides: Cf. ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Vol. 1. Op. cit., pp. 66-72; SPINELLI, M. **Filósofos Pré-Socráticos**: primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 273-349; VERNANT, P. **As Origens do Pensamento Grego**. Rio de Janeiro: Difel, 2002; **OS PRÉ-SOCRÁTICOS**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1996, pp. 26-28; 128-152; BEAUFRET, J. **Le Poème de Parménide**. Paris: Presses Universitaires de France, 1955. Voltaremos a tratar da lógica identitária/binária mais à frente: Cf. o subtópico 5.1.2 do quinto e último capítulo.

propositadamente a relativização como algo positivo, a partir de uma determinada *perspectiva*⁵³¹, sempre *relativa* (ou seja, que está sempre em relação), pois:

⁵³¹ O *perspectivismo* é assumido também desde o ponto de vista teológico. Tratado por teólogos como o holandês Edward Schillebeeckx (em sua "fase hermenêutica"). Ele diz:

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. (...) 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. SCHILLEBEECKX, E. **Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância.** In: **Catolicismo e Liberdade.** A consciência individual critério inviolável. VV. AA. Petrópolis: Vozes, 1971, pp. 119-120.

Neste caso, o *perspectivismo* é visto como uma sabedoria (filosófico-epistemológica), fomentando uma abordagem interdisciplinar, ou quiçá *transdisciplinar*. Como diz Tiago Mota: "O *perspectivismo* é, entre outras coisas, a afirmação de que há uma pluralidade de sentidos, uma polissemia irreduzível, no limite, a uma definição unívoca e não ambígua." MOTA, T. **Nietzsche e as perspectivas do *perspectivismo*.** In: **Cadernos Nietzsche.** Nº 27, 2010, p. 214.

Por isso, é mister dar ouvidos aos diversos teóricos da "pós-modernidade" em seus diversos matizes, e mesmo aqueles que descrevem da "pós-modernidade" como "realidade". Esta é para nós uma proposta epistemológica condizente com a atual sensibilidade cultural "pós-moderna", profundamente enriquecedora. Como diz M. R. G. Esperandio:

Diante disso, podemos pensar que os mesmos elementos – abordados sob diferentes formas, diferentes enfoques e por teóricos diversos – permitem conclusões por vezes distintas, o que em princípio poderia nos confundir e desestimular. Contudo, eles nos ajudam a ampliar a nossa compreensão do tema, elaborar algumas conclusões e perceber que as mais diversas perspectivas se constituem exatamente nisto: não em verdades totais e absolutas. São verdades perspectivas, que evidenciam o que somos capazes de construir hoje. Nesse sentido, trata-se de verdades limitadas, frágeis, temporais, permanentemente criadas e recriadas, que possibilitam, por isso mesmo, o enfrentamento de nossa própria subjetiva e nos ajudam a construir estratégias de luta no processo de afirmação criativa da vida. ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade.** Op. cit., p. 47.

O "pai" do *perspectivismo* "pós-moderno" foi F. Nietzsche. O *perspectivismo* diz respeito a uma postura epistemológica que assume que todo conhecimento parte de um ponto de vista limitado necessitado de outros pontos de vista complementares, ou seja, nosso olhar sobre o real é sempre limitado e ingente, dependente de outros:

Portanto, por analogia à "perspectiva" no sentido visual, compreende-se genericamente *perspectivismo* como o pensamento sobre a construção (ou o conhecimento) da realidade do mundo. (...) **Segundo** a mesma analogia é possível afirmar que, tal como a noção (*pulverizada*) de perspectiva de nossa contemporaneidade visual, o *perspectivismo* nietzschiano (que se insere na perspectiva do pensamento contemporâneo) sugere uma superposição de visões, um entrelaçamento de olhares, multiplicidade de focos, pontos perspectivos em uma rede de *relações*. Aqui, sujeito (homem) e objeto (mundo) não podem mais ser entendidos como identidades estanques, elementos separados. Não há mais um único e destacado ponto perspectivo gerador ou receptor do real, seja este Deus ou homem (o sujeito). (...) Perspectiva significa "ver através". Mas o "olhar", a "visão", no *perspectivismo*, abarca de modo mais integral todos sentidos (as *relações de forças* a que

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*.⁵³²

Com isso, não negamos a possibilidade do conhecimento de parte da "verdade" da realidade "pós-moderna", mas recusamos qualquer proposta epistemológica dogmática, e mesmo *crítica* (que se queira exaustiva, seja do ponto de vista realista, preponderante na pré-modernidade, seja do ponto de vista idealista, que impera na modernidade), pois o que denominamos de real é conhecido sempre de

denominamos *corpo*), i.e., não diz só o *olhar* proveniente do olho (o órgão de *visão privilegiado*). Em Nietzsche, a *visão* é epidérmica, gustativa, olfativa, quando não "*gastronômica*". MARINS, I. C. M. **Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico**. Op. cit., pp.125-126. Grifos da autora.

O *perspectivismo*, portanto, é uma forma de afirmação do *pluralismo* epistemológico (filosófico). Cf. PARMEGGIANI, M. **Nietzsche: o pluralismo e a pós-modernidade**. In: **Cadernos Nietzsche**. Nº 16, 2004, pp. 121-140. Para Mauro Araújo de Sousa, inspirado no *perspectivismo nietzschiano*:

Enquanto o tipo humano não sentir em si a briga entre os próprios instintos e aquilo que ele denomina de consciência, pode, simplesmente, não passar de "efeito" dessa briga, ficará sempre confuso com seu antropocentrismo, com seu logocentrismo. Não há centro, porque o entro está em todas as partes (...) não há parte, porque o todo está na parte dentro de uma concepção de rede de forças, na qual o que se estabelece são centros (...) relações entre as forças. Nessa concepção de rede está presente o todo como rede e, também, a parte como rede. O que é a própria rede que faz conexões mil, tão diversas, tão múltiplas, que chegam a ser infinitas, porque são infinitas as interpretações, as perspectivas que se efetivam incessantemente em um mundo onde tudo flui, tudo é construído e desconstruído permanentemente. SOUSA, M. A. de. **Nietzsche: viver intensamente**. Op. cit., p. 89.

⁵³² PEREYSON, L. **Verdade e interpretação**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 11. Grifo nosso. Na verdade, não há como separar realidade de interpretação, posto que a própria realidade que nos chega, já é interpretação. A realidade não é uma realidade *independente de nós*, como propunha o realismo, muito menos uma realidade construída exclusivamente a partir de nós, ex-projetada, como queria o idealismo. O que há, portanto, são *interpretações intersubjetivas* do real, tecidas no drama concreto da ex-istência, no solo da contingência, portanto sempre relativas. Como já ensinava F. Nietzsche, não há fatos brutos, mas tão somente interpretações. Cf. VATTIMO, G. **A tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001, p. 17. Cf. também. VATTIMO, G. **O Fim da Modernidade**. Op. cit., pp. 124-145. Como diz M. A. de Oliveira, no pensamento "pós-moderno":

...é a própria concepção de "uma realidade" que é posta em questão. Podemos atingir a realidade em si? Na verdade, a realidade é o resultado do encadeamento das relações de comunicação das *múltiplas imagens, interpretações, reconstruções*, em concorrência entre si. *Desaparece o sentido único de realidade*, o que nos conduz para a *libertação das diferenças*, para uma multiplicidade de *racionalidades locais*. *A realidade do mundo é constituída de multiplicidades*. Assim, o sujeito pós-moderno quando busca dentro de si uma verdade originária de forma alguma se vai deparar com a segurança absoluta do cogito cartesiano, mas com os *relatos diversos* dos meios de comunicação social, *com as mitologias mostradas pela psicanálise e com as intermitências proustianas do coração*. OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., pp. 62-63. Grifo nosso.

maneira relativa, equívoca e insuficiente, percebido na contingência e, portanto, *interpretado* a partir de uma determinada *perspectiva* (que pode sofrer, e sofre: *mudança e variação*: não-estabilidade do Ser).

Na verdade, como nos lembra L. Boff, "todo ponto de vista é a vista de um ponto"⁵³³, e isto porque que sempre interpretamos o real a partir de um determinado "lugar" de sentido (*locus hermeneuticus*) - que é o nosso mesmo -, limitado, que condiciona nossa leitura, nossa interpretação, incitando, portanto, a uma postura de humildade (epistêmica), que carece de ser dialogante (relacional), profundamente enriquecedora. Como observa sabiamente L. Boff:

Ler significa reler e compreender, interpretar. Cada um lê com os olhos que tem. E interpreta a partir de onde os pés pisam. Todo ponto de vista é a vista de um ponto. Para entender como alguém lê, é necessário saber como são seus olhos e qual é sua visão de mundo. Isso faz da leitura sempre uma releitura. A cabeça pensa a partir de onde os pés pisam. Para compreender, é essencial conhecer o lugar social de quem olha. Vale dizer: como alguém vive, com quem convive, que experiências têm, em que trabalha, que desejos alimenta, como assume os dramas da vida e da morte e que esperanças o animam. Isso faz da compreensão sempre uma interpretação. Sendo assim, fica evidente que cada leitor é co-autor. Porque cada um lê e relê com os olhos que tem. Porque compreende e interpreta a partir do mundo que habita.⁵³⁴

Dentre outras questões - e esse é o nosso foco ao tratar da difusa cultura hodierna - a "pós-modernidade" reclama a necessidade de ampliação do estreito conceito moderno de racionalidade (racionalista) - especialmente da estreiteza de visão do cientificismo-tecnicista acerca do real. Como reconhece Anthony Giddens (um dos autores refratários à "idéia" de "pós-modernidade"): "A perspectiva pós-moderna vê uma pluralidade de reivindicações heterogêneas de conhecimento, na qual a ciência não tem um lugar privilegiado."⁵³⁵

Antes de colocar, em termos cartesianos e kantianos, o que pode ser conhecido, e como pode ser conhecido (e até que ponto), tudo categorizado, arrumado, catalogado, precisamos nos perguntar pelo nosso lugar no Ser, ou ainda, nosso

⁵³³ BOFF, L. **A Águia e a Galinha**: uma metáfora da condição humana. 48ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 15.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 15.

⁵³⁵ GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade**. Op. cit., p. 9.

ser-no-mundo, como já nos ensinava M. Heidegger (realidade que precede a nossa relação cognitiva, e temática). Como explicita Z. Bauman:

As questões cognitivas pertencem à epistemologia, enquanto as pós-cognitivas são primordialmente ontológicas; (...), as questões "pós-cognitivas" [...] remontam à questão fundamental do ser, que deve ser resolvida antes que a epistemologia possa assumir seriamente a sua tarefa e a qual a maioria das questões epistemológicas formuladas durante a idade moderna supunha resolvida. Assim, são questões tipicamente modernas: "O que há para ser conhecido? Quem conhece? Como o conhece? Como o conhece e com que grau de certeza?" As questões tipicamente pós-modernas não vão tão longe. Em vez de situar a tarefa para o conhecedor, elas tentam situar o próprio conhecedor. "O que é um mundo? Que tipos de mundo existem, como se constituem e como diferem?" (...). Note-se que as questões pós-modernas não encontram utilidade para a "certeza" ou mesmo para a "segurança". A univocidade da epistemologia moderna parece irremediavelmente deslocada dessa realidade pluralista com a qual a indagação ontológica pós-moderna primeiro se reconcilia e à qual depois é dirigida.⁵³⁶

A questão, portanto, assume um caráter ontológico-existencial, relacional, (hermenêutico). Esta (a ex-istência) precede toda e qualquer possibilidade de racionalização (por ser nossa condição pré-conceptual). Já nos encontramos "aí" (*Dasein*), no mundo, antes mesmo de poder pensá-lo formalmente. A proposição cartesiana é subvertida. Ou seja, não pensamos, logo existimos, mas pensamos *porque existimos*. Não é a Razão que fundamenta a ex-istência, onde o Ser se move e "se dá a conhecer", se desvela (como acontecimento-evento), onde "já" nos encontramos antes mesmo de pensá-lo, como um ser-no-mundo-com-os-outros (o mundo da co-pre-sença).⁵³⁷

Nossa palavra teológica, portanto, pode ficar "grávida" de sentido existencial, marcada desde dentro pela Palavra que nos precede em termos existenciais, e nos acompanha na caminhada da vida, e que emerge em nossa historialidade. Palavra oriunda Daquele que nos ama incondicionalmente. Nossa palavra teológica (como resposta a partir da *acolhida da revelação na fé*) é marcada pela precariedade, insuficiente, sempre a caminho, e deveria vir (por ser teologia cristã), selada pelo Amor que nos sustenta.

Resposta humana à revelação divina, uma palavra sensível, impregnada de *pathos*, porque nos sabemos amados, acolhidos - fruto da Palavra de Amor que irrompe na

⁵³⁶ BAUMAN, Z. **Modernidade e Ambivalência**. Op., cit., p. 112.

⁵³⁷ Cf. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 165-183.

"história"⁵³⁸: Palavra que dá sentido à vida de homens e mulheres. Uma mensagem à nós dirigida, que por nós deve ser experienciada, isto é, acolhida e interpretada em amor (num horizonte pós-metafísico). Para pensadores desta índole, como G. Vattimo, o caminho para a fé bíblico-cristã passa por *outro* modo de dar testemunho, inseridos noutro ambiente histórico-cultural, intelectual e existencial - fé que ajudou, e muito, a moldar nossa civilização ocidental. Por isso:

...precisamente enquanto herdeiro da tradição judaico-cristã, que pensa o real enquanto criação e como história da salvação, que o pensamento pós-moderno se liberta, realmente, da metafísica objetiva, do cientificismo, e passa a ser capaz de corresponder à experiência da pluralidade das culturas e da historicidade contingente do existir. Por que e de que forma é possível, então, o "crer que se crê"? Antes de mais nada, porque o Deus da Bíblia, que reencontro depois de ter sido liquidada a metafísica e dissolvida a ilusão de que se pode demonstrar que o real é feito de uma determinada maneira e que possui um determinado fundamento definitivo, não é mais aquele Deus das certezas metafísicas, dos *preambula fidei*. A teologia natural, que a metafísica escolástica havia construído, fundava-se na ideia de que fosse possível demonstrar, com base na razão natural, a existência de um ser supremo - causa, finalidade etc. do mundo - e, depois, a partir de um tal pressuposto, passar a ouvir a revelação.⁵³⁹

Ora, o caminho, portanto, em direção ao *conhecimento de Deus* (e de toda a dinâmica teológica) nestes parâmetros lógico-metafísicos estão fadados ao fracasso. Por isso, pensadores "pós-modernos" como o pensador de turinês, insistirem noutra direção para a dinâmica da teologia (que não nega sua dimensão inerente de *racionalidade*), mas não conseguem identificá-la mais ao modo logocêntrico de concebê-la. É um modo já "morto". E, neste caso, além de ser um desgaste absurdo de energia, a busca incansável por "ressuscitação" do cadáver, é

⁵³⁸ Conferir a perspectiva que nesta tese assumimos acerca da "história", sobre nossa abordagem a esta questão, no primeiro tópico do capítulo 4.

⁵³⁹ VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., pp. 14-15. Esta questão diz respeito ao ângulo de nossa reflexão. Voltaremos à questão de uma destituição da metafísica em sentido teológico no pensamento pascaliano, conforme interpretado por alguns de seus maiores intérpretes contemporâneos, como Jean-Luc Marion e o brasileiro Luiz Felipe Pondé. À diferença de pensadores racionalistas como R. Descartes (e outros da mesma "escola"), B. Pascal vai na contramão daqueles buscam fundamentar o discurso teológico (sobre Deus) a partir dos velhos argumentos da "teologia natural" (metafísica entitativa), das provas racionais da *existência objetiva de um Ser Supremo*, o qual poderíamos nomear, Deus (acerca dos *preambula fidei*, como destaca G. Vattimo), ou ainda a partir da filosofia teológica do *mecanicismo*, como reificação do *Deus ex machina* (conforme o cartesianismo). A teologia pascaliana é o que hoje chamaríamos de uma legítima *teologia mística* (espiritual). Cf. o capítulo seguinte. Com profundas reverberações no *coração da fé*: o Deus Trindade. Ou seja, como falar não *de Deus* (de modo genérico), mas *do Deus Trindade* sem passar pelo modo consagrado da teologia ocidental há séculos (do Uno ao Trino, que "em si" pressupõe o jogo da metafísica), do *preambula fidei*? É o que veremos no quinto e último capítulo.

infrutífero e deveras *im-pertinente*. Deixemos, portanto, que os mortos enterrem seus mortos⁵⁴⁰, quanto a nós:

(...) Deixemos de coisa
Cuidemos da vida
Pois senão chega a morte ou coisa parecida
Nos arrasta moço sem ter visto a vida.⁵⁴¹

E, para haver vida, é preciso tratá-la com cuidado, com especial deferência e reverência (como *Dom* maior), pois é *tudo* que "temos". Como nos alerta em seus escritos o teólogo brasileiro L. Boff, somos seres do *cuidado*⁵⁴², nascemos sob o *signo do cuidado* (porque, dentre outras coisas, somos *mamíferos*). Somos racionais, é verdade, mas racionais-*mamíferos*, pois "somos *fundamentalmente afetivos*, seres do eterno desmame"⁵⁴³. Como modelo (por excelência) de cuidado para com a vida: Jesus de Nazaré. Ele, como ninguém, soube integrar razão e afeto, recorrendo sempre às metáforas, às imagens (imaginação), como revela as suas parábolas, encarnando com inteireza o amor como valor maior do Reino de Deus (de seu *Abba*), fruto de sua experiência de Deus. O artífice de Nazaré desenvolve, assim, uma espiritualidade *sui generis*. Como diz Edson Fernando de Almeida:

Jesus de Nazaré encarna essa espiritualidade. Nele estão presentes todos os sentidos da vida. Nada se escamoteia em nome de uma pretensa *razão nobre e soberana*. Jesus sente a vida, dança a vida, pulsa com a vida e, por isso mesmo, é transformado por ela, ao mesmo tempo que a transforma. Jesus não é um expectador da vida, é sim um *operário* desta vida querida e ansiada pelo Pai.⁵⁴⁴

Se o pensamento moderno (e seu projeto) é marcado por uma imposição científico-político (vide o mito do progresso indefinido). O pensamento "pós-moderno" é marcado por uma imposição existencial-*estética*, onde a vida é vista e vivida como *obra de arte* (como *estética da ex-istência*): marcada pelo *affectus*⁵⁴⁵ - que implica uma *ética da estética*: uma forma de *sabedoria*.

⁵⁴⁰ Cf. Mt 8, 22.

⁵⁴¹ FAGNER, R. & MEIRELLES, C. **Canteiros**. Faixa 8. In: **Manera fru-fru manera**. Polygram, 1973. Conferir os tópicos seguintes deste capítulo.

⁵⁴² Cf. especialmente. BOFF, L. **O cuidado necessário**. Petrópolis: Vozes, 2012.

⁵⁴³ ALMEIDA, E. F. **Prefácio**. In: ROCHA, A. **Celebração dos sentidos**: itinerário para uma espiritualidade integradora. São Paulo: Paulinas, 2009, p. 16. Grifo nosso.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁵⁴⁵ Conforme a acepção de N. Abbagnano:

Fomentando uma ética pautada numa racionalidade sensível ou, como diz M. Maffesoli, "valorizando particularmente a 'intuição sensível'"⁵⁴⁶.

Para o pensador de Sorbonne, a ética da estética diz respeito a formas diversificadas de experienciar o estar-junto, e que só se realiza quando nos permitimos dar vazão ao *desejo-de-estar-junto* da sociedade e da cultura.⁵⁴⁷ Este estar-junto forma (dá forma) a uma *socialidade* "pós-moderna" (*sui generis*)⁵⁴⁸.

Esta visão (ética) questiona (e rejeita) as normatividades heterônomas (impostas "desde fora", e suas regras oriundas de um além-mundo inteligível-platônico), ou uma *autonomia individualista* (conforme um *imperativo categórico*), pois "a ideia de uma moral como obediência a um código de regras está em processo, presentemente, de desaparecimento; *já desapareceu*. E a essa ausência de moral, responde, deve responder, uma busca de uma *estética da existência*"⁵⁴⁹.

Em resumo. Ao longo deste capítulo, caminhamos ao lado de diversos pensadores "pós-modernos". Nossa percepção do fenômeno "pós-moderno" teve (e tem) como base aqueles que julgamos seus principais "teóricos": os filósofos J-f. Lyotard, G.

Essa palavra designa o conjunto de atos ou de atitudes como a bondade, a benevolência, a inclinação, a devoção, a proteção, o apego, a gratidão, a ternura, etc, que, no seu todo, podem ser caracterizados como a situação em que uma pessoa "preocupa-se com" ou "cuida de" outra pessoa ou em que esta responde, positivamente, aos cuidados ou a preocupação de que foi objeto. O que comumente se chama de "necessidade de A." é a necessidade de ser compreendido, assistido, ajudado nas dificuldades, seguido com olhar benévolo e confiante. Nesse sentido, o A. não é senão uma das formas do *amor*. ABBAGNANO, N. **Dicionário de filosofia**. Op. cit., p. 21.

Ver a centralidade do amor (e sua beleza), sobretudo no último tópico do quinto e último capítulo.

⁵⁴⁶ MAFFESOLI, M. **A transfiguração do político**. Op. cit., p. 116.

⁵⁴⁷ Cf. MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**. Op. cit., pp. 116-117.

⁵⁴⁸ M. Maffesoli faz questão de caracterizar, e diferenciar, a "sociedade" da "socialidade". Ele diz:

Enquanto a primeira (sociedade) privilegia os indivíduos e suas associações contratuais e racionais, a segunda (socialidade) vai acentuar a dimensão afetiva e sensível. De um lado está o social que tem uma consistência própria, uma estratégia e uma finalidade. Do outro lado, a massa onde se cristalizam as agregações de toda ordem, tênues, efêmeras, de contornos indefinidos. MAFFESOLI, M. **O tempo das tribos**, pp. 101-102.

Mais à frente ele retoma esta questão e afirma: "O social repousa na associação racional de indivíduos que têm uma identidade precisa e uma existência autônoma; a socialidade, por sua vez, se fundamenta na ambigüidade básica da estruturação simbólica." *Ibid.*, p. 135. Voltaremos a esta questão (relação), ética/estética, no último tópico do quinto e último capítulo.

⁵⁴⁹ FOUCAULT, M. **Dits et écrits**. Vol. 3. Paris: Gallimard, 1994, p. 732. Grifo nosso.

Vattimo, e o sociólogo M. Maffesoli. Ao lado deles e de outros (e outras) continuamos no decorrer deste capítulo.⁵⁵⁰

3.1.4.1 Fora da relação não há salvação: rejeição ao dualismo e ao solipsismo

Uma questão nevrálgica, suscitada, questionada e, finalmente, *rejeitada* pelo pensamento "pós-moderno", diz respeito ao esquema dualista moderno – desde sua raiz cartesiana (Sujeito-objeto). Esse modelo dualista com sua específica visão de mundo (cosmologia) e do "ser humano" (antropologia) é posto em cheque tendo em vista seu radical reducionismo antropológico e epistemológico. Como explicita A. Rocha:

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.⁵⁵¹

A realidade do risco, do *erro* que comporta o conhecimento a partir do *Sujeito cognoscente soberano*, isto é, sua dimensão de *incerteza* (e *equivocidade*), é escamoteada pelo racionalismo moderno. Ora, esse recalque gera uma postura de negação não somente da *possibilidade*, mas da realidade do *erro* e da *ilusão* inerentes à dinâmica do conhecimento (quicá àquela que se pretenda exaustiva e onibrangente). Pois o conhecimento caminha sempre nas trilhas da *incerteza*, da contingência, da ambiguidade radical, da precariedade, radicada exatamente no próprio *sujeito*. Resta o "enfraquecimento" não só do Ser, mas do Ser-*Sujeito cogitante* (da Razão), se quisermos "humanizar a razão", pois como diz G. Vattimo:

⁵⁵⁰ Nosso intuito não foi (e não é) defender apologeticamente certo "pós-modernismo", muito menos quaisquer de seus teóricos de maneira acrítica. Por isso, assumimos a necessidade de uma postura *autocrítica*, isto é, sapiencial. Por isso, buscamos mostrar, no decorrer deste capítulo, a leitura que assumimos com relação à "pós-modernidade". Esta é a proposta do pensamento "pós-moderno" acolhido por nós: queremos evitar certa estreiteza ideológica (acrítica), mas discernir (minimamente) certas características de uma cultura: que possibilite criar condições de responder ao desafio que enfrentamos nesse início de terceiro milênio, na árdua, mas prazerosa tarefa de proferir uma palavra teológica, fruto da *experiência do Mistério* maior de nossas vidas: Deus

⁵⁵¹ ROCHA, A. **Do racionalismo ao raciovitalismo**. Op. cit., p. 12.

...a racionalidade deve ceder terreno, não deve ter medo de retroceder, mesmo que isso signifique uma zona de sombras. O *pensamento fraco* torna-se então, uma metáfora e em certo sentido uma contradição. De qualquer modo, não poderia converter-se em uma espécie de sigla de uma nova filosofia. É um modo de falar provisório, contraditório. Mostra, porém, uma via, indica um sentido para percorrê-la.⁵⁵²

Assim, como parte do projeto, a grande novidade perpetrada pela modernidade foi a "descoberta" da subjetividade. No entanto, convém explicitar de que se trata a subjetividade em sentido moderno sustentada na primazia do *Sujeito cognoscente soberano*. Segundo J. Habermas é com G. F. W. Hegel que se dá a tentativa da modernidade de certificar-se de si, de afirmar sua identidade. Para J. Habermas, Hegel tinha como tarefa primordial de sua filosofia "...apreender em pensamento o seu tempo⁵⁵³". Este determinado conceito de subjetividade comporta pelo menos quatro conotações, a saber:

1) *individualismo*: no mundo moderno surge a idéia do indivíduo, que se entende dotado de uma singularidade única e que pode fazer valer suas pretensões; 2) *direito de crítica*: no mundo moderno aquilo que se busca ser aceito universalmente tem que ser reconhecido como legítimo por cada um, sendo assim, se encontra aberto a crítica; 3) *autonomia da ação*: no mundo moderno advém a idéia do homem como aquele que pode dar leis a si mesmo; 4) *filosofia idealista*: no mundo moderno a filosofia coloca como objeto do conhecimento o próprio Eu que conhece.⁵⁵⁴

Ou seja, a crise do conhecimento (a partir da Razão) é no fundo uma crise do ser humano ou pelo menos de um conceito de "ser humano" visto essencialmente como *Sujeito cognoscente* (reificação do velho *zoon logikón*), erigido sob a égide da Razão. O resultado é este: a *crise da subjetividade em seu viés solipsista*⁵⁵⁵. Na verdade, este subjetivismo (da metafísica da subjetividade) é inerente à

⁵⁵² VATTIMO, G. & ROVATTI, P. A. (eds.). **Il pensiero debole**. Op. cit., p. 10.

⁵⁵³ HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 25.

⁵⁵⁴ SCALDAFERRO, M. C. S. **Modernidade e pós-modernidade**: considerações habermasianas. In: **Revista Urutáua**. Nº 18, Maringá-PR, 2009, p. 39.

⁵⁵⁵ Do latim *solus* (só) *ipse* (ele mesmo), como realidade do Eu como consciência, como "indivíduo" isolado tanto em relação ao mundo quanto em relação à outras consciências. Como conseqüência de um idealismo radical. O *cogito* cartesiano gera um solipsismo radical. Cf. MARCONDES, D. & JAPIASSÚ, H. Op. cit., p. 258. É importante lembrar que o *solipsismo* e o *individualismo* são as duas faces de uma mesma moeda: o projeto moderno de matriz cartesiana.

mentalidade moderna e seu *fundacionalismo epistemológico*⁵⁵⁶. Gestando um pensamento pautado no *Sujeito forte*.

Para finalizar este subtópico (como já sinalizamos no capítulo anterior), a consequência da crise radical do *teísmo* ("morte de Deus") vem à reboque a crise igualmente radical (que vai à raiz) do *humanismo-racionalista* moderno (daí a "morte do homem"). Mas diferente do que se poderia pensar, esta morte declarada é apenas o fim de um determinado conceito de "Homem" (aquele universal-abstrato tardio) erigido sob a égide da metafísica reificada na modernidade (aquele do antropocentrismo míope, do solipsismo).⁵⁵⁷

Faz-se premente repensar Deus⁵⁵⁸ e o "ser humano", especialmente pós-Auschwitz (pós-*Shoáh*⁵⁵⁹): símbolo maior das barbáries perpetradas por europeus

⁵⁵⁶ Esse termo-conceito nos remete a proposta epistemológica desenvolvida no seio da modernidade que nos leva diretamente ao Iluminismo do século XVIII, mas que recebera seu terreno teórico formulado a partir do *Cogito* cartesiano, base da subjetividade moderna. Conforme Brian McLaren:

O fundacionalismo se refere à concepção de conhecimento que surgiu durante o Iluminismo e buscou tratar a incerteza gerada pela tendência humana ao erro e a vencer o inevitável e os desentendimentos, na maioria das vezes destrutivos, além das controvérsias que a eles se seguiram. Essa busca pela certeza envolveu a reconstrução do conhecimento por meio da rejeição as noções "pré-modernas" de autoridade, substituindo-as por crenças incontestáveis e acessíveis a todos os indivíduos. As suposições do fundacionalismo com o seu alvo de estabelecer conhecimento certo e universal vieram para dominar a busca intelectual na área moderna. MCLAREN, Brian. **Uma ortodoxia generosa**: a Igreja em tempos de pós-modernidade. Brasília: Palavra, 2007, p. 17.

Ainda sobre o problema do fundacionalismo diz John J. Burkhard:

Na forma como se usa hoje, o termo fundacionalismo se refere a princípios absolutamente irredutíveis 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, inquestionáveis. Cf. BURKHARD, J. J. **Apostolicidade ontem e hoje**. Op. cit., p. 185.

Cf. também. WESTHELLE, V. **Traumas e opções**: teologia e crise da modernidade. In: MARASCHIN, J. & PIRES, F. P. (orgs.). **Teologia e pós-modernidade**: novas perspectivas em teologia e ciências da religião. São Paulo: Fonte Editorial, pp. 16-17.

⁵⁵⁷ Cf. o tópico 4.2 do capítulo 4 quando tratamos de expor parte do pensamento cartesiano e seu consequente solipsismo.

⁵⁵⁸ Cf. BINGEMER, M. C. L. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005, pp. 159-182; JONAS, H. & CHALIER, C. **Le concept de Dieu après Auschwitz**. Paris: Rivages, 1994. Outra teologia (com o "fim do teísmo").

⁵⁵⁹ Outra antropologia ("fim do humanismo-racionalista"). Para Theodor W. Adorno a *Shoáh* põe fim ao projeto moderno: resultado lógico e derradeiro desta (im)postura. Diante do horror, da barbárie da *Shoáh* a modernidade (a Razão) entra em colapso. T. Adorno chega a afirmar (em tom melancólico) que:

"brancos", "bem educados", "civilizados" no auge da moderna civilização industrial, da *razão instrumental*. Eis o enorme desafio diante de nós no horizonte da "pós-modernidade". Como já anunciara M. Foucault - em tom sarcástico - a partir de sua (re)leitura do filósofo de Röcken:

Nietzsche reencontrou o ponto o onde o homem e Deus pertencem um ao outro. Onde a morte do segundo é sinônimo do desaparecimento do primeiro, onde a promessa do super-homem significa, primeiramente e antes de tudo, a iminência da morte do homem. Com isso, Nietzsche, propondo-nos esse futuro, ao mesmo tempo como termo e como tarefa, marca o limiar a partir do qual a filosofia contemporânea pode recomeçar a pensar; ele continuará, sem dúvida, por muito tempo, a orientar seu curso. Se a descoberta do Retorno é, realmente, o fim da filosofia, então o fim do homem é o retorno do começo da filosofia. Em nossos dias não se pode mais pensar senão no vazio o homem desaparecido. Pois esse vazio não escava uma carência; não prescreve uma lacuna e ser preenchida. Não é mais nem menos que o desdobrar de um espaço onde, enfim, é de novo possível pensar. (...) A todos os que pretendem ainda falar do homem, de seu reino e de sua liberação, a todos os que ainda formulam questões sobre o que é o homem em sua essência, a todos os que pretendem partir dele para ter acesso à verdade, a todos os que, em contrapartida, reconduzem todo conhecimento às verdades do próprio homem, a todos os que não querem formalizar sem antropologizar, que não querem mitologizar sem desmistificar, que não querem pensar sem imediatamente pensar que é o homem quem pensa, a todas essas reflexões canhestras e distorcidas, só se pode opor um riso filosófico – isto é, de certo modo silencioso.⁵⁶⁰

A crítica cultural defronta-se com o último degrau da dialética entre cultura e barbárie: é barbárie escrever um poema após Auschwitz, e isso também corrói o conhecimento que afirma por que hoje se tornou impossível escrever poemas. Enquanto o espírito crítico permanecer em si mesmo em autossuficiente contemplação, ele não será capaz de enfrentar a absoluta reificação que, entre os seus pressupostos, teve o progresso do espírito como um dos seus elementos e que hoje se prepara para sugá-lo completamente. ADORNO, T. W. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998, p. 26.

Cf. também. ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2009, pp. 300-303. Teologias como a de J. Moltmann (mesmo estando do "lado" alemão) gritam a partir dessa abissal experiência (da *Shoáh*). Uma teologia, portanto, que nasce da dor (de uma "fratura" existencial-situacional), simbolicamente retratada pela experiência da luta de Jacob com o "Anjo do Senhor" no vau de Jaboc (autobiográfico). Conforme a experiência de J. Moltmann da morte do colega por uma bomba que não o atingiu. Daí nasce a pergunta: por que não morri, mas permaneci vivo? Ainda: para quê? Qual o sentido disso tudo? Se é que existe algum sentido... A experiência como prisioneiro de guerra em Norton-Camp (na qual o amor, o perdão, lhe constrange). Por que não se tornar ateu, como tantos fizeram, frente aos horrores da guerra? Onde estaria Deus nisso tudo? Desde o interior destas profundas experiências nasce a vocação teológica de J. Moltmann: furto de sua experiência como prisioneiro de guerra. Ele diz: "Readquiri a coragem de viver, e lentamente, mas com segurança, tomou conta de mim uma grande experiência de ressurreição no 'amplo espaço' de Deus." MOLTSMANN, J. **Vasto spazio**. Storia di una vita. Brescia: Quiriniana, 2009, p. 40. Toda esta obra é uma autobiografia instigante na qual o místico e teólogo de Hamburgo faz um balanço de sua vida como "ser humano", homem de fé, e teólogo cristão.

⁵⁶⁰ FOUCAULT, M. **As palavras e as coisas**: uma arqueologia das ciências humanas. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999, pp. 472-473. Acerca da "superação" (a partir de uma *razão sensível trinitária*) do dualismo, do solipsismo, fenômenos típicos da racionalidade moderna: Cf. o quinto e último capítulo.

3.1.4.2 A ascensão da intersubjetividade dialógica

A radical polarização, de cunho dualista, entre um *regressismo* (conservador) e um *progressismo* (teleológico forte), representa uma bifurcação desnecessária. Pois é na articulação (do "entre", do con-juntivo dialógico realizado a partir do *ingresso no presente*⁵⁶¹), das dimensões constitutivas do ser-no-mundo-como-projeto (como ser-do-cuidado⁵⁶²), sem (re)cair numa postura dis-juntiva (dualista). Dinâmica na qual o mundo passa a ser encarado como "o projeto de um mundo que eu possa habitar e no qual se possam revelar as possibilidades que me são mais próprias"⁵⁶³. Ou melhor, que *nós* possamos habitar (sempre em termos *relacionais*), evitando a postura que *reduz*, empobrece nossa relação com o mundo (relação Sujeito-objeto), que no fundo *não relaciona*, mas tão somente separa, segrega, e dispersa.

⁵⁶¹ M. Maffesoli fala de uma *progressividade* contra a paranóia moderna do progresso indefinido, gerador de um *progressismo* doentio (alienante). Podemos denominar de uma "teleologia 'fraca'" aquilo que o sociólogo de Sorbonne chama de *progressividade* (em pequenas doses para não adoecermos novamente, como na modernidade). Como diz o pensador de Sorbonne:

Tomemos o termo *marcador* em seu sentido médico, o da substância presente, em doses variáveis, em um determinado corpo. A dose não é mais agora infinitesimal e o diagnóstico não é mais o resultado de marginais um pouco excêntricos; o otimismo progressista ficou para trás. O inconsciente (e até o consciente) coletivo tende a retornar a uma *progressividade* mais humana, menos paranóica, isto é, capaz de integrar os aportes da sedimentação tradicional e do enraizamento natural na amplificação societal. Sim, um ciclo se encerra, forçando a reconhecer que a saturação de um mundo não é o fim do mundo. Eu disse *sedimentação* para explicar bem a transformação do *progressismo* (outrora produtivo, libertador, mas que se tornou brutal e devastador) em *progressividade*, acompanhado mais do que cativando e dominando a natureza. É algo de ordem que propõe Heidegger: "O que há de mais antigo entre as coisas antigas nos segue (...) e, no entanto, vem ao nosso encontro". Esse "mais antigo" está presente no coração de nossa humanidade. Ele é mesmo aquele pelo que este *presente* se torna verdadeira *presença* para os outros e para o mundo. Ele é este *fundo*, sendo em nada redutível à razão individual, mas que é um verdadeiro capital que se constituiu ao longo dos séculos. Memória sedimentada. Tradição enraizada. Talvez seja isso que Bergson, ao longo de toda a sua obra, vai perseguir sob o nome de "duração", estendendo-se ao mesmo tempo sobre o passado e o futuro. Não se trata do famoso e tetramórfico "desenvolvimento sustentável", mas da duração como "envolvimento" pelo passado: garantia do futuro. Esse envolvimento constitui, senão a chave universal, pelo menos uma boa entrada para compreender o que está em jogo em inúmeros fenômenos pós-modernos. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 10-11.

Conferir a introdução e o primeiro tópico do capítulo 4. Portanto, só haverá uma "saudável progressividade", se *ingressarmos* no presente com todo nosso ser. Pois como aprendemos da história da salvação, não há cruz e ressurreição sem antes haver *kénosis*: Encarnação. Cf. o primeiro tópico do quinto e último capítulo.

⁵⁶² Cf. o quinto e último capítulo.

⁵⁶³ RICOEUR, P. **Da metafísica à moral**. Lisboa: Instituto Piaget, 1995, p. 105.

A relação Eu-Isso (sujeito-objeto) é tratada por pensadores como Martin Buber. Esta é a típica operação configurada na modernidade desde sua gênese, a partir da sublevação cartesiana do Sujeito para com o objeto. Essa (im)postura acontece explicitamente em nós, entre nós, como uma das mais problemáticas heranças da modernidade, como um solipsismo epistemológico e prático "desumanizante". Como diz M. Buber: "O homem é antropologicamente existente não no seu isolamento, mas na integridade da relação entre homem e homem: é somente a reciprocidade da ação que possibilita a compreensão adequada da natureza humana."⁵⁶⁴ Portanto, "a primeira palavra-princípio Eu-Tu decompõe-se de fato, em um Eu e um Tu, mas não proveio de sua justaposição, é anterior ao Eu. A segunda, o Eu-Isso, surgiu da justaposição do Eu e Isso, é posterior ao Eu"⁵⁶⁵.

O resgate do conceito de "pessoa" na filosofia dialógica (de raiz bíblico-hebraica), como em M. Buber e, sobretudo, na *ética da alteridade* de E. Lévinas⁵⁶⁶, muito contribui para a superação do solipsismo epistemológico e prático, como é próprio do *conceito moderno de subjetividade* (filosofia da consciência, do sujeito). Nem Indivíduo, nem Sujeito, mas uma "pessoa", ou seja, um ser relacional, aberto à alteridade, em permanente diálogo (e seu rico potencial humanizante).

Como emerge na última fase do pensamento de P. Ricoeur, sobretudo desde *Tempo e narrativa* até *O si-mesmo como um outro*, a "pessoa" é retomada *noutra perspectiva*. Pois o pensador de Valence elabora uma *fenomenologia hermenêutica* da "pessoa", a partir das categorias de *atestação* e *testemunho*⁵⁶⁷.⁵⁶⁸

⁵⁶⁴ BUBER, Martin. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982, p. 152.

⁵⁶⁵ BUBER, M. **EU e TU**. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2012, p. 25.

⁵⁶⁶ No quinto e último capítulo olharemos mais de perto o tema da *alteridade* em E. Lévinas.

⁵⁶⁷ Na busca pela *identidade narrativa*, como resposta ao "quem é?". E a resposta a esta questão só pode se dar, segundo P. Ricoeur, a partir da narrativa da vida, do nascimento à morte, ou seja, quando então se dá o desfecho desta vida-obra, digamos. A *atestação* passa pela sua relação com o *testemunho* (de toda uma vida). Ou seja, a afirmação da identidade (sua atestação) se dá pela via do testemunho. Cf. RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991, pp. 33-38. Ver ainda a nota abaixo.

⁵⁶⁸ Para o desenvolvimento desta nota explicativa faremos uso do texto traduzido para o português, pela editora Papirus: *O si-mesmo como um outro* (já citado acima) Para P. Ricoeur (e sua "hermenêutica da pessoa") é premente "olhar para trás". Um olhar *mnemônico* criativo - na busca de nossa verdade, isto é, *retrospectivamente* - e um pro-jetar prenhe de expectativas - na busca de nossa verdade *projetada* como futuro, isto é, *prospectivamente*. Estas questões são tratadas em termos dialógicos (hermeneuticamente) por P. Ricoeur em busca de um mínimo "eu" pessoal, "aberto" (em construção).

P. Ricoeur interage (de maneira interdisciplinar) com diversas matrizes do pensamento contemporâneo, a saber: com a fenomenologia husserliana de onde recebe uma de suas maiores

influências no início de sua jornada filosófica (vide *À l'école de la phénoménologie*); o existencialismo (de raiz cristã) de um Karl Jaspers e um Gabriel Marcel (vide *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence* e *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*); a psicanálise freudiana (vide *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, texto onde Ricoeur cunha sua famosa categoria de "mestres da suspeita" e *Écrits et conférences. Tome I: Autour de la psychanalyse*); em diálogo com a teologia, P. Ricoeur retoma a questão do mal, o tema do pecado, bem como da hermenêutica bíblica (vide *Finitude et culpabilité: l'homme fallible, Finitude et culpabilité: la symbolique du mal, Le mal. Un défi à la philosophie et à la théologie* e *L'herméneutique biblique*); a hermenêutica filosófica relacionando o tempo historiográfico, da memória e aquele das narrativas literárias, bem como das identidades narrativas (vide desde *Histoire et vérité* até os três volumes de *Temps et récit*, culminando em *Le Mémoire, L'Histoire, L'Oubli*); a filosofia de raiz judaica como a de um Franz Rosenweig e um Emmanuel Lévinas, (vide *Lectures. Tome III: Aux frontières de la philosophie* e tema da identidade/alteridade em *Soi-même comme un autre*) etc.

O pensador de Valence trabalha com pelo menos *quatro grandes temas* em seu itinerário filosófico, a saber: a *linguagem*, a *ação*, a *narrativa* e a *ética*. A partir desse quadrilátero o pensador de Valence articula, ao longo de sua caminhada intelectual, a categoria de "pessoa" como *identidade narrativa*, como comprometimento diante do mundo e de "si mesmo", e como abertura à alteridade (alteridade que nos constitui). Em sua reflexão sobre a "pessoa", P. Ricoeur estabelece uma diferenciação entre "mesmidade" (do latim: *idem*) e "ipseidade" (do latim: *ipse*). Para o pensador de Valence há uma profunda diferença em se pensar a *identidade da pessoa* como "mesmidade" ou como "ipseidade". Enquanto a "mesmidade" aponta para uma constituição fixista, entitativa, substancial no não-tempo (abstrata, atemporal, estática), como objetividade, a "ipseidade" guarda relação com a construção de "si", na temporalização de "si próprio", portanto como *subjetividade/singularidade*. Sendo esta, portanto, uma identidade como construção histórico-temporal, aberta ao mundo, ao outro, portanto aberta a mudanças, a partir de uma relação *intersubjetiva*.

Para P. Ricoeur, a vida de alguém (da pessoa) é narrativa de vida. Assim, a pergunta por toda uma vida é a pergunta por um "quem" ("que é você?", "quem sou eu?", "quem somos nós?", e não por um "o quê"), onde o *agente da narrativa* está desde sempre, obviamente, *em ação*. Respondendo em termos relacionais ao mundo que o circunda e que o envolve "desde sempre" (nossa responsabilidade). Neste ponto, o pensador francês recolhe, acolhe e relê o *Dasein* (tematizado por M. Heidegger). Para P. Ricoeur, o Ser relaciona-se ao ser, enquanto ser, como ser-no-mundo, como ser-com, mas essa relação não "desconstrói" por completo a identidade da "pessoa", pois a *identidade se mantém apesar das mudanças*. Isso não significa que deixe de haver um entrecruzamento entre a "mesmidade" (impessoal) e a "ipseidade" (pessoal). Uma é *interna* a outra. Contudo, em termos relacionais, a emersão da "ipseidade", como identidade pessoal, como unicidade irrepetível, se dá no encontro: como *abertura à alteridade*. Todavia, essa *identidade* acontece no tempo, se dá sempre pela *mediação da cultura*, pela via do *símbolo*, das *narrativas*, sejam míticas, sejam literárias, sejam "históricas" - que formarão a identidade de uma pessoa, de um grupo, de uma comunidade, de um povo, etc (daí a importância dada por P. Ricoeur, aos *textos*). No caso da identidade: o "eu", da "pessoa", narra-se enquanto narra o mundo (construindo, assim, sua "ipseidade"). Como diz o pensador francês no terceiro tomo de *Tempo e narrativa* (neste trecho da obra que consideramos fundamental)

A ipseidade pode escapar ao dilema do Mesmo e do Outro, na medida em que sua identidade se baseia numa estrutura temporal conforme ao modelo de identidade dinâmica oriunda da composição poética de um texto narrativo. O si mesmo pode, assim, ser dito refigurado pela aplicação reflexiva das configurações narrativas. Ao contrário da identidade abstrata do Mesmo, a identidade narrativa, constitutiva da ipseidade, pode incluir a mudança, a mutabilidade, na coesão de uma vida. O sujeito mostra-se, então, constituído ao mesmo tempo como leitor e como escritor de sua própria vida (...). Como a análise literária da autobiografia verifica, a história de uma vida não cessa de ser refigurada por todas as histórias verdadeiras ou fictícias que um sujeito conta sobre si mesmo. Essa refiguração faz da própria vida um tecido de histórias narradas. Essa conexão entre ipseidade e identidade narrativa confirma uma de minhas mais antigas convicções, a saber, que o si do conhecimento de si não é o eu egoísta e narcísico cuja hipocrisia - e ingenuidade -, bem como o caráter de superestrutura ideológica e arcaísmo infantil e neuróticos as hermenêuticas da suspeita denunciaram. O si do conhecimento de si é fruto de uma vida

examinada, segundo a palavra de Sócrates na *Apologia*. Ora, uma vida examinada é, em grande parte, uma vida depurada, clarificada pelos efeitos catárticos das narrativas, tanto históricas quanto fictícias, veiculadas por nossa cultura. A ipseidade, assim, a de um si instituído pelas obras da cultura que aplicou a ele próprio. A noção de identidade narrativa mostra ainda a sua fecundidade no fato de que ela se aplica tanto à comunidade quanto ao indivíduo. Podemos falar de uma ipseidade de uma comunidade, como acabamos de falar da de um sujeito individual: indivíduo e comunidade constituem-se em sua identidade ao receberem tais narrativas, que se tornam para um e outro sua história efetiva. RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Vol. 3. Campinas: Papirus, 1997, p. 425.

Em suas últimas grandes obras: *Si-mesmo como um outro* e *O caminho do Reconhecimento*, P. Ricoeur enfrenta a questão da noção de *sujeito* recuperando e (re)interpretando o conceito de "pessoa", onde trata da questão da reciprocidade, desembocando na questão da intersubjetividade e da ética. Pois o *sujeito* (pessoa) é marcado pela iniciativa de outrem, interpelado, com-vocado à dizer "eis-me aqui", mas também por experiências de despojamento, de passividade, ou ainda, de alteridade (de *responsabilidade pelo outro*). Ou seja, P. Ricoeur desenvolve uma hermenêutica da "pessoa", a partir da reciprocidade, da alteridade, enfim, da *intersubjetividade*. Cf. PELLAUER, D. **Compreender Ricoeur**. Petrópolis; Vozes, 2009, pp. 123-145. Como ele mesmo diz:

A manutenção de si (ipseidade) é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa *contar* com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável por minhas ações diante de um outro. O termo de responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por... Ele as reúne, acrescentando aí a idéia de *uma resposta*: "Onde está você?" indagada por outro que me solicita. Esta resposta é: "Eis-me aqui". Resposta que enuncia a manutenção do si. RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro**. Op. cit., p. 195.

Portanto, para P. Ricoeur:

...o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do *sujeito*, tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular: "eu penso", "eu sou", não significa cair na armadilha do "fundamentalismo" da certeza do *Cogito* cartesiano, mas igualmente quer evitar a negação niilista do anti-cogito, como em F. Nietzsche. Para tanto, P. Ricoeur recorre ao que ele chama de atestação onde a "ipseidade" se certifica a partir de ser reconhecido no encontro, no diálogo. Assim, P. Ricoeur pretende fugir da absolutização do *Sujeito cartesiano* e da negação-dissolução do *sujeito* da tradição nietzschiana (assim como nas correntes "desconstrucionistas"), ou como no estruturalismo, ambas "correntes filosóficas" de origem francesa. Na verdade, 'o uso do termo "sujeito" denota, no pensamento de Ricoeur, uma reafirmação do "si". Desenvolver uma "hermenêutica do si" significa garantir um caráter epistêmico ao sujeito, diferenciando-o das filosofias do "cogito" e do "anti-cogito". O "cogito" cartesiano é o princípio fundador das filosofias egológicas. Trata-se de um 'eu' exaltado, a ponto de perder a relação interlocutória com os outros, com sua própria historicidade e com a responsabilidade de si-mesmo. Por outro lado, Nietzsche, no exercício da dúvida hiperbólica, se torna ele próprio o "gênio maligno", denunciando a maior ilusão que ele percebe no cogito. Esta ilusão se caracteriza por uma inversão de causas e efeitos, ou seja, no cogito, o "eu" é efeito e não causa do pensamento. GUBERT, P. G. **Da constituição da identidade narrativa na obra "O si-mesmo como um outro"**. In: **Pólemos**: Brasília, vol. 1, nº 1, 2012, p. 143.

Sendo assim, como explicita Hélio Salles Gentil, P. Ricoeur não pretende estabelecer uma nova forma de exaltação do *Sujeito forte cartesiano*, pois o "sujeito", para P. Ricoeur:

...não é fundamento, nem do conhecimento, nem da existência do mundo, nem de si mesmo. É um sujeito que, por relação à tradição francesa de raiz cartesiana, pode ser sugerido pela expressão "cogito ferido" ou "cogito partido", um sujeito justamente atravessado e constituído pela alteridade. GENTIL, H. S. **Paul Ricoeur: a presença do outro**. Mente, Cérebro e Filosofia. 11ª ed. São Paulo: Duetto, 2008, p. 7.

Para um maior aprofundamento na temática da "pessoa" (sujeito) em P. Ricoeur, ver também: DENTZ, R. **O conceito de pessoa em Paul Ricoeur**. Pará de Minas: Virtual Books, 2010;

Em termos filosóficos, o pensamento intersubjetivo dialógico deseja ampliar a possibilidades de nossa relação com o mundo, sempre a partir da pessoa concreta. Este é um ponto de crucial no desabrochar de *outra* epistemologia.⁵⁶⁹

As filosofias da alteridade (e do diálogo) revelam sua dinâmica *intersubjetiva*, mas uma intersubjetividade dialógica: não *monológica* (egológica). Do *personalismo* de um E. Mounier, passando pela "filosofia do diálogo" de um M. Buber, até a "filosofia do Outro" de um E. Lévinas, o que vemos é a ascensão da alteridade/intersubjetividade como questão central do pensamento contemporâneo - ao lado, é claro, da corrente linguístico-pragmática (iniciada por Frege e "completada" por L. Wittgenstein), tendo como grande representante atual, J. Habermas e sua *razão comunicativa*⁵⁷⁰ (último representante e legítimo herdeiro

STEFANI, J.; Luiz Rhoden (orientador). **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur**: uma proposta ética e hermenêutica. UNISINOS – Universidade do Vale Rio dos Sinos – Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Dissertação de Mestrado, 2006. Cf. ainda a discussão empreendida em *Leituras 2*, por P. Ricoeur, passando pelo personalismo (e sua "morte") e a premente necessidade de retomar a discussão sobre a "pessoa": RICOEUR, P. **Leituras 2**: a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996, pp. 151-180.

A "pessoa" nos remete ao homem e a mulher concretos, como seres relacionais, isto é, que só existem como relação, na relação, "projetados para fora". Interpelados a uma dinâmica de descentramento (subjetividade aberta), em êxodo permanente, como ser-no-mundo-com-os-outros, para os outros. A identidade (como *ipseidade*) se dá, portanto, sempre numa dinâmica de alteridade. Ou seja, sem "passar" pelo Outro, não podemos saber "quem somos", ou melhor, quem *estamos nos tornando*. É bom lembrar que o conceito de "pessoa" é desconhecido do pensamento grego e "esquecido" pelo pensamento filosófico moderno (aquele do *Sujeito soberano*). Mas constitui-se uma contribuição específica do cristianismo à compreensão do "humano" na cultura e no pensamento ocidental.

A elaboração da concepção de "pessoa" se deu originariamente no interior da teologia trinitária - especificamente a partir do século IV no nascedouro do dogma da Santíssima Trindade. O tema da *pericóresis* tratara das relações interpessoais, isto é, da interpenetração das Divinas Pessoas (da presença de uma à e na outra, sem a perda de sua especificidade, isto é, de pessoalidade), no interior da Santíssima Trindade. O "ser humano" (homem e mulher concretos) é "pessoa", ou seja, é um "nó de relações" (termo usado por L. Boff: cf. o quinto e último capítulo). Todavia, é mister sublinhar que somente a pessoa concreta ex-iste, em/na relação (nem absoluto *arché*, nem *telos*, mas um *nó de relações voltado para todos os lados*). Por isso, falamos desta "pessoa", dessa "pessoa", daquela "pessoa", e, acima de tudo, falamos àquela "pessoa". Todas com rosto e nome próprio. Sobre a relação entre a visão do "ser humano" como "pessoa" e a teologia (mais especificamente a teologia trinitária): Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica. Vol. 2**. Op. cit., pp. 189-252. Na nota 1 da página 237 H. C. de Lima Vaz traz uma vasta referência bibliográfica sobre o tema da "pessoa". Sobre a discussão (constituição da "pessoa") em âmbito teológico: RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 301-317; 444-458. Este será o nosso ponto de partida para o tema que iremos tratar no quinto e último capítulo, isto é, a "essência" da pessoa é a relação (ser relacional), capaz de acolher, e ser acolhido, dar-se em relação amar outros, e o Outro, que nós cristãos confessamos como uma Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo. No entanto, trataremos do tema da *pericóresis* como pauta para uma concepção de racionalidade dialógica: *razão sensível trinitária*.

⁵⁶⁹ Conferir no quinto e último capítulo o tratamento que daremos ao *corpo*, à *alteridade* (da diferença), e a dimensão *simbólica* do "humano" e do mundo.

⁵⁷⁰ Cf. HABERMAS, J. **Teoria do agir comunicativo**. Op. cit.; Id. **Discurso filosófico da modernidade**. Op. cit., pp. 411-453.

do pensamento "frankfurtiano", considerado por muitos o maior filósofo vivo em plena atividade⁵⁷¹).

Contudo, somente a partir da *filosofia dialógica* a *intersubjetividade* rompe seus laços com a *monologia egológica* própria da modernidade (cartesiana), fundamentada no *Eu*, no *Sujeito cognoscente soberano*. A intersubjetividade fundamentada no Ego (monológica) re-apresenta o *Cogito* a partir da noção de *epoché* (da redução fenomenológica) próprio do "Husserl tardio". Esse *idealismo transcendental* acaba incorrendo (inevitavelmente) num tipo de solipsismo. Solipsismo típico das filosofias idealistas (vinculadas à filosofia da consciência). É o caso do que poderíamos chamar de um "neocartesianismo" como disse o próprio E. Husserl (pensando no Husserl das *Meditações Cartesianas*), da fenomenologia egológica, aquela do *ego transcendental*. Diz o próprio E. Husserl:

Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu devem-se a René Descartes, o maior pensador da França. É pelo estudo das suas *Meditações* que a nascente fenomenologia transformou-se em um novo tipo de filosofia transcendental. Poderíamos quase denominá-la um neocartesianismo. Ainda que ela se tenha visto forçada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, pelo próprio fato de ter conferido a certos termos cartesianos um desenvolvimento radical.⁵⁷²

No tópico em que trata diretamente do *ego cogito* como subjetividade transcendental (e sua força programática), E. Husserl assevera:

Façamos aqui, seguindo os passos de Descartes, o grande gesto de voltar-se sobre si mesmo, o qual, se corretamente realizado, conduz à subjetividade transcendental: o debruçar-se sobre o *ego cogito*, domínio último e apodicticamente certo sobre o qual deve ser fundamentada toda filosofia radical.⁵⁷³

Comenta H. C. de Lima Vaz:

O laborioso itinerário da 5ª *Meditação*, apesar de não ter convencido nem mesmo os discípulos mais próximos, adquiriu um estatuto de paradigma nas discussões contemporâneas sobre o problema do *outro*. Com efeito, com a tematização fenomenológica pode ser considerada a última e mais radical tentativa da filosofia

⁵⁷¹ J. Habermas foi um dos últimos a integrar o seleto círculo de pensadores da Escola de Frankfurt (um "frankfurtiano tardio"). Desde seu diálogo crítico com um de seus "mentores" em Frankfurt, Herbert Marcuse, como aparece em texto aqui já citado, como exemplo: *Técnica e Ciência como "ideologia"* (texto originalmente publicado em agosto de 1968 em Frankfurt). Cf. HABERMAS, J. **Técnica e ciência como "ideologia"**. Op. cit., p. 9.

⁵⁷² HUSSERL E. **Meditações Cartesianas**: introdução à fenomenologia. São Paulo: Madras, 2001, p. 19.

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 36.

do *sujeito*, presente aqui sob a forma de uma egologia transcendental, para ultrapassar a barreira do solipsismo.⁵⁷⁴

Mas será que essa barreira foi ultrapassada pelo transcendentalismo husserliano? Mais à frente, neste mesmo texto, Lima Vaz retoma a discussão acerca do *outro* na gnosiologia moderna, estabelecendo a relação - o que há de comum - entre o projeto de sujeito conforme o *cartesianismo* e aquele *husserliano*. Ele diz:

No entanto, para que a existência do *outro* assumisse o caráter problemático, em termos gnosiológicos, com que se apresenta na filosofia moderna, era necessário que profundas mudanças histórico-culturais (...) tivessem lugar na história do Ocidente. Desde os primeiros passos da filosofia moderna, o problema do conhecimento do *outro* está presente, assinalado com o argumento que se tornará clássico de Descartes à Husserl, e que pretende explicar tal conhecimento entendendo-o como conclusão de um raciocínio analógico que parte da experiência do Eu próprio.⁵⁷⁵

Com esta constatação, e agora, diante de *outro* horizonte histórico-cultural, *outra* experiência de mundo, radicalmente diversa daquela do final do XIX, início do XX (contexto imediato no qual se desenvolve a filosofia husserliana), o pensamento não poderia deixar de sofrer suas mudanças *igualmente radicais*. Certamente, com esta asserção não se decreta o fim da subjetividade pura e simplesmente, isto é, do "sujeito", da "consciência" e/ou do "eu", mas no interpela a acolher o fim de um determinado conceito de subjetividade (solipsista) e seu intrínseco universalismo totalizante (a-histórico, e supra-cultural). Por isso, a retomada da *pessoa* concreta (dialogante), como quer o pensamento "pós-moderno". Pois como afirma M. A. de Oliveira com relação à crise do *Sujeito* (soberano consciente de *si*):

⁵⁷⁴ LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica. Vol. 2.** Op. cit., p. 56. Grifo do autor.

⁵⁷⁵ Ibid., p. 57. Sobre o solipsismo husserliano: Cf. RICOEUR, P. **Na escola da fenomenologia.** Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 214-216; SMITH, A. D. **Routledge Philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations.** New York: Routledge, 2003, pp. 212-251; SAN MARTÍN, J. **El solipsismo em la filosofía de Husserl.** In: **Endoxa: Series Filosóficas.** Madrid, nº 1, 1993, pp. 239-258. Voltaremos à temática da *intersubjetividade* (intercorporeidade) no quinto e último capítulo. Sobre o tema da intersubjetividade na reflexão filosófica contemporânea e suas implicações antropológicas e epistemológicas, ver, entre outros: JACQUES, F. **Différence et Subjectivité: anthropologie d'un point de vue relationnel.** Paris; Aubier, 1982, pp. 142-189; LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica. Vol. II.** São Paulo: Loyola, 1992, pp. 49-91; OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea.** Op. cit., pp. 87-106. Ver também o já citado *O si-mesmo como um outro*, de P. Ricoeur, sobretudo a parte em que o mesmo trata do "ser-para-o-outro". Cf. RICOEUR, P. **O si-mesmo como um outro.** Op. cit., pp. 367-410.

...a convergência mínima entre as diferentes posições filosóficas depois de Hegel consiste em afirmar que não é possível interpretar nosso mundo a partir de um "lugar arquimédico", de um *ponto de vista absoluto*, ou, como diz Gadamer, de uma *consciência infinita*. Nossa consciência é *finita* em sentido ontológico estrito: ela não é fundamento de *si mesma* e, conseqüentemente, *não se explica a partir de si mesma*. (...) O pressuposto implícito em todas essas posições conflitantes com a tradição, aceito igualmente pelo pensamento pós-moderno, é que nossa compreensão do mundo *não é produto de nossa consciência*, mas é antes algo que ocorre em nós.

Ele conclui:

Portanto, a consciência, a subjetividade, *não é* o fenômeno originário, o elemento determinante, nem o princípio fundamental do pensar e do agir, o centro e referência de todo ente, o que constitui a tese básica das *filosofias da consciência da modernidade*. Se essa tese fosse verdadeira, seríamos capazes de explicar nossa condição inteiramente a partir de nós mesmos.⁵⁷⁶

Uma racionalidade inscrita radicalmente na *finitude, encarnada*, sempre situada - esta é a dinâmica do pensamento "pós-moderno". A emergência de *outra* sensibilidade cultural (e *outras* racionalidades possíveis) é, em parte, fruto da profunda insatisfação diante do reducionismo antropológico e epistemológico praticado na modernidade - diante do qual faz um contraponto, visando sua "superação"⁵⁷⁷. Neste contexto, a *ratio theologica* precisa ser revisitada⁵⁷⁸: diante

⁵⁷⁶ OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. Op. cit., pp. 155-156. Grifo nosso. Se na pré-modernidade o mundo era visto numa perspectiva teocêntrica e na modernidade a perspectiva era antropocêntrica, na "pós-modernidade" o mundo é visto como descentrado, ou ainda pluricentrado. Ou seja, os centros na "pós-modernidade" são diversos ou, pelo menos, se há centro, este agora é visto na perspectiva de uma polissemia conceitual elaborada(s) a partir da dimensão simbólica, imagética, metafórica da realidade. Há, portanto, uma profunda interdependência dos pequenos "centros" de sentido do mundo. Aqui emerge a premente questão da intersubjetividade contrária ao subjetivismo solipsista e individualista próprio da modernidade.

⁵⁷⁷ Reiteramos: não falamos em "superação" como *ultrapassamento*, isto é, como "superação crítica", como se entende na modernidade, no sentido moderno de "progresso". Ou seja, como conquista de um novo grau de pureza com relação à verdade em termos históricos, mas como um posicionamento diante da e na ex-istência: de ingresso no mais profundo da realidade. Como mergulho no real: *encarnação*. Posto que assumimos a Encarnação do Cristo como modelo de *existência* a partir de uma dinâmica de *kénosis*, como esvaziamento-encarnação. Assumindo a vida desde suas entranhas, com sua fragilidade/debilidade (a *sarx*, como diz Paulo), com seus desencontros (sangue, suor e lágrimas...) e seus encontros (vitalidade, o prazer, a alegria de viver...): mergulhados em sua mais radical ambiguidade. Portanto, não tratamos aqui de *ultrapassamento*, mas de passagem, uma mudança de *condição*, uma postura que sabe *deixar para trás* um modelo de pensamento, um projeto (como o moderno). E, no nosso caso, a "pós-modernidade" é esse tempo-presente, lugar-tenente que assumimos e de onde nos despedimos da modernidade como um ideário de mundo. Falamos, com G. Vattimo de *Verwindung* (termo retirado da filosofia heideggeriana), isto é, de *dis-torção*, de *remitersi* (como traduz G. Vattimo o termo alemão para o italiano): como alguém que se despede de *uma doença que sofreu até o fim*. Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., p. VI (na introdução do livro a numeração está em algarismo romano); VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., pp. 149-150. Para um aprofundamento maior na leitura vattimiana do pensador da Floresta Negra: Cf. VATTIMO, G. **Introdução à Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

deste *outro* horizonte histórico-cultural e social emergente.⁵⁷⁹ Uma dinâmica teológica tecida a partir de uma *razão sensível*, consciente de sua (im)potência noética, epistêmica, tecida a partir de um "sujeito descentrado", "enfraquecido", (como emerge a partir da psicanálise⁵⁸⁰), "desfundamentado" (em termos

⁵⁷⁸ Não negando a racionalidade inerente à própria teologia, mas rever sua vinculação milenar com um tipo de racionalidade. Pois a teologia cristã desde seus primórdios está estritamente ligada com um determinado conceito de Razão. O racionalismo moderno eleva a situação da teologia a um impasse radical, inaudito na história da mesma. Como diz C. Palácio:

Desde as suas origens, viu-se às voltas com a "razão": quer no encontro do cristianismo com o helenismo (civilização da razão por excelência), quer durante a sua convivência, duas vezes milenar, com a cultura ocidental. Não seria descabido, portanto, dizer que a teologia teve até hoje um só paradigma: o da *razão ocidental*. Não é de estranhar que ela sofra também os impasses da crise dessa razão. De modo particular nos dois aspectos sob os quais se manifesta mais agudamente essa crise: *a depauperação do conhecimento como saber e o ocultamento de Deus*. PALÁCIO, C. **Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?** Op. cit., p. 83. Grifo nosso.

A questão central diz respeito à problemática do excesso de Razão (*pensamento forte*) que precisa ser questionada, reconfigurando a teologia para os dias atuais. O foco da discussão entre pensadores modernos e "pós-modernos" é a questão da razão e seu lugar epistemológico. Isto implica um enfraquecimento da Razão ou uma *razão sensível*. Com relação à proposta vattimanina do enfraquecimento da Razão (questão epistemológica) relacionado ao "enfraquecimento do Ser" (questão ontológica). É o que G. Vattimo denomina de *pensiero debole*, traduzido para o português como *pensamento fraco*. Cf. VATTIMO, G. **O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco**. In: PECORARO, R. & ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea**. Op. cit., pp. 9-16.

Sobre o pensamento de G. Vattimo já tratamos mais detidamente na primeira parte deste capítulo (no escopo da discussão sobre a "pós-modernidade"). Nossa proposta, reiteramos, é assumir uma concepção de racionalidade (sensível) como *outra* proposta de racionalidade no horizonte da "pós-modernidade". Como um conceito de racionalidade menos pretensioso (mais humilde). Uma racionalidade não-dogmática, não-realista, não-idealista, não-representacionista, mas aberta, dialógica e descentralizadora (hermenêutica). Essa é a proposta de pensadores como G. Vattimo. Que saiba assumir o real (em parte não racionalizável), conseqüentemente, que assuma a vida desde dentro, encarnando-se na mesma, sendo por ela enriquecida em seus aspectos imagéticos, não redutíveis à Razão. Uma racionalidade em *kénosis* à serviço da vida em suas múltiplas facetas e seu *páthos* enraizado na caminhada de amor-serviço do Crucificado. Uma racionalidade desenvolvida a partir da cristologia da *kénosis*, que Alfonso Garcia Rubio nomeia de: *desprendimento-encarnação-serviço*. E que L. Boff denomina de *transdescendência*. Cf. o quinto e último capítulo.

⁵⁷⁹ Cf. GONÇALVES, P. S. L. **A teologia na cultura pós-moderna**. In: **Teologia em diálogo: os desafios da reflexão teológica na atualidade**. São Paulo: Editora Santuário, 2010, pp. 13-64.

⁵⁸⁰ Como diz Joel Birman:

Enuncia-se, assim, que o discurso freudiano colocou para a filosofia um problema fundamental na virada do século XIX para o XX: o *descentramento do sujeito*. Formular, com efeito, que a interpretação como deciframento se refere a uma leitura fragmentar do psíquico, implica enunciar o *descentramento do sujeito* promovido pela psicanálise. A concepção psicanalítica de que existiria um psiquismo inconsciente e que a subjetividade transcenderia em muito os registros do eu e da consciência, implicou efetivamente no *descentramento do sujeito*. Essa tese colocou em questão uma longa tradição que se constituiu com Descartes e que foi denominada de filosofia do sujeito. BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Op. cit., p. 55. Grifo nosso.

Mais à frente ele conclui dizendo:

metafísicos), indigente, mergulhado na contingência... Que saiba, portanto, abraçar de bom grado a *equivocidade epistêmica* (a *errância*), o não-fundamento (*ab-Gründ*), isto é, o *niilismo consumado* ("fim" de um modo de pensar, "início" de *outro*⁵⁸¹). Nas palavras de G. Vattimo: "O niilismo consumado, como o *Abgrund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade."⁵⁸²

E a Igreja? Como posicionar-se em termos eclesiais frente a esta situação? Ora, nossa caminhada como *comunidade de discípulos* do Mestre de Nazaré em missão no mundo, mais do que nunca precisa afirmar-se como igreja-com-os-outros (*servidora e ecumênica*⁵⁸³), pois somos eternos aprendizes na escola da vida (e na da teologia).

Este é um momento de nossa caminhada nesse mundo no qual a *esperança*, apesar de *frágil*⁵⁸⁴, não deixa de ser nossa parceira de caminhada. Portanto, nada de sucumbir frente a um pessimismo radical, paralisante, desarticulador e alienante. Muito pelo contrário. Não precisamos nos alienar em algum *futuro distante*, mas atentarmos para o fato de que nossa realidade presente está *prenhe de futuro*⁵⁸⁵, ou

Podemos dizer, portanto, que a problemática colocada pela psicanálise para a filosofia se centra na crítica do *cogito*. Estaria em pauta uma *desconstrução* da filosofia do sujeito, com o descentramento do sujeito dos registros do eu e da consciência. Essa desconstrução, no entanto, não se realizou de maneira imediata no discurso freudiano, mas exigiu um longo e tortuoso percurso, tendo que ultrapassar diferentes patamares conceituais. A totalidade da obra de Freud, nos seus diversos contextos teóricos, foi a materialização dessa desconstrução. *Ibid.*, p. 57.

⁵⁸¹ Abrindo *outras* vias para o pensamento (experiencial) do mundo. É a possibilidade criativa ("possibilidade de liberdade"). Recolocando, assim, a relação "ser humano" e Ser a partir de *outra* perspectiva (que vá para além do *teísmo* e do *humanismo*: umbilicalmente relacionados). Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., p. xviii.

⁵⁸² *Ibid.*, idem., pp. 15-16.

⁵⁸³ Cf. BOSCH, D. **Missão transformadora: mudanças de paradigma na teologia da missão**. 2ª ed. São Leopoldo: EST; Sinodal, 2002, pp. 442-470.

⁵⁸⁴ Voltaremos a *esperança* mais à frente. É sempre bom voltar à esperança, com Esperança...

⁵⁸⁵ Antecipado (prolepticamente) *em e mediante* o Cristo de Deus. Pois:

...na cruz e ressurreição de Cristo, pôs-se em movimento, na direção da humanidade, a revelação de Deus que implica a glória de seu reino, justiça, vida e liberdade. No evangelho do evento de Cristo, esse futuro já se tornou presente nas promessas de Cristo. O evangelho anuncia a irrupção presente desse futuro e vice-versa, o futuro é anunciado nas palavras empenhadas pelo evangelho. Por conseguinte, a pregação de Cristo está contida em uma revelação que encerra a proximidade do Senhor que vem. Dessa forma, ela torna "histórica" a realidade do ser humano e o engaja na história. MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança: estudos sobre os fundamentos e as consequências de uma escatologia cristã**. 3ª ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, pp. 181-182.

seja, de clareiras donde sempre vem o Amado/Esperado (da definitiva *Parusia/Advento*, do crucificado-ressuscitado⁵⁸⁶).⁵⁸⁷

Por isso, as comunidades, os discípulos e discípulas, em tempos de opressão, de perseguição, e *martírio*⁵⁸⁸, saudarem este (sempre *kairós*, momento), com o *maranatha*⁵⁸⁹. O Espírito do Ressuscitado⁵⁹⁰ nos in-habita, e nos possibilita seu seguimento, ou melhor, o seguimento do Crucificado⁵⁹¹.

⁵⁸⁶ Cf. MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**. Op. cit., p. 30. Pois aquele que *apareceu* às discípulas e discípulos (anunciado como Senhor e Cristo de Deus), "não é outro senão o crucificado". Ibid., p. 276. Relacionando, assim, história e escatologia... Relacionado sem resolver a tensão, o *revelus* e o *absconditus*... Relacionando a morte, "aniquilamento", em Deus (*nihil*) e a Sua vida (*in totum*). Como diz J Moltmann:

A experiência da cruz de Jesus significava para eles a experiência do abandono por Deus do enviado de Deus, isto é, um *nihil* absoluto que inclui o próprio Deus. A experiência das aparições do crucificado como alguém que vive significou assim para eles a experiência da proximidade de Deus junto do abandonado por Deus, a proximidade do poder de Deus junto ao Cristo crucificado e morto, isto é, um *totum* novo que aniquila o *nihil* total. Ibid., p. 251. Grifos do autor.

⁵⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, J. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

⁵⁸⁸ Dos crucificados da (na) história, que o Deus de amor (patético) assume, desde dentro, por meio do Filho. Por isso:

A morte de Jesus na cruz sobre o Gólgota contém em si mesma todas as profundidades e abismos da história humana, podendo, por certo, ser interpretada como a história da história. Toda história humana, por muito determinada que esteja pela culpa e pela morte, está assumida nesta história de Deus, ou seja, na Trindade, integrando-se no futuro da história de Deus. Não há sofrimento que na história não se tenha convertido em sofrimento de Deus, não há morte que não se tenha convertido em morte de Deus na história sobre o Gólgota. Por isso, tampouco há vida, nem felicidade, nem alegria que não se integrem por sua história na vida eterna, na eterna alegria de Deus. MOLTSMANN, J. **El Dios crucificado**. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975, p. 349.

Mais è frente ele diz:

Este é o fundamento de uma esperança real, tanto transformadora como superadora do mundo e a base para um amor que é mais forte que a morte e que pode sujeitar o morto. É a razão de viver com os medos da história e de seu final e, ainda, permanecer no amor e contemplar o vindouro aberto ao futuro de Deus. Ibid., p. 399.

⁵⁸⁹ Cf. MOLTSMANN, J. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007, p. 113.

⁵⁹⁰ Como diz Bonifácio Fernández Garcia:

Ressurreição implica vida apesar da morte. "É o protesto de Deus contra a morte, contra a humilhação humana pela miséria". Ressuscitando a Jesus dentre os mortos Deus se declara inimigo da morte. (...). A ressurreição do crucificado representa rebelião de Deus contra o mundo que produz a morte. Constitui a apaixonada paixão de Deus em favor da vida. Ressuscitando a Jesus dentre os mortos, Deus faz possível o impossível, chama a ser o que não é. A ressurreição de Jesus é obra do poder criador de Deus. GARCIA, B. F. **Cristo de**

O Espírito mobiliza nossas energias, nos desinstala, nos liberta para a vida e nos põe em movimento.⁵⁹² Gesta uma caminhada mais consciente de nossa precariedade (portanto mais humilde), de nossa carência do Outro(s) para vivermos e pensarmos. Acordados do sonho dogmático da Razão Todo-Poderosa, tendo em vista o discernimento de nossa atual experiência de fé e missão como cristãos diante do horizonte "pós-moderno". Eis a natureza ecumênica e *missionária* da teologia.⁵⁹³

3.2 "Pós-modernidade": demandas, questões, desafios existenciais e epistemológicos

O que será que me dá
 Que me bole por dentro, será que me dá
 Que brota à flor da pele, será que me dá
 E que me sobe às faces e me faz corar
 E que me salta aos olhos a me atraiçoar
 O que me aperta o peito, me faz confessar
 O que não tem mais jeito de dissimular
 E que nem é direito ninguém recusar
 E que me faz mendigo, me faz suplicar
 O que não tem medida, nem nunca terá
 O que não tem remédio, nem nunca terá
 O que não tem receita

O que será que será
 Que dá dentro da gente, que não devia
 Que desacata a gente, que é revelia
 Que é feito uma aguardente que não sacia
 Que é feito estar doente de uma folia
 Que nem dez mandamentos vão conciliar
 Nem todos os unguentos vão aliviar
 Nem todos os quebrantos, toda alquimia
 Que nem todos os santos, será que será
 O que não tem descanso, nem nunca terá

esperanza: la cristologia escatológica de J. Moltmann. Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, 1988, p. 74.

⁵⁹¹ Pois: "Todas as manifestações cristãs sobre Deus, a criação, pecado e morte estão assinalando o Crucificado. Todas as afirmações cristãs sobre a história, igreja, fé e santificação, o futuro e a esperança vivem do Crucificado." MOLTSMANN, J. **El Dios crucificado.**, p. 283. Implica que não é possível seguir o ressuscitado. Por isso, hoje, na vida concreta, histórica, pessoal e comunitária (eclesial) a necessidade de afirmação do seguimento (consequente) de Jesus, do crucificado, donde é possível (e premente) haurir a inspiração fundamental para um projeto de vida (de serviço, conforme o Reino de Deus, em sentido pessoal e eclesial). Neste sentido, a referência ao Crucificado precisa ser contínua. Cf. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo.** Op. cit., pp. 116-118.

⁵⁹² Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida:** uma pneumatologia integral. Petrópolis. Vozes 1999, pp. 114-120. Pois como diz o apóstolo dos gentios: "E a esperança não confunde, porque o amor de Deus foi derramado em nossos corações pelo Espírito Santo que nos foi dado". Rm 5, 5.

⁵⁹³ Cf. BOSCH, D. **Missão transformadora.** Op. cit., p. 587.

O que não tem cansaço, nem nunca terá
O que não tem limite

O que será que será
Que me queima por dentro, será que me dá
Que todos os tremores que vêm agitar
Que todos os ardores me vêm atizar
Que todos os suores me vêm encharcar
Que todos os meus nervos estão a rogar
Que todos os meus órgãos estão a clamar
E uma aflição medonha me faz implorar
O que não tem vergonha, nem nunca terá
O que não tem governo, nem nunca terá
O que não tem juízo.⁵⁹⁴

A "pós-modernidade" é uma *Aurora*⁵⁹⁵, outro horizonte de vida e pensamento – um pensamento *radicalmente voltado para a vida*, para as questões da ex-istência:

⁵⁹⁴ DE HOLANDA, C. B. **O que será (à flor da pele)**. Faixa 5. In: NASCIMENTO, M. **Geraes**. EMI, 1976.

⁵⁹⁵ Pois como consta na epígrafe de um ditado vedanta (*Rig-Veda*), no começo de *Aurora*: "Há tantas auroras que não brilharam ainda". NIETZSCHE, F. **Aurora**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Texto que, ao lado de *Humano, demasiado, humano*, representa uma guinada no pensamento nietzschiano (sua fase genealógica "radical", *perspectivista*, uma fase *transitiva* de seu pensamento, da chamada "fase" do "jovem F. Nietzsche" para seu pensamento mais "maduro", concentrado cada vez mais na investigação da questão moral-metafísica). O título é sugestivo. A *Aurora* é não somente uma realidade vista por F. Nietzsche para um mundo, uma cultura por vir, mas uma realidade biográfica (sua vida-pensamento). *Aurora* é um dos textos mais "críticos" da pena nietzschiana (como "crítico da cultura"). Texto no qual já se encontram presentes de modo embrionário, temas nos quais o pensador de Röcken se deterá no decorrer de sua produção filosófico-literária. Revelando-se, um artífice da escrita, da prosa, da poesia, do pensamento. Destacamos duas passagens da obra de G. Vattimo (na primeira e penúltima página, em que comenta esta que é um dos textos menos estudados em relação ao restante da obra nietzschiana): "*Aurora* é obra de escavação de uma toupeira movida pela esperança de sair ao ar livre, na luz de uma próxima libertação; a tarefa da obra é preparar o 'grande meio-dia', portanto um momento de maior plenitude e de mais completa luminosidade." VATTIMO, G. **Diálogo com Nietzsche**. Op. cit., p. 281. Já no final da página 296, G. Vattimo comenta:

O saber já não é, como era em épocas anteriores, o ato de força com que o homem queria garantir-se tudo de uma só vez, para se colocar, ainda que ilusoriamente, a salvo; o pensamento do futuro será um pensamento mais generoso ("Que importa eu!" – está escrito na porta do pensador do futuro", aforismo 547). Fazendo desaparecer a ilusão de que se possa remontar a causas simples (aforismo 6), a ciência liquidará também o "eu" e sua infelicidade (cf. aforismo 450). *Ibid.*, p. 296.

"Profecia" ainda em tempo de se cumprir - oxalá colaboremos para que ela se cumpra. Acerca da importância de *Aurora* no interior do pensamento de F. Nietzsche, é singular a interpretação de G. Vattimo. Neste texto o filósofo turinês dialoga criticamente com as leituras "humanistas", da recente filosofia francesa, que quer ver no pensador de Röcken um crítico "iluminista" das *ideologias*. E ainda a forte influência da leitura heideggeriana (de ler F. Nietzsche do "fim pra trás"): sua tese da "vontade de potência" como a última empreitada da metafísica desde os auspícios da mesma na fase clássica da filosofia grega. Pois para M. Heidegger nos "últimos escritos", sobretudo nos textos reunidos que formam *Vontade de potência*, teríamos o resumo da verdadeira filosofia nietzschiana (os textos "anteriores" não são considerados pelo pensador da Floresta Negra como de importância para a interpretação do pensador de Röcken). Fazendo de F. Nietzsche o "último metafísico". A influência da leitura heideggeriana é um dos fatores

um *outro* dia, *outro Horizonte* a partir do qual é possível experienciar uma libertação do reducionismo racionalista, essa *pequena razão do puro espírito*⁵⁹⁶. Um pensamento *alegre*⁵⁹⁷, po(i)ético⁵⁹⁸. Não mais um pensamento distanciado,

"determinantes" no que diz respeito à valorização de textos como *Aurora*. Cf. Ibid., pp. 281-297. *Aurora* termina com este desafio/convite do afosrismo 575, endereçado à todos nós pelo filósofo-poeta de Röcken:

Nós, aeronautas do espírito! — Todos esses ousados pássaros que voam para longe, para bem longe — é claro! em algum lugar não poderão mais prosseguir e pousarão num mastro ou num recife — e ainda estarão agradecidos por essa mísera acomodação! Mas quem poderia concluir que à sua frente não há mais uma imensa via livre, que voaram tão longe quanto é possível voar? Todos os nossos grandes mestres e precursores pararam, afinal, e não é com o gesto mais nobre e elegante que a fadiga se detém: assim também será comigo e com você! Mas que importa a mim e a você! Outros pássaros voarão adiante! Esta nossa idéia e crença porfia em voar com eles para o alto e para longe, sobe diretamente acima de nossa cabeça e de sua impotência, às alturas de onde olha na distância e vê bandos de pássaros bem mais poderosos do que somos, que ambicionarão as lonjuras que ambicionávamos, onde tudo é ainda mar, mar e mar! — E para onde queremos ir, então? Queremos transpor o mar? Para onde nos arrasta essa poderosa avidez, que para nós vale mais que qualquer outro desejo? Por que justamente nessa direção, para ali onde até hoje todos os sóis da humanidade se puseram, desapareceram? Dirão as pessoas, algum dia, que também nós, rumando para o Ocidente, esperávamos alcançar as Índias — mas que nosso destino era naufragar no infinito? Ou então, meus irmãos? Ou? NIETZSCHE, F. **Aurora**., p. 214.

⁵⁹⁶ Cf. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Op. cit., p. 42.

⁵⁹⁷ Como diz o título de um dos mais importantes (e instigantes) textos de F. Nietzsche, precisamos do "saber alegre", "jubiloso" (que dá sabor à vida, por estar ligado "umbilicalmente" à mesma). Pensamos aqui, não somente em todo tom poi(é)tico do pensar visceral que permeia toda a obra citada (bem como em grande parte da obra nietzschiana), mas destacamos o aforismo 327 (intitulado, *Levar a sério*):

O intelecto é, na grande maioria das pessoas, uma máquina pesada, escura e rangente, difícil de pôr em movimento; chamam de "levar a coisa a sério", quando trabalham e querem pensar bem com essa máquina - oh, como deve lhes ser incômodo o pensar bem! A graciosa besta humana perde o bom humor, ao que parece, toda vez que pensa bem; ela fica "séria"! E "onde há riso e alegria o pensamento nada vale": - assim diz o preconceito dessa besta séria contra toda a "gaia ciência". - Muito bem! Mostremos que é um preconceito! NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Op. cit., p. 193.

F. Nietzsche é um exemplo de um modo de pensar sem a sisudez característica ao pensar racional-científico da modernidade (empreitada intelectual para gente "adulta"). Uma frieza impessoal (sem "sangue correndo nas veias") é *conditio sine qua non* para a *intelligentsia* moderna (de qual círculo intelectual for, inclusive da teologia, o que é, no mínimo, algo "estranho", tendo em vista o drama da encarnação-salvação):

...e assim, parece que o texto foi escrito por todos e por ninguém. E foi por causa deste frio que se interditou o aparecimento da beleza e do engraçado nos textos da ciência. O saber deve ser coisa séria sem sabor. (...) As coisas mais bonitas que se escreveram em filosofia não seriam aceitos nos círculos acadêmicos nem mesmo como uma modesta tese de mestrado. Assim falava Zaratustra, por exemplo. É um livro que transgride os interditos acadêmicos de várias formas: *é belo/poético/metafórico/reticente/uma coleção de fragmentos/e é escrito com sangue...* Mas se alguém se dispuser a fazer deste poema o objeto de suas dissecações analíticas, então sim, a dissecação virará dissertação, coisa de entrada permitida nos círculos do saber. O que tem vida fica de fora; entram as peças anatômicas, cheirando a formol. ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**. Op. cit., pp. 9-10.

Não é sem motivo que F. Nietzsche seja considerado ao mesmo tempo filósofo e poeta, sem que possamos saber onde começa um e termina o outro (próprio de alguém que sabe *brincar* com as palavras). Na verdade, todo seu pensamento (ou pelo menos na maior parte de sua obra) se expressa de modo artístico (poético). Próprio de quem dizia escrever com o corpo todo, e que só admirava aqueles que escreviam com sangue.

Mesmo sua prosa revela uma verve poética. Considerado um dos maiores artistas literatos da cultura alemã (grande estilista da língua alemã). Tendo escrito boa parte de suas obras em forma de aforismos, F. Nietzsche pensava de modo fragmentário, lírico, (às vezes por meio de ditirambos), era propositadamente assistemático. F. Nietzsche definitivamente foge dos cânones do pensar filosófico predominante, não só em conteúdo, mas igualmente na forma. Esse é um dos motivos de tanta "incompreensão" acerca da obra do filósofo-poeta de Röcken.

⁵⁹⁸ Pois homens e mulheres habitam poeticamente o mundo (como já dizia Hölderlin): seu *dasein*, sua relação existencial, sua abertura ao mundo. Na esteira do pensamento heideggeriano tardio, no qual trata do "habitar poético": Cf. NUNES, B. **Hermenêutica e Poesia**: o pensamento poético. Op. cit., pp. 57-160. Com relação ao "Heidegger tardio" ele diz:

Heidegger nos acena para uma concepção de poesia já como *poiésis*, que não permanece presa ao texto. No trabalho *O Homem Habita como Poeta*, Heidegger nos diz "o poeta não apenas descreve os aspectos do céu e da terra; ele canta no seio das aparências familiares, mas rompendo com elas. Ele apela para essa coisa estranha, em que o invisível se delega para permanecer o que ele é; o desconhecido. "Mas o faz por meio de imagens, que são, por excelência, imaginação; imagens como "inclusões visíveis do estranho nas aparências do que é familiar." (...) Heidegger confirmará nossa especulação sobre o sentido da poesia como *poiésis* ao afirmar que ela "é a potência fundamental da habitação humana" do habitar humano. Nesse caso, o poético é realizável na própria vida. Ibid., p. 149.

Noutro texto seu, que faz parte de uma coletânea de entrevistas feitas por Clarice Lispector, (diversas entrevistas feitas pela escritora na extinta Revista Manchete, reunidas no livro *De corpo inteiro*, há cerca de 40 anos), Benedito Nunes faz o seguinte comentário:

A literatura pertence cada vez mais ao domínio do pensamento. Há uma *poiésis* comum, que reparte entre ela e a filosofia. Do mesmo modo que a fotografia influiu a direção das chamadas artes representativas, e que os meios de comunicação técnica das imagens permitiram multiplicar as técnicas de evasão e de fantasia sonhadora, a linguagem estereotipada, com a sua retórica de consumo, levou ao aprofundamento do *medium* linguístico, e provocou o revide do imaginário. A literatura tornou-se então um meio de contrastação dos nossos valores fáusticos, uma fortaleza reflexiva, uma dimensão de intersubjetividade, um ponto de refluxo do "pensamento selvagem". O "prazer do texto" tornou-se uma fruição de conhecimento. E para o verdadeiro escritor o ato de escrever vale por uma maiêutica e por uma ética do comportamento verbal, do uso que faz da língua, do destino que confere à linguagem.

E conclui:

A justiça do mundo – o seu processo global – agora se constitui não perante a "história universal", como pensava Hegel, mas na literatura, que revela o homem a si mesmo, que o desnuda, e que se constitui nas suas mais altas instâncias, como afirmação do sentimento trágico, como descida dos abismos, como promessa de renovação de vida, como domínio utópico das possibilidades humanas. Quando não, uma "topologia do ser"... Depois que Nietzsche vislumbrou a natureza artística dos sistemas filosóficos, e que Heidegger, depois de Nietzsche, mostrou a natureza formadora, interpretativa e já poética da linguagem, a filosofia revelou-nos a sua retórica, os seus apoios linguísticos e os traços que a distinguem como uma certa espécie de criação verbal. NUNES, B. **O que está ocorrendo com a literatura brasileira hoje**. In: LINSPECTOR, C. **De corpo inteiro**. Rio de Janeiro: Artenova, 1975, pp. 184-185.

É o que nos leva à questão nevrálgica da *poética do pensamento*. Cf. NUNES, B. **Poética do pensamento**. In: **Crivo de papel**. São Paulo: Ática, 1998; Id. **Passagem para o poético**: filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992. Cf. também. HUHNE, L. M. **Fernando Pessoa e**

seco, frio (com um "bisturi na mão", que se chama: *juízo crítico*), cerebral, mas um pensamento quente como o *corpo*, "úmido"⁵⁹⁹, apegado à vida e, sempre, *autobiográfico* (quem fala sempre está implicado naquilo que fala). Como diz o pensador de Röcken no prefácio de *A gaia ciência*:

Um filósofo que percorreu muitas saúdes e sempre as torna a percorrer, passou igualmente por outras tantas filosofias: ele *não pode* senão transpor seu estado, a cada vez, para a mais espiritual forma e distância - precisamente esta arte da transfiguração é filosofia. A nós, filósofos, não nos é dado distinguir entre corpo e alma, como faz o povo, e menos ainda diferenciar alma de espírito. Não somos batráquios pensantes, não somos aparelhos de objetivar e registrar, de entranhas congeladas - temos de continuamente parir nossos pensamentos em meio a nossa dor dando-lhes maternalmente todo o sangue, coração, fogo, prazer, paixão, tormento, consciência, destino e fatalidade que há em nós. Viver - isto significa,

Martin Heidegger. O poeitar pensante. Rio de Janeiro: Uapê, 1994. Cf. ainda. KIRCHNER, R. **A caminho do pensamento de da poesia.** In: **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia.** Vol. 1, nº 1, 2009, pp. 1-35. Como diz G. Bornheim, por exemplo, a "filosofia e a poesia constituem a memória original do mundo e da realidade". BORNHEIM, G. **Metafísica e finitude.** Op. cit., p. 115. Sobre o pensamento como *poiésis* (obra, como "obra de arte"), portanto fora do contexto de sua análise em termos de (re)produção e destino enquanto mercadoria para consumo. Diz M. Heidegger (ligando esta com a "essência da verdade" como *alethéia*=desvelamento/velamento) "tentamos dar alguns passos ao pormos a questão acerca da origem da obra de arte. Trata-se de pôr à vista o caráter de obra da obra. Aquilo que a palavra 'origem' quer aqui dizer é pensado a partir da essência da verdade". HEIDEGGER, M. **Caminhos de Floresta (Holzwege).** Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998, p. 87. Ou seja, para M. Heidegger a "arte não é tida nem como campo de realização da cultura, nem como aparição do espírito, mas pertence ao acontecimento da apropriação unicamente a partir do qual se determina o sentido do ser". Ibid., p. 92. M. Heidegger visa aproximar a *arte do conhecimento* (filosofia e poesia, etc.). Já no dizer de E. Cassirer, retomando no interior da relação pensamento formal e o mito (símbolo, imagem), e sua tênue presença na cultura ocidental (apesar de sua "marginalização"):

O espírito vive na palavra da linguagem e na imagem mítica, sem ser dominado por esta nem por aquela. O que chega à expressão em tal poesia não é o mundo mítico dos demônios e deuses, nem a verdade lógica das determinações e relações abstratas. O mundo da poesia separa-se de ambos os domínios, como um mundo da ilusão e jogo, mas precisamente nesta ilusão é que o universo do puro sentimento atinge a expressão e, assim, a sua plena e concreta atualidade. A palavra e a imagem míticas, que a princípio se erguiam diante do espírito como duro poder real, despojam-se agora de toda realidade e eficácia; são apenas ligeiro éter, em que o espírito se move livremente e sem obstáculos. Esta liberação não se produz porque a mente abandona a casca sensorial da palavra e da imagem, mas porque as utiliza como órgãos e, com isso, aprende a entendê-las como elas são em seu fundamento mais íntimo, como formas de sua própria auto-revelação. CASSIRER, E. **Linguagem e Mito.** 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 116.

⁵⁹⁹ Pautado por um:

...*amor mundi* que permite que o viver-junto seja o que ele é. Misteriosa alquimia que faz com que a sociedade passe, às vezes, pela *via seca* da razão, e, em outros momentos, atravesse uma *via úmida*, embrumada com essas múltiplas emoções de que a atualidade não é avara. Paixões, sonhos, festas, jogos coletivos, não é isto que está em posição privilegiada? MAFFESOLI, M. **Homo eroticus.** Op. cit., p. 10.

Cf. ainda. HADDOCK-LOBO, R. **Para um pensamento úmido:** a filosofia a partir de Jacques Derrida. Rio de Janeiro: Nau Editora, 2011.

para nós, transformar continuamente em luz e flama tudo o que somos, e também tudo o que nos atinge; *não podemos* agir de outro modo.⁶⁰⁰

Essa "pós-modernidade", de raiz nietzschiana, possui - como vimos anteriormente -, alguns precursores (e protagonistas): as "críticas" de caráter filosófico tecidas no século XIX por pensadores como S. Kierkegaard e F. Nietzsche, que não só rompem com a tradição racionalista moderna a partir de um *pathos* trágico-vitalista (incipiência da desconstrução contemporânea do racionalismo), mas (re)inventam um modo de pensar, bem vivo entre nós, os habitantes desse *outro* mundo.

O pensamento "pós-moderno" tem em F. Nietzsche sua figura mais emblemática (como já apontamos no capítulo anterior). O filósofo-poeta é como o "gonzo da porta", entre a modernidade e a "pós-modernidade" (a mentalidade moderna com ele se fecha/com ele se abre as portas da "pós-modernidade"); entre o pensamento oitocentista e o que veria a ser, em grande parte, o pensamento do XX (inclusive em termos cronológicos, já que o pensador de Röcken morre em 1900), e vivo nos dias atuais.

O questionamento radical do filósofo do "além-do-homem" (*Übermensch*) à Razão, identificada desde *O nascimento da tragédia* com o "espírito apolíneo": ligado à racionalidade, à ordem, à beleza harmônica das perfeitas formas (retomado no renascimento, bem ao estilo clássico: *vitruviano*). Espírito apolíneo que está ligado à história da metafísica de raiz socrático-platônica ("batizada" e sustentada pelo cristianismo como *grandeza histórica*).

A partir daí vivenciamos o "princípio do fim": o modo hegemônico e homogêneo de pensar (de visão de mundo) reificado (consumado) pela modernidade. Aquela do mundo suprassensível (Ideal, Inteligível), do Belo, da Verdade, do Bem, portanto, da moral cristã ocidental (de raiz socrático-platônica).⁶⁰¹ Com a "pós-

⁶⁰⁰ NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Op. cit., p. 12.

⁶⁰¹ Cf. NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Op. cit. Moral exemplarmente representada (no século do filósofo de Röcken) pela famosa moral vitoriana e pelo burguesismo europeu, marcado desde seu núcleo rígido pela moral cristã, a qual F. Nietzsche se referia como a "moral dos escravos". Moral fundamentada metafisicamente a partir do dualismo Bem x Mal. Cf. especialmente. NIETZSCHE, F. **Para além do bem e do mal**. São Paulo: Companhia das Letras, 1992, pp. 172-175.

modernidade" recuperamos o *dionisíaco*, na esteira dos arquétipos nietzschianos, o arquétipo da *criança*⁶⁰².

Como crítico-intérprete da cultura, F. Nietzsche (e seu pensamento gerador da desconstrução metafísica⁶⁰³), abre caminho para *outra* sensibilidade cultural e, assim, aponta na direção de *outro* pensamento (pós-metafísico), que pense a partir da vida vivida (como um grande sim à vida com todas as suas nuances, suas dimensões). Um pensamento *corporificado, encarnado*, ligado à terra, à vida. Neste sentido, podemos considerar como legítima a ligação entre o pensamento

⁶⁰² Sobre a dimensão negligenciada da "eterna criança" em nós e em Deus: Cf. o tópico 5.1.3 do quinto e último capítulo.

⁶⁰³ Sobre essa ausência de um centro ordenador (arquimediano) como consequência direta da "morte de Deus", diz G. Vattimo:

E, pois bem, hoje parece que um dos principais efeitos filosóficos da morte do Deus metafísico e do descrédito geral ou quase, em que caiu todo o tipo de fundamento filosófico, foi justamente o de ter criado um terreno fértil para uma possibilidade renovada da experiência religiosa. Tal possibilidade retorna por meio da libertação da metáfora. É um pouco como se, no final, Nietzsche tivesse razão ao preconizar a criação de muitos novos deuses: na Babel do pluralismo de fins da modernidade e do fim das metanarrativas, se multiplicam as narrativas sem um centro ou uma hierarquia. VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., p. 25.

A *desfundamentalização do real*, iniciada por F. Nietzsche e completada por M. Heidegger (como niilismo consumado), libertam o discurso teológico de suas amarras, de seus conceitos duros ancorados num fundamento sólido (*Gründ*): é o fim das estruturas estáveis do Ser. De uma *ontologia forte* (metafísica) à uma *ontologia fraca*, de um *pensamento forte* à um *pensamento fraco*. Libertando a teologia para outros discursos possíveis e razoáveis. Para o desenvolvimento de uma linguagem teológica mais "quente", encarnada, misteriosa e meta-fórica (que nos desinstala, nos transfere *para fora*, para *outro lugar que não o nosso*). Como diz A. Rocha:

É a partir da recepção da morte de Deus e da compreensão de que ela significa a libertação da dimensão plural do discurso teológico que se torna possível abrir-se à multiplicidade, à concretude da vida, onde efetivamente ocorrem as experiências humanas, e dentre elas, aquela que poderia ser dita como a mais humana: a experiência do Mistério, do Deus *revelatus*, que estrutura desde dentro a ex-istência de homens e mulheres. ROCHA, A. **Morte de Deus e libertação da metáfora**: uma leitura da morte de Deus em F. Nietzsche a partir da filosofia da religião de Gianni Vattimo. In: **Estudos de Religião**. Vol. 5, nº 40, 2011, p. 150.

Ou seja, afirmar o niilismo como "destino", como fenômeno histórico-cultural, não significa abrir mão de toda e qualquer possibilidade de sentido. Antes significa que a busca por sentido é de *ordem existencial e não metafísica*. Podemos dar (e encontrar) sentido no interior de nossas possibilidades, sem fugir de nossa precariedade ontológica, mas encarando-a desde dentro com coragem e um mínimo de mansidão de espírito.

O sentido da vida não está numa realidade meta-física, mas se faz (se faz e se nos dá como *Dom*) a partir de nossas relações tecidas no chão concreto do amor-serviço. Fora do amor não salvação. Por isso, para nós cristãos o maior de todos os mandamentos e a mais alvissareira de todas as notícias é essa: "Deus é amor". Este é "dogma" maior conforme Jesus. Portanto, o sentido é de ordem *existencial, relacional amorosa*, não de ordem metafísica. Voltaremos a esta questão no decorrer de nosso texto.

nietzschiano e a "pós-modernidade". Sendo assim, acentua Nadja Hermann Prestes:

O conceito de pós-modernidade, que aparece como sinal de uma época que chega ao fim pela perda de confiança no progresso da razão, tem suas raízes em Nietzsche. Ele produz uma ruptura na racionalidade, fazendo emergir a relatividade e a contingência. A ruptura atinge todas as categorias tematizadas pelos pensadores, cujo pensamento se enraíza no princípio da subjetividade da modernidade filosófica. Ou seja, a capacidade de pensar, conhecer, organizar categorias é um ponto de vista entre outros possíveis. Isso se deve à decadência de categorias como a de verdade, unidade e finalidade.⁶⁰⁴

3.2.1 Uma sabedoria frente à racionalização da vida e o absurdo da existência (?). A pergunta imemorial pelo sentido da vida...

Com o declínio da metafísica- e conseqüentemente do que chamamos aqui de *teleologia forte* (o *progressismo*) -, na qual estavam penduradas as grandes categorias configuradoras do Ocidente até bem pouco tempo (e seu *modus operandi*) - e mais recentemente com a modernidade: sua *crença* no Homem, na Razão, no Progresso, na Técnica, no Mercado, etc. - uma metamorfose histórico-cultural se deu (e tem se dado). No entanto, neste contexto ainda permanece uma pergunta feita desde a noite escura dos tempos: qual o sentido da vida?

Mas antes de adentrarmos nessa questão, é importante dizer o seguinte: o sentido da vida não vem a reboque da grande Razão.⁶⁰⁵ Não podemos deixar de ressaltar que a mesma diz respeito à nossa histórica sede (desenfreada, cega, e autodestruidora) por *poder* - nossa *hybris* primeva, nossa histórica obsessão - compulsiva, nossa doentia *ebriedade* recorrente, fonte de todo totalitarismo: nossa incapacidade de amar "a Deus e ao próximo como a nós mesmos"⁶⁰⁶ (como

⁶⁰⁴ PRESTES, N. H. **Educação e racionalidade:** conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 23.

⁶⁰⁵ Certos *ídolos* não são quebrados com um só golpe...

⁶⁰⁶ Sabemos de algum modo que deveríamos ser assim, isto é, de algo em nós e entre nós está errado: fora da vontade amorosa de Deus. Um estranhamento, um incômodo profundo, que não meramente fruto de culpa imposta por alguma heteronomia religiosa, ou tão simplesmente relacionado à questões de ordem psicológica (traumas, neuroses, etc.). Ou, quem sabe, fruto de "forte" superego coletivo. Na verdade, tudo isso, pode ter sua influência aqui e ali, pois somos seres integrais, mas algo escapa. Um estranhamento de fundo espiritual (que nada tem a ver com o "imaterial"). Algo do tipo patético, que nasce de nossas entranhas espirituais, um: Não! Peremptório não, frente às injustiças abissais, ao sofrimento inocente (como de crianças pequeninas passando e morrendo de fome, morrendo de doenças que poderiam ser facilmente tratadas se não fosse a completa desestrutura na qual estão inseridas, ou seja, testemunhamos diuturnamente a dor atroz de muitos de nossos irmãos e irmãs etc.).

cuidado de si, e do outro), contrário ao Reino de Deus (anti-Reino), amando mais a este "mundo" (seu *modus operandi* contrário à vontade de Deus⁶⁰⁷).

Carecemos igualmente de um encontro-confronto conosco mesmo, quando nos encaramos e, sem nenhuma autocomiseração e/ou auto-indulgência, reagimos, nos colocamos como co-responsáveis por essas dores do mundo, e nos vemos pecadores, não somente, mas, também, pecadores. Não há outra palavra... pecadores. Sem esse encontro com a nossa verdade, feita de luz e sombras, não poderemos caminhar para o amadurecimento, tampouco desenvolver uma caminho de sabedoria e, muito menos, nos arrependermos e colaborarmos para uma vida de justiça e paz (*Shalom*). E assim, não priorizarmos nossos projetos pessoais (personalistas), mas, sem com sinceridade, verdade e coragem, dar prioridade ao projeto de Jesus de Nazaré (nosso mestre e Senhor): o Reino de Deus. Tendo fome e sede se justiça, sendo misericordiosos, pacificadores (promotores, pontífices da paz), buscando em primeiro lugar o Reino de Deus e sua justiça, conforme Jesus de Nazaré. Cf. Mt 6, 33.

Tal como F. Nietzsche, Jesus de Nazaré foi um "vitalista" por excelência. A afirmação da vida em sua plenitude, no exercício de suas plenas potencialidades (*vida em abundância*) é o valor supremo para o Deus de Jesus. Cf. os capítulos 1, 2 e 3 do belíssimo *O Deus da Vida* de Gustavo Gutiérrez, intitulados *Deus liberta, é vida*; o capítulo 2, *Deus faz justiça, é santo*; e o 3, *Deus se compromete e é fiel*: GUTIÉRREZ, G. **O Deus da Vida**. Op. cit., pp. 25-74.

⁶⁰⁷ O que acontece é a primazia da *ortopraxia* frente à compulsão por uma Reta Doutrina ("ortodoxia", cf. o quinto último capítulo), que, por vezes, de ortodoxa não tem nada. Não foram poucas as situações nas quais, em nome da Reta Doutrina, do intocável Sagrado Depósito, dos Dogmas irretorquíveis, ou seja, das velha e boa ortodoxia, as Instituições Religiosas, pretensamente representantes de Deus na terra (procuradores de Deus), cometeram verdadeiras barbaridades, atrocidades, tudo *em nome de Deus* (cf. ARMSTRONG, K. **Em nome de Deus**. Op. cit.). Por isso, a teologia da latino-americana da libertação é radicalmente ortodoxa quando afirma a primazia da *ortopraxia*, isto é, da prática do amor concreto, do amor-serviço, frente à "ortodoxia" das fórmulas teológica pétreas, regidas pelos *estamentos de poder* de nossas Sagradas Instituições (ditas) Cristãs. Instituição que, por vezes, parecem estar mais alinhadas (ao lado) com o anti-Reino, que com o Reino de Deus pregado e encarnado pelo camponês de Nazaré, confessado por nós cristãos como o Cristo de Deus. Nestas Instituições, por vezes, impera a Lei, a Ordem: muita doutrina, muita teologia ortodoxa (ciosa de sua preciosa piedade)... D. Bonhöffer tinha toda a razão, quando no prefácio do *Discipulado* (texto escrito há quase oitenta anos, mas que parece ter sido escrito na última semana), diz:

Épocas de reavivamento espiritual trazem consigo um enriquecimento nas Sagradas Escrituras. Por detrás de manchetes e temas de controvérsia eclesiástica surge uma procura, uma busca mais decidida por aquele a quem achar unicamente interessa - pelo próprio Jesus. Que pretendia Jesus dizer? Que espera de nós hoje? De que maneira ajuda-nos ele a sermos melhores cristãos hoje? Em última análise, não nos interessa tanto saber as ideias deste ou daquele expoente da Igreja: mas aquilo que Jesus quer é o que queremos descobrir. Indo à igreja para ouvir a pregação, o que queremos ouvir é a sua Palavra - isso não apenas em interesse próprio, mas também por amor daqueles tantos para os quais a Igreja e sua mensagem se tornaram estranhas. Somos de opinião que se o próprio Jesus e tão somente Jesus com sua Palavra, estivesse em nosso meio na pregação, seria outro o grupo de pessoas a escutar a Palavra e outro o grupo a rejeitá-la. Isto não significa que a pregação da Igreja tenha deixado de ser a Palavra de Deus; no entanto, quanto som estranho, quantas leis humanas, duras, quantas esperanças falsas e falsos consolos turvam ainda a cristalina mensagem de Jesus, dificultando a decisão autêntica! A culpa não deve ser procurada exclusivamente nos outros, quando acham dura e difícil a pregação, mesmo que esta pretenda ser nada senão pregação de Cristo, por estar carregada de fórmulas e conceitos estranhos aos ouvintes.

Ele continua:

É errado afirmar que todas as palavras de crítica à pregação, se constituam já por si em rejeição de Cristo, em anti-cristianismo. Quereríamos, de fato, negar a comunhão com todos aqueles que vêm à pregação, querem ouvi-la, acabando, porém, sempre concluindo que lhes dificultamos demasiadamente o acesso a Jesus? Eles acham que não é

A *sabedoria* presente no pensamento "pós-moderno" (e este é o nosso principal interesse) consiste em ser um pensamento não-totalitário, mas *fraco* (como propõe G. Vattimo), que denuncia (e rejeita) qualquer forma de *totalitarismo* (teórico/prático) - que nos ajuda a caminhar com "os pés no chão". Num primeiro momento, nos vimos (e ainda nos vemos) obrigados a encarar o "abismo", o aparente *absurdo da existência*⁶⁰⁸: nas experiências concretas de sofrimento (atroz) pessoal e coletivo (especialmente do "inocente"⁶⁰⁹), é que a *falta de sentido* nos atinge com radical virulência. Um *pensamento forte*, pleno de consequências práticas (que dá sustentação as mais diversas formas de totalitarismo).

Diante de tais experiências o mundo parece "despedaçar-se". Repetimos a velha experiência dos profetas (homens e mulheres do mundo bíblico) e do próprio Jesus (ficamos estupefatos diante do horror, da barbárie, e do aparente *abandono de Deus*): fugindo do cinismo e da indiferença diante da dor alheia. Diante de tamanho desalinho do mundo, que por vezes nos faz praguejar contra os céus, é que precisamos, hoje, alinhar a vida a partir do Amor: verdade maior do Reino de Deus. E, nas sendas do amor, reaprender o sentido (e a *arte*) da *compaixão*⁶¹⁰,

propriamente da palavra de Cristo que querem esquivar-se; mas que há entre eles e Cristo tantas coisas humanas, toda a institucionalidade, muita doutrinação. BONHOEFFER, D. **Discipulado**. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2002, p. 3.

⁶⁰⁸ Ora, se não podemos, *racionalmente* (de modo algum), provar a existência de Deus, que, teoricamente, daria Sentido à vida, podemos *experienciar Deus*, crendo contra toda (des)esperança. Experiência, no entanto, sempre feita no interior de nossa precariedade (ontológica/epistemológica), em meio a ambiguidade da existência. Mas, podemos crer que há um Sorriso, uma Alegria pronta a nos visitar (pessoal e comunitariamente), aqui e ali no decorrer da vida, apesar das vicissitudes, ou mesmo das terríveis catástrofes pessoais e coletivas (que experienciamos e/ou testemunhamos ao longo da vida).

Uma Boa-Nova de grande alegria para a vida: como anunciaram os anjos do Natal. Uma experiência de amor incondicional. Fugaz, é verdade, como tudo nessa vida, mas assim mesmo plenificante, capaz de nos fazer levantar após quedas, nos colocar de pé e nos proporcionar voltar a caminhar de novo, e de novo. Uma experiência sempre passível (e possível) de ser refeita (sem perder a *singularidade* de cada experiência).

Este é um caminho de sabedoria, isto é, que dá norte, que dá sentido à vida: a *caritas*. A alegria de viver (e crer): a aventura do Amor (de amar). É a afirmação alvissareira de que Deus revela-se nos encontros e desencontros da vida, como Amor, que dá sentido à vida (mesmo não sendo o fundamento racional do mundo): a partir da Criança da manjedoura. Um sentido "frágil", é verdade (como tudo na vida). Por isso, nós cristãos podemos afirmar: "fora do amor não há salvação". Ver o último tópico do capítulo 5.

⁶⁰⁹ Voltaremos a tocar nessa temática no quinto e último capítulo ao tratarmos do Rosto de Deus revelado em Jesus Cristo (sobretudo a partir do *outro* de "carne e osso").

⁶¹⁰ Tecendo uma *hermenêutica da compaixão* como propõe Karen Armstrong (*regra de ouro*, segundo a historiadora comprometida com o anúncio e vivência da *compaixão*). Cf. ARMSTRONG, K. **A Bíblia: uma biografia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007. Neste texto K. Armstrong trata do "princípio da caridade", caminho para uma *hermenêutica da compaixão* (da *caritas*): passa pela leitura da *Toráh* (da Escritura hebraica, do Evangelho, da *Midrash*, da *Sola*

da *solidariedade amorosa* (hospitaleira⁶¹¹), e a "arte de sorrir cada vez que o mundo diz, não!"⁶¹². Cultivando a alegria de viver como seguidores de Jesus de Nazaré:

No mundo a nossa volta, faz-se uma distinção radical entre alegria e tristeza. As pessoas têm a tendência a dizer: "Quando estamos alegres, não podemos estar tristes e, quando estamos tristes, não podemos estar alegres." De fato, a sociedade contemporânea, faz todo o possível para separar a tristeza da alegria. Por isso, a tristeza e a dor devem ser evitados a todo custo, porque são o oposto da alegria e do contentamento que desejamos. A morte, a doença, as fraquezas humanas... tudo deve ser escondido do nosso olhar, porque são coisas que nos afastam da alegria porque anelamos. A perspectiva oferecida por Jesus está em contraste evidente com esta visão mundana. Jesus demonstra, tanto nos seus ensinamentos como na sua vida, que a verdadeira alegria é frequentemente encoberta pela nossa tristeza e que a dança da vida tem o seu início quando nos tocam as desgraças.⁶¹³

Scriptura, da *Lectio Divina*, coloca no centro o tema da *Caridade*, dedicando-lhe um capítulo) e deságua na modernidade (capítulo no qual mostra o *estado da questão* em relação à crítica bíblica e a revanche fundamentalista, especialmente a norte-americana, posições radicalmente antagônicas, mas acabaram contribuindo igualmente para colocar à margem temas bíblicos importantes, como é o caso da misericórdia, da *compaixão*, da *caridade*, por pura falta de sabedoria, fruto do racionalismo ("imperialismo") virulento presente em ambas as correntes.

No âmbito maior da filosofia o tratamento sobre este tema não encontrou eco (no interior da modernidade), com raras exceções. Em âmbito político muito menos, vide os totalitarismos vigentes em pleno século XX. O eco da tradição judaico-cristã (já que esta é uma das bases principais da cultura, da civilização ocidental) no que diz respeito à *compaixão*, à *caridade*, é maltratado por anti-semitas e sionistas (no Ocidente, bem como no Oriente-Médio, etc.); por países que se dizem de formação (e conduta) cristã (como os Estados Unidos), isto é, aqueles que deveriam viver à base da *compaixão*, do amor, difundem o ódio, a violência, a intolerância radical, impossibilitando uma mínima relação fraternal (postura presente nos mais diferentes países, nas mais diversas culturas, ironicamente, naqueles e naquelas nas quais o *princípio da caridade*, da *compaixão*, do amor, deveria ser o norte).

Já em tempos recentes (tempos de guerra e genocídios), houve aqueles que propuseram um retorno à leitura bíblica (uma leitura diferenciada), como os judeus M. Buber, F. Rosenweig, entre outros. Portanto, a historiadora inglesa mostra como desde as mais antigas tradições bíblicas até a modernidade o tema da *caritas* (e da *compaixão*) foi tratado. Cf. Id. **Doze passos para uma vida de compaixão**. São Paulo: Paralela, 2012.

⁶¹¹ É a *sabedoria* presente na espiritualidade cristã. NOUWEN, H. **Mosaicos do presente: vida no Espírito**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 19-44. Em outro texto diz Nouwen sobre a arte da hospitalidade/solidariedade:

Muitas palavras, tais como cuidado e *compaixão*, *compreensão* e *perdão*, *companheirismo* e *comunidade*, têm sido usadas (...). Eu prefiro usar a palavra *hospitalidade*, não somente por apresentar tão profundas raízes na tradição judaico-cristã, mas também, e sobretudo, por proporcionar maior percepção da natureza da resposta humana à condição humana da solidão. Hospitalidade é a virtude que permite transpor a estreiteza de nossos temores e abrir nossa casa para o estrangeiro com a esperança de que a cura nos venha em forma de um viajante cansado. A hospitalidade transforma discípulos ansiosos em testemunhas poderosas, transforma proprietários desconfiados em doadores generosos e transforma fanáticos de mente fechada em interessados receptores de novas ideias e percepções. NOUWEN, H. **O sofrimento que cura**: por meio de nossas próprias feridas podemos nos tornar fonte de vida para o outro. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 128-129.

⁶¹² ARANTES, G. **Brincar de viver**. Faixa 5. In: **Despertar**. CBS/Sony, 1985.

⁶¹³ NOUWEN, H. **Mosaicos do presente**, p. 31. Sobre a indiferença e o afastamento da dor e da morte na sociedade contemporânea: Cf. ALMEIDA, E. F. de. **Do viver apático ao viver simpático**: sofrimento e morte. São Paulo: Loyola, 2006, pp. 105-137.

É preciso aprender a *sorrir* (*e levar outros a sorrir*) mesmo em meio à dor, à *angústia*⁶¹⁴, como nos ensina a belíssima música de Charles Chaplin: *Smile*, composta às vésperas da Segunda Grande Guerra para o filme *Tempos Modernos*, eternizada na magistral voz de Nat King Cole (na década de 50). Com versão para o português de João de Barro (o *Braguinha*): *Sorri*. Cantada com rara beleza por Djavan. E que diz:

Sorri
Quando a dor te torturar
E a saudade atormentar
Os teus dias tristonhos, vazios

Sorri
Quando tudo terminar
Quando nada mais restar
Do teu sonho encantador

Sorri
Quando o sol perder a luz
E sentires uma cruz
Nos teus ombros cansados, doridos

Sorri
Vai mentindo a tua dor
E ao notar que tu sorri
Todo mundo ira supor
Que és feliz.⁶¹⁵

⁶¹⁴ Desde S. Kierkegaard a *angústia* tem precedência frente à Razão: como *pathos* central. Na verdade, como veremos no capítulo seguinte, B. Pascal se aproxima da posição existencialista cristã (como acontece com S. Kierkegaard) ao tratar da existência pessoal transpassada pela *angústia* (*ennui*).

No dizer de M. Heidegger: "...na angústia, se está 'estranho'. Com isso se exprime, antes de qualquer coisa, a indeterminação característica em que se encontra a presença na angústia: o nada e o 'em lugar algum'. Mas, estranheza significa igualmente 'não sentir-se em casa'." HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., p. 252.

Ou ainda, segundo o ponto de vista sapiencial de André Comte-Sponville: "A angústia faz parte de nossa vida. Abre-nos para o real, para o futuro, para a indistinta possibilidade de tudo. Ter de libertar-se dela é o que ela própria nos indica suficientemente, pelo desconforto. Mas não depressa demais nem a qualquer preço." COMTE-SPONVILLE, A. **Bom dia, angústia**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997, p. 11.

⁶¹⁵ DJAVAN. **Sorri**. In: **Malásia**. Faixa 11. Sony Music, 1996. Na filosofia, F. Nietzsche é um dos pensadores mais atentos à importância do Riso (do humor) como modo de agir frente às intempéries da vida, de sua tragicidade, sua ambiguidade radical. Um "trágico alegre". Ria, cantava, e dançava (dionisiacamente). Diz F. Nietzsche no aforismo 329 do Livro IV de *Aurora*:

Pessoas profundamente magoadas pela vida suspeitam de toda alegria, como se esta sempre fosse ingênua e pueril e demonstrasse irracionalidade, em vista da qual poderíamos sentir apenas comiseração e enternecimento, (...) divertimento, agitação, música festiva lhes parece o resolutivo engano de si mesmo de um doente grave, que por um minuto ainda quer saborear a embriaguez da vida. Mas esse julgamento sobre a alegria não é outra coisa que a refração dela no fundo escuro do cansaço e da doença: é ele mesmo algo tocante, irracional,

que leva à compaixão, é inclusive algo ingênuo e pueril, mas vindo daquela segunda infância que segue a velhice e antecede a morte. NIETZSCHE, F. **Aurora**. Op. cit., pp. 196-197.

Em *A gaia ciência* ele diz: "Moro em minha própria casa, nada imitei de ninguém. E ainda ri de todo mestre, quem não riu de si também." NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Op. cit., p. Já no aforismo 294 de *Além do bem e do mal*, lemos sua crítica cheia de acidez a determinados pensadores "sérios", por demais circunspectos:

Não obstante aquele filósofo que, como autêntico inglês, tentou difamar o riso entre as cabeças pensantes – “o riso é uma grande enfermidade da natureza humana, que toda cabeça pensante se empenharia em superar” (Hobbes) – eu chegaria mesmo a fazer uma hierarquia dos filósofos conforme a qualidade do seu riso – colocando no topo aqueles capazes da risada de ouro. NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**. Op. cit., p. 177.

Já no seu mais famoso texto *Assim falava Zaratustra*, o filósofo-poeta de Röcken tece o seguinte comentário:

O ar leve e puro, o próximo perigo e espírito cheio de uma alegre malícia, tudo isso se harmoniza bem. Eu quero ver duendes em torno de mim porque sou valioso. O valor que afugenta os fantasmas cria os seus próprios duendes: o valor quer rir. Eu já não me sinto em unísono convosco; essa nuvem que eu vejo abaixo de mim, esse negrume e carregamento de que me rio é precisamente a vossa nuvem tempestuosa. Vós olhais para cima quando aspirais a vos elevar. Eu, como estou alto, olho para baixo. Qual de vós pode estar alto e rir ao mesmo tempo? O que escala elevados montes ri-se de todas as tragédias, da cena e da vida. (...) Vós dizeis-me; "A vida é uma carga pesada." Mas para que é esse vosso orgulho pela manhã e essa vossa submissão, à tarde? A vida é uma carga pesada; mas não vos mostreis tão contristados. Todos somos jumentos carregados. Que parecença temos com o cálice de rosa que treme porque a oprime uma gota de orvalho? É verdade: amamos a vida não porque estejamos habituados à vida, mas ao amor. Há sempre o seu quê de loucura no amor; mas também há sempre o seu quê de razão na loucura. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Op. cit., pp. 48-49.

Rir, cantar, dançar... brincar. Diz R. Alves:

Cantar. Quem canta seus males espanta. Ah! Os maravilhosos efeitos terapêuticos dos "Corais de Bach" (note bem: "corais" e não "florais") que ouço para colocar em ordem a alma. Conversa tranquila. Confissão. Magia. Psicanálise, essa "conversa curante": só se pode chegar às idéias por meio de idéias. Filosofia. Nem toda. Há uma filosofia que me torna pesado. Afundo. É a filosofia acadêmica que se faz profissionalmente. Todos os que estão escrevendo teses de filosofia sofrem de dores-de-ideia. A filosofia acadêmica pode emburrecer. (...) Mas há uma filosofia alegre, que me faz levitar. Quer levitar? Filosofe. Para fazer levitar a filosofia não pode nascer da cabeça. Ela tem de nascer das entranhas. Tem de ser escrita com o sangue. A gente lê e o corpo estremece: ri, espanta-se, tranquiliza-se, assombra-se. Muita filosofia, que no seu nascimento era coisa viva, sangrante, suco do pensador, nos cursos de filosofia se torna "disciplina", grão duro, sem gosto, a ser moído. O aluno é obrigado a estudar para passar nos exames. Filosofia terapêutica há de ser feita com prazer. Kolakowski, filósofo polonês, compara o filósofo a um bufão, bobo da corte, cujo ofício é fazer rir. O filosofar amansa as palavras: aquela cachorrada feroz que latia, ameaçava e não deixava dormir se transforma em cachorrada amiga de caudas abanantes. O filosofar ensina a surfar: de repente, a gente se vê deslizando sobre as ondas terríveis das dores-de-ideia. Também serve para pôr luz no escuro. Quando a luz se acende o medo se vai. Muita dor-de-ideia se deve à falta de luz. Os demônios fogem da luz. Wittgenstein diz que filosofia é contra-feitiço. É boa para nos livrar das dores-de-ideia, produtos de feitiçaria: há tantos feiticeiros e feiticeiras soltos por aí, tão bonitos: é só acreditar para ficar enfeitado... A filosofia nos torna desconfiados. Quem desconfia não fica enfeitado. Palavra de mineiro. Pois fica, assim, um convite para brincar de filosofar. ALVES, R. **O amor que acende a lua**. Op. cit., pp. 105-106.

Levar a vida "no sorriso" é uma questão de escolha, como fez Cartola (e tantos outros no decorrer de suas vidas), crendo que o Amor em breve triunfará, mesmo quando tudo parece apontar noutra direção.⁶¹⁶ Diz a bela canção:

A sorrir
 Eu pretendo levar a vida
 Pois chorando
 Eu vi a mocidade perdida
 Finda a tempestade
 O sol nascerá
 Finda esta saudade
 Hei de ter outro alguém para amar

A sorrir
 Eu pretendo levar a vida
 Pois chorando
 Eu vi a mocidade perdida.⁶¹⁷

Para não soar simplista, como uma apologia de um "sorriso fácil", ressaltamos duas questões. Primeiro: o "sorriso", como modo de viver (a alegria de viver), está marcado desde dentro por aquilo que o filósofo judeu (marxista) Ernst Bloch denominava *princípio esperança*⁶¹⁸. Pensador que soube unir, com maestria, a utopia secular (marxista) relacionando-o a um *messianismo* (de raiz judaica).

⁶¹⁶ O autor sagrado no ensina que devemos aprender a crer contra toda (des)esperança (apesar de, ainda que). Como o profeta Habacuc e sua poesia:

Ainda que a figueira não floresça
 Nem haja fruto nas videiras
 Ainda que o produto da oliveira falhe
 E os campos não produzam mantimentos

Ainda que o rebanho seja exterminado do estábulo
 E não haja gado nos currais
 Mesmo assim, eu me alegrarei no Senhor
 Exultarei no Deus da minha salvação. Hac 3, 17-18.

⁶¹⁷ CARTOLA. **O Sol nascerá**. Faixa 6. In: **Cartola**. Discos Marcus Pereira, 1974. Escrita em parceria com Helton Medeiros. Ou como a canção-oração do sambista carioca, Candeia em *Dia de graça*: "Irmão, axé! Olhe o sol de frente (...), levante a cabeça irmão!" CANDEIA. **Dia de graça**. Faixa 1. In: **Axé**. Atlantic, 1978.

⁶¹⁸ Cf. BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. 3 Vols. Rio de Janeiro: Contraponto; EdUERJ, 2005, 2006. Dos teólogos europeus contemporâneos, J. Moltmann foi quem mais bebeu e dialogou com o pensamento blochiano, tendo escrito um importante texto em parceria com o pensador marxista, no qual tratam (junto com Emil Fachenheim e Walter Capps), acerca da relação (possível) entre temas aparentemente irreconciliáveis, como religião (apesar da herança judaica), e *revolução política*. Cf. a reflexão de J. Moltmann no texto *El futuro de la esperanza*: MOLTSMANN, J. **Religión, Revolución y futuro** In: BLOCH, E; FACKENHEIM, E; MOLTSMANN, J; CAPPS, W. **El futuro de la esperanza**. Salamanca: Sígueme, 1973. A Esperança suscita lágrimas e sorrisos, e nos impulsiona a cantar, mesmo em terra estranha (como diz o salmo 137): uma "força estranha" que nos leva sempre adiante, inclusive a voltar a cantar:

Eu vi um menino correndo
 Eu vi o tempo brincando ao redor
 Do caminho daquele menino
 Eu pus os meus pés no riacho
 E acho que nunca os tirei
 O sol ainda brilha na estrada que eu nunca passei.

Eu vi a mulher preparando outra pessoa
 O tempo parou pra eu olhar para aquela barriga
 A vida é amiga da arte
 É a parte que o sol me ensinou
 O sol que atravessa essa estrada que nunca passou.

Por isso uma força me leva a cantar
 Por isso essa força estranha, no ar
 Por isso é que eu canto, não posso parar
 Por isso essa voz tamanha.

Eu vi muitos cabelos brancos na frente do artista
 O tempo não pára, no entanto ele nunca envelhece
 Aquele que conhece o jogo, o jogo das coisas que são
 É o sol, é o tempo, é a estrada, é o pé e é o chão.

Eu vi muitos homens brigando
 Ouvi seus gritos
 Estive no fundo de cada vontade encoberta
 É a coisa mais certa de todas as coisas
 Não vale um caminho sob o sol
 É o sol sobre a estrada, é o sol sobre a estrada, é o sol.

Por isso uma força me leva a cantar
 Por isso essa força estranha, no ar.
 Por isso é que eu canto, não posso parar
 Por isso essa voz tamanha.

VELOSO, C. **Força estranha**. Faixa 9. In: **Roberto Carlos**. Columbia Records, 1978.

É a força da *fantasia* e da *imaginação* (que brota dos mais profundos recônditos da "alma" humana) como movimento de *transcendência*, em relação à Razão (à grande Consciência). A *imaginação*, a *fantasia*, o *onírico*, "mundo do símbolo", não se configura num movimento alienação, ingênuo, "romântico", como alguns podem pensar. Na verdade, o *princípio esperança* não só anima, mas é capaz de transfigurar o mundo à nossa volta, um novo modo de olhar o mundo.

Inúmeros foram os teólogos desde a década de 1960 influenciados pelo pensamento blochiano; desde o alemão J. Moltmann com a sua *Teologia da Esperança* (que confessa sua dívida naquele período com relação ao *princípio esperança*, posto que a *segunda virtude teológica* fora, na percepção de J. Moltmann, pelo menos até aquele momento, negligenciada na teologia ocidental). A teologia política européia e a nascente teologia da libertação latino-americana sofreram igualmente a influência - na verdade, houve um dialogo em profundidade - do pensador marxista. Teólogos como Leonardo Boff, Gustavo Gutiérrez, Enrique Dussel, Hugo Assmann, etc.

A bibliografia é vasta quando se trata da influência na teologia da libertação de tal matriz filosófica, de raiz marxista (E. Bloch e W. Benjamim, entre outros), em perspectiva crítico-dialógica. Por isso, colocamos como fonte de pesquisa aquelas obras que consideramos essenciais: nas quais busca-se perceber as reais matrizes filosóficas presentes em determinados momentos históricos (e autores), linhas - pois na realidade não há *uma* teologia da libertação, mas diversas matrizes e perspectivas - mesmo que haja um possível núcleo comum (girando em torno do tema do Reino de Deus): uma *práxis* de raiz bíblico-exódica, profética, e jesuânica (conforme o Reino de Deus anunciado e encarnado por Jesus de Nazaré), donde provém a inspiração *para a libertação* (e o tema da libertação como tema teológico fundamental), bem como a chamada *opção preferencial pelos pobres*, temas que perpassam a revelação bíblica (*opção pela vida* em detrimento do

"espírito de morte"). Cf. DUSSEL, E. **Filosofia da libertação**. São Paulo: Loyola, 1982. (existe uma publicação mais recente em espanhol: Id. **Filosofia de la liberación**. Bogotá: Nueva América, 1996.); Id. (et alii). **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995)**: o debate teórico-metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995; Id. **Caminhos de libertação latino-americana**. São Paulo: Paulinas 1985; GIBELLINI, R. **Teologia do século XX**. Op. cit., pp. 347-381; LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à teologia**. Op. cit., pp. 161-196; Id. **Teologia da Libertação**: roteiro didático para um estudo. São Paulo: Loyola, 1997; RIBEIRO, C. O. **A Teologia da Libertação morreu?** Reino de Deus e espiritualidade hoje. São Paulo: Fonte Editorial; Aparecida: Santuário, 2010, pp. 7-74; RUBIO, A. G. **Teologia da libertação**. Op. cit., pp. 13-108; 207-273; TAMAYO, J. J. **Para compreender la Teología de la liberación**. Estella: Verbo Divino, 1991; Id. **Teologias da libertação**. In: **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999. Conferir ainda os números recentes da *Revista Horizonte* da PUC-MG referentes aos *quarenta anos* da teologia da libertação tratando de diversos temas relacionados a caminhada da teologia desse modo de fazer teologia e suas perspectivas de futuro (*Dossiê: Teologia da Libertação 40 anos - balanço e perspectivas*). Como exemplo: Cf. BOFF, L. **O perene desafio da Teologia da Libertação**. In: **Horizonte**. Vol. 11, nº 32, 2013, pp. 1323-1327; CODINA, V. **Teología de la Liberación 40 años después**. Balance y perspectivas. In: **Horizonte**. Vol. 11, nº 32, 2013, pp. 1357-1377; LIBÂNIO, J. B. **Teologia em revisão crítica**. In: **Horizonte**. Vol. 11, nº 32, 2013, pp. 1328-1356; TAVARES, S. **À margem de uma comemoração**: considerações sobre a Teologia da Libertação no seu quarentenário. In: **Horizonte**. Vol. 11, nº 32, 2013, pp. 1378-1402.

Mas ainda há algo importante a ser destacado: a teologia da libertação possui um transfundo bíblico (espiritual) inegociável, e fundamental, donde haure sua inspiração maior, sustentada no seguinte tripé: justiça (*tsedakáh*); paz (*shalom*); misericórdia que Novo Testamento rela-se (na plenitude dos tempos) como Amor incondicional (*caritas*) a partir de Jesus. Portanto, a teologia da libertação trabalha estabelecendo uma relação *ternária*; configurando e sendo configurada por uma *espiritualidade singular*, uma *experiência de Deus sui generis* (praticamente ausente no interior da reflexão teológica precedente); visando relacionar igualmente (de modo ternário), a *fé*, a *esperança*, e o *amor*. Que busca articular um olhar para o real o mais fiel possível, ou seja, busca perceber do modo mais cortante possível o "obscuro" e o "luminoso", ou numa linguagem consagrada por L. Boff, ver o *dia-bólico* e o *sim-bólico* presentes na realidade. Não a partir de uma "análise imparcial da realidade" (em termos axiológico e ético, empreendimento fadado ao fracasso), mas a partir de uma *práxis amorosa* (alicerçada na *caritas*) que dá *sentido à vida* de homens e mulheres concretos (eis sua singular *circularidade hermenêutica*): comprometimento (encarnação). SOBRINO, J. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 35-58.

A *práxis* da libertação busca *transformar* (dentro do *possível*) a dimensão dia-bólica sem deixar de celebrar sua dimensão sim-bólica. Mas transformar o dia-bólico (aquilo que divide, faz separação) em sim-bólico não partir (tendo como um *a priori*) de uma dada perspectiva (ou escola) filosófico-política, mas tendo como ponto de partida o Reino de Deus (*locus teologal fundamental*). O consagrado: *ver*, *julgar*, e *agir* (sem dualismos), se insere nesta postura. A *mediação* filosófico-política, e sociológica, os quais têm o seu lugar, vem *a posteriori*, podendo *mudar conforme a necessidade* e o *contexto*. Mas a *intuição fundamental* permanece. Não há, neste sentido, um modo dualista de operar (de pensar e agir), mas uma busca por integrar, de modo dialógico, teoria e práxis, especialmente nos últimos anos da teologia da libertação, incluindo outros temas e perspectivas, por exemplo, a relação entre *mística* e *ecologia* (por vezes, já presente, mas de modo incipiente, nas origens da teologia da libertação; pensamos aqui, por exemplo, em teólogos como G. Gutiérrez e Leonardo Boff).

O aparecimento de outros temas e perspectivas se deu (e se dá), grosso modo, ao longo das últimas duas décadas, fruto do amadurecimento de outras questões suscitadas frente a *outro horizonte* histórico-cultural, intelectual, e espiritual. O que se quer dizer quando fala-se em *libertação* em sentido bíblico-teológico? Como se dá essa experiência de amadurecimento no interior da reflexão teológica libertadora (na verdade, no interior de todo e qualquer labor teológico)? Para o teólogo peruano Gustavo Gutiérrez (na edição de 2000 do seu *Teologia da libertação*):

Trata-se de uma prática solidária e libertadora inspirada pelo Evangelho, obra de "artesãos da paz", isto é, daqueles que forjam o *shalom*, palavra hebraica que nas línguas ocidentais traduzimos por "paz", empobrecendo o significado do termo. *Shalom* aponta, na verdade, para a globalidade da vida, donde a necessidade de estabelecer a justiça e a paz. Por isso, a solidariedade motivada por valores evangélicos abre-se de algum modo a todo esforço de

autêntica construção de fraternidade e justiça. A fé nos faz ver que nesse compromisso a graça de Cristo está presente, qualquer que seja a consciência que se tenha dela. Essa prática libertadora busca transformar a história na perspectiva do Reino, acolhendo-o a partir de agora e sabendo que sua plenitude só se dará além do tempo. Nessa transformação, expressão do amor, os aspectos sociais ocupam um lugar capital em um continente no qual as estruturas socioeconômicas servem aos poderosos em detrimento dos fracos da sociedade. Mas o que entendemos por prática libertadora não se reduz a tais aspectos. A complexidade do universo do pobre e do insignificante obriga-nos a estar atentos a outras dimensões da vida cristã na medida em que ela responde às exigências do amor total de Deus.

E conclui:

Com isso, não fazemos menos exigente ou radical o compromisso cristão, mas buscamos ter a amplitude de visão necessárias para entrar no mundo dos pobres e responder a suas variadas aspirações de justiça e de amizade gratuita. Nesse sentido aprendemos muito nos últimos anos; as diversas experiências de inserção no mundo dos pobres acrescentaram ao conhecimento teórico uma percepção maior de dimensões simples, mas profundamente humanas, sem as quais não há verdadeiro compromisso libertador. (...) Além disso, a experiência destes anos provou-nos que a solidariedade generosa com os setores pobres não está isenta da tentação de impor-lhes categorias alheias a eles e o risco de dar-lhes um tratamento impessoal. A sensibilidade a esses e outros aspectos faz parte de uma prática humana e cristã verdadeiramente libertadora que atinge inclusive quem busca exercê-la em benefício dos pobres e explorados. Sem amizade com os pobres, sem compartilhar a vida com eles, não existe uma verdadeira prática libertadora, pois só pode haver amor entre iguais. Acontece que falar de libertação é referir-se a um processo global ao qual nada escapa. Esta é uma intuição reiteradamente afirmada desde os começos da teologia da libertação, que com o passar dos anos adquiriu solidez e alcance muito maiores em nossa perspectiva. GUTIÉRREZ, G. **Teologia da libertação**. Op. cit., pp. 28-29.

Sobre a *práxis* da libertação pautada na busca pela justiça, diz J. Sobrino:

Para muitos cristãos a libertação histórica dos povos oprimidos é absolutamente necessária e justa; por isso mesmo, a prática da libertação é justa e necessária. Além disso, esses cristãos afirmam que no compromisso pessoal e comunitário com a libertação readquirem e potenciam o sentido de sua vida; ainda mais; que a prática da libertação se converteu para eles em mediação principal, e para uns talvez na única, de sua experiência pessoal com Deus. A partir dessa prática relêem a totalidade da Escritura e nela encontram a centralidade da libertação, tanto como manifestação da vontade de Deus para com os oprimidos como enquanto exigência para pronunciá-la para quem nele crê. *Libertação*, portanto, constitui uma realidade central na qual se unificam o histórico e o pessoal, a exigência do presente e a origem normativa da Escritura; a libertação não supõe, então, nenhum problema para esses cristãos, porém, isto sim, encontram nela a solução atual para o que de problema existe ou pode existir em seu ser homens, crentes e cristãos. Ibid., p. 35.

Mais à frente, ao tratar da relação: *libertação, amor, espiritualidade* - pautada por uma *postura amorosa* para com a vida - ele diz o seguinte:

A prática da libertação é *necessária* para a vida cristã e, por conseguinte, para a espiritualidade fundamental. Sem uma clara opção pelas maiorias pobres, sem um compromisso com sua libertação, hoje em dia o amor cristão não seria possível. Embora o maior, como quintessência da vida cristã, tenha outras manifestações além da prática da libertação sem esta não é inconcluída e tornada central, dificilmente se poderá falar de amor, mesmo que o seja analogicamente. (...) Queremos afirmar que, *por sua própria natureza*, e não só intencionalmente, a prática libertação confronta em nossos dias o cristão com realidades últimas a que o espírito tem de dar resposta com ultimidade. Que o faça de uma ou de outra forma, não é algo que possa ser programado; mas é evidente que é confrontado com a ultimidade da realidade e de si mesmo. Por isso falamos de uma

Quando tudo parece perdido, isto é, quando sentimos que chegamos ao fim da linha, um horizonte parece nos ser negado: eis que emerge, de modo inaudito e com força rediviva, os primeiros brilhos da aurora, raios de *Esperança*⁶¹⁹. Uma das virtudes da tríade teologal (vital), ao lado da fé e do Amor (que dá sentido à vida⁶²⁰). Diz com rara beleza o filósofo de Ludwigshfen:

espiritualidade fundamental teo-logical, embora somente no final mencionemos explicitamente a Deus. Ibid., pp. 42-43.

⁶¹⁹ Mesmo que seja *uma esperança* frágil, pequenina, tênue, como aquela que *visitou* Clarice Linspector e seu filhinho (que aqui reproduzimos na íntegra):

Aqui em casa pousou uma esperança. Não a clássica que tantas vezes verifica-se ilusória, embora mesmo assim nos sustente sempre. Mas a outra, bem concreta e verde: o inseto. Houve um grito abafado de um dos meus filhos: - Uma esperança! e na parede bem em cima de sua cadeira! Emoção dele que se unia em um só as duas esperanças, já tem idade para isso. Antes surpresa minha: esperança é coisa secreta e costuma pousar diretamente em mim, sem ninguém saber, e não acima de minha cabeça numa parede. Pequeno rebuliço: mas era indubitável, lá estava ela, e mais magra e verde não podia ser. - Ela quase não tem corpo, queixei-me. - Ela só tem alma, explicou meu filho e, como os filhos são uma surpresa para nós, descobri com surpresa que ele falava das duas esperanças. Ela caminhava devagar sobre os fiapos das longas pernas, por entre os quadros da parede. Três vezes tentou renitente uma saída entre os dois quadros, três vezes teve que retroceder caminho. Custava a aprender. - Ela é burrinha, comentou o menino. - Sei disso, respondi um pouco trágica. - Está agora procurando outro caminho, olhe, coitada, como ela hesita. - Sei, é assim mesmo. - Parece que esperança não tem olhos, mamãe, é guiada pelas antenas. - Sei, continuei mais infeliz ainda. Ali ficamos, não sei quanto tempo olhando. Vigiando-a como se vigiava na Grécia ou em Roma, o começo de fogo do lar para que não apagasse. - Ela se esqueceu de que pode voar, mamãe, e pensa que só pode andar devagar assim. Andava mesmo devagar - estaria por acaso ferida? Ah não, senão de um modo ou de outro escorreria sangue, tem sido sempre assim comigo. Foi então que farejando o mundo que é comível, saiu de trás de um quadro uma aranha. Não uma aranha, mas me parecia "a" aranha. Andando pela sua teia invisível, parecia transladar-se maciamente no ar. Ela queria a esperança. Mas nós também queríamos e, oh! Deus, queríamos menos que comê-la. Meu filho foi buscar a vassoura. Eu disse francamente, confusa, sem saber se chegara, infelizmente a hora certa de perder a esperança: - É que não se mata aranha, me disseram que traz sorte... - Mais ela vai esmigalhar a esperança! respondeu o menino com ferocidade. - Preciso falar com a empregada para limpar atrás dos quadros - falei sentindo a frase deslocada e ouvindo o certo cansaço que havia na minha voz. Depois devaneei um pouco de como eu seria sucinta e misteriosa com a empregada: eu lhe diria apenas: você faz o favor de facilitar o caminho da esperança. O menino, morta a aranha, fez um trocadilho, com o inseto e a nossa esperança. Meu outro filho, que estava vendo televisão, ouviu e riu de prazer. Não havia dúvida: a esperança pousara em casa, alam e corpo. Mas como é bonito o inseto; mais pousa que vive, é um esqueletinho verde, e tem uma forma tão delicada que isso explica por que eu, que gosto de pegar nas coisas, nunca tentei pegá-la. Uma vez, aliás, agora é que me lembro, uma esperança bem menor que esta, pousara no meu braço. Não senti nada, de tão leve que era, foi só visualmente que tomei consciência de sua presença. Encabulei com a delicadeza. Eu não mexia o braço e pensei: "e essa agora? que devo fazer"? Em verdade nada fiz. Fiquei extremamente quieta como se uma flor tivesse nascido em mim. Depois não me lembro mais o que aconteceu. E, acho que não aconteceu nada. LINSPECTOR, C. **Felicidade clandestina**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, pp. 93-94.

⁶²⁰ Cf. 1 Co 13, 13. "Mas o maior deles é o amor". Por isso, apesar desta dimensão radical que é a esperança, na perspectiva *cristã*, a consumação-plenitude da vida (seu sentido radical) só pode ser alcançada tendo por base, e motivação maior, o Amor. Por isso, ensina o apóstolo Paulo que na

Imaginar-se rumando para o melhor, sucede, num primeiro momento apenas interiormente. É um indicativo de quanta juventude reside no ser humano, quanta coisa há nele a esperar. Esse esperar não quer adormecer, por mais que tenha sido enterrado: nem mesmo no caso do desesperado ele tem os olhos totalmente fixados no nada. Até o suicida se refugia na negação como se fosse um colo: ele espera o sossego. Inclusive a esperança frustrada vagueia por aí, atormentando, qual fantasma que não encontra o caminho de volta para o cemitério, e anda atrás de imagens refutadas. Ela não desaparece por si mesma, mas somente dando-se uma nova forma. O que caracteriza o amplo espaço da vida, ainda aberta e ainda incerta do ser humano *é a possibilidade de velejar em sonhos*, que são possíveis sonhos diurnos, muitas vezes do tipo totalmente sem base na realidade. O ser humano *fabula desejos*: é capaz disso e em si mesmo encontra material suficiente, mesmo que nem sempre seja o melhor, o mais durável. Esse fermentar e efervescer *acima da consciência constituída é primeiro correlato da fantasia*, que principalmente é apenas interior, situado no interior de si mesma. *Mesmo os sonhos mais idiotas existem ao menos em forma de bolhas de espuma e o sonhos diurnos até contém uma espuma da qual às vezes já surgiu um Vênus.*⁶²¹

Ou como nos versos de Alberto Caeiro:

Está alta no céu a lua e é primavera
Penso em ti e dentro de mim estou completo
Corre pelos vagos campos até mim uma brisa ligeira
Penso em ti, murmuro o teu nome; não sou eu: sou feliz

Amanhã virás, andarás comigo a colher flores pelos campos
E eu andarei contigo pelos campos a ver-te colher flores
Eu já te vejo amanhã a colher flores comigo pelos campos
Mas quando vieres amanhã e andares comigo realmente a colher flores
Isso será uma alegria e uma novidade para mim.⁶²²

O sol nascerá *outra vez*... No entanto, no poema com o qual que abre uma de suas canções, o *mestre da Portela* fala do lugar do pranto: com o nosso pranto, mesmo feito de gotas de pedra - saber lidar com a dor e a frustração, e dizer: "agora realmente não consigo, é impossível sorrir diante de tanta dor, preciso

plenitude escatológica, quando conhecermos do modo como somos conhecidos, então, das três virtudes somente permanecerá o Amor.

Se há um sentido para a vida, este não está posto num "além mundo". Pois para a fé cristã o sentido da vida é de caráter *relacional* (Amor), portanto, não-metafísico, mas *escatológico* (plenitude de vida). A plenitude de vida prometida pelo Evangelho de Jesus Cristo não aponta para uma pós-vida (pós-túmulo, para um céu das "almas desencarnadas", bem-aventuradas), mas para a vida concreta, implicando nas suas relações fundamentais: com o Deus-Ágape, com nossos irmãos e irmãs, com a Criação (Jardim a ser cuidado), bem como conosco mesmo. Cf. o tópico 5.1 do quinto e último capítulo. Enquanto isso, agradecemos de coração as visitas singelas e esporádicas da esperança... Sem fazer dessa visita uma grande utopia, o que estragaria tudo.

⁶²¹ BLOCH, E. **O Princípio Esperança**. Vol. 1. Op. cit., p. 194. Grifo nosso. Sobre a reverberação da *filosofia da esperança* (do "princípio esperança") do pensador marxista na teologia moltmanniana do primeiro período (década de 1960): Cf. MOLTMANN, J. **Teologia da esperança**: estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005, pp. 19-28.

⁶²² PESSOA, F. **Vai alta no céu**. O pastor amoroso. Poema II. In: **Poemas completos de Alberto Caeiro**. Op. cit., p. 82.

desesperadamente me recolher... eu só consigo chorar". Sem demasiada autocomiseração, mas vivenciando a dor até que ela se vá carregada nas asas de uma nova aurora, ou como que escorrendo pelos músculos cansados da face, mas agora aliviado da dor que chorou. É o que nos ensina Paulinho da Viola:

Um mestre do verso, de olhar destemido
disse uma vez, com certa ironia:
"Se lágrima fosse de pedra
eu choraria"

Mas eu, Boca, como sempre perdido
Bêbado de sambas e tantos sonhos
Choro a lágrima comum
Que todos choram
Embora não tenha, nessas horas
Saudade do passado, remorso
Ou mágoas menores

Meu choro, Boca
Dolente, por questão de estilo
É chula quase raiada
Solo espontâneo e rude
De um samba nunca terminado

Um rio de murmúrios da memória
De meus olhos, e quando aflora
Serve, antes de tudo
Para aliviar o peso das palavras
Que ninguém é de pedra.⁶²³

Precisamos, por vezes, aprender a "dançar à beira do abismo" (ou "no dorso das ondas", como *arte de viver*⁶²⁴), sorrindo e chorando, com verdade e disposição de, criativamente, perceber quando o *sentido da vida* parece se esvaír por completo... (sem cair num tipo de *pessimismo paralizante*). É o exercício de *sabedoria* que filósofos, poetas, teólogos, homens e mulheres comuns (como você e eu), talvez, precisamos buscar.

⁶²³ DA VIOLA, P. **Bebadosamba**. Faixa 14. In: **Bebadosamba**. BMG, 1996. Escrita em parceria com Dalmo Castello. É a capacidade de sorrir e chorar, mas não só diante de *situações-limite*, fruto de nossas experiências pessoais. Como ensina o apóstolo dos gentios, carecemos aprender a arte do *descentramento*, da solidariedade-fraternidade, isto é, nos identificarmos com a experiência vital do outro que está diante de nós. Como ele diz na sua carta aos romanos: "Amai-vos de coração uns aos outros, com amor fraternal, preferindo-vos em honra uns aos outros. (...) Alegrai-vos com os que se alegram; chorai com os que choram." Rm 12, 10, 15.

⁶²⁴ Conferir o excelente artigo sobre a *vida como obra de arte*, ou a *arte de viver* em: HARA, T. **Dançar no dorso das ondas**. Nietzsche e a arte de viver. In: Verve. Nº 18, 2010, pp. 119-139.

No entanto, apesar de não desejarmos que nosso *sim!* soe um tanto ingênuo, não nos contentamos com a mera tragédia, pois somos doadores de sentido, mesmo quando um não parece haver. Carecemos deste *dar sentido à vida* (cada um a seu modo), pois "cada um sabe a *dor* e a *delícia* de ser o que é"⁶²⁵. E é exatamente em situações (existenciais) de profundo *desassossego*⁶²⁶ (sobretudo frente às *situações-limite*⁶²⁷), no qual o sofrimento parece querer nos tragar, é que a vida se abre a *outras* perspectivas e possibilidades⁶²⁸, quando então torna-se possível

⁶²⁵ VELOSO, C. **Dom de iludir**. Faixa 4. In: COSTA, G. **Minha voz**. Polygram, 1982.

⁶²⁶ Talvez o desassossego seja mais que um *pathos*, que teima em jamais nos abandonar... que queima o peito e parece dilacerar os olhos cansados, que se cansou de simplesmente contemplar. Talvez seja mais que isso... Talvez uma negação pura e simples, ou melhor, sem um por que, de alguém apossado pela angústia... Ora, se a vida, o mundo, é um fato consumado e:

...Se toda hora é hora
De dar decisão
Eu falo agora
No fundo eu julgo o mundo
Um fato consumado
E vou-me embora

Não quero mais
De mais a mais
Me aprofundar
Nessa história
Arreio os meus anseios
Perco o veio
E vivo de memória...

DJAVAN. **Fato consumado**. Faixa 10. In: **A voz, o violão, a música de Djavan**. EMI-Odeon, 1976.

Ou como na poesia de F. Pessoa:

Cansa ser, sentir dói, pensar destruir.
Alheia a nós, em nós e fora
Rui a hora, e tudo nela rui.
Inutilmente a alma o chora.

Pálido esboço leve
Do sol de inverno sobre meu leito a sorrir...
Vago sussurro breve.

Das pequenas vozes com que a manhã acorda
Da fútil promessa do dia
Morta ao nascer, na esperança longínqua e absurda
Em que a alma se fia.

PESSOA, F. **Obra Poética**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004, p. 371.

⁶²⁷ Sobre as experiências de *situação-limite*: Cf. a introdução do próximo capítulo (capítulo 4).

⁶²⁸ Tentando "empatar" o "jogo de forças" dessa infinita partida entre *Eros* e *Thánatos*. É com outras palavras o que nos ensina Maria Esther Tourinho, poeta, cronista, contista, psicóloga, e orientadora de informática educativa, como ela mesmo diz de si. Maria Esther Tourinho ao comentar o personagem Quincas Berro D'água, de Jorge Amado, há um "empate entre *eros* e *thánatos*", mas ela defende esta sua assertiva apoiada em pensadores "de peso". Ela o faz em diálogo com diferentes pensadores, como F. Nietzsche, A. Schopenhauer, J-P. Sartre, S. Freud, C.

fazer *outra* experiência (*de sentido*), e nos *reinventar, transcender...* Mas para dar sentido, é mister, antes, ser capaz de doar-se⁶²⁹.

Aprender a celebrar a vida, apesar de toda dor e conflito, é dar *sentido à vida* a partir de sua *tragicidade*, a partir do prosaico (por mais paradoxal que possa parecer). Aprender a viver com *coragem*, isto é, sem medo (patológico, paralisante), encarando a vida de frente (em seu máximo paroxismo), sem com isso descambar para extremos radicais: algum tipo de *ressentimento niilista*, ou mesmo para alguma forma de "conformismo cínico". Coragem, acima de tudo, de *amar* (experiência capaz de transfigurar nossas vidas), como nos desvela o poema de Drummond:

Eis que um segundo nascimento
 Não adivinhado, sem anúncio
 Resgata o sofrimento do primeiro
 E o tempo se redora
 Amor, este o seu nome

Amor, a descoberta
 De sentido no absurdo de existir
 O real veste nova realidade
 A linguagem encontra seu motivo
 Até mesmo nos lances de silêncio.⁶³⁰

G. Jung etc. Cf. TOURINHO, M. E. **Um empate entre eros e thánatos**. In: http://www.plataforma.paraapoesia.nom.br/esther_ensaios2.htm. A novela *tragicômica, fantástica*, com sua *ironia ácida*, seu *humor cortante*, gargalhadas estridentes e choros copiosos... mistura razão e loucura (ou desrazão), ternura e rancor, amor e desamor, sonho e "realidade". É um exemplo da sabedoria brasileiro-baiana em lidar com a vida (e a morte), é claro. Considerada pelos críticos literários uma novela marcada por uma narrativa impregnada de um *realismo mágico* ímpar, marca de J. Amado naquele momento de sua vida como escritor (final da década de 1950). Vale à pena conferir, rir, chorar (por vezes de tanto rir), e tantos outros sentimentos que o texto de J. Amado suscita: Cf. AMADO, J. **A Morte e a Morte de Quincas Berro D'água**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

Na verdade, o importante é *tentar* lidar com *sabedoria* com estas dimensões e sentimentos tão díspares pelos quais somos tomados nos mares da vida. Para tanto é mister ter *sabedoria nos pés, ternura nas mãos, boa aguardente na boca, canto do Uirapuru nos ouvidos, e poesia nos olhos*.

⁶²⁹ Tal como nos ensinou o Mestre de Nazaré, conforme o Evangelho de Mateus:

Pois aquele que quiser salva a sua vida,
 Vai perdê-la,
 Mas o que perder a sua vida, por causa de mim,
 Vai encontrá-la.
 Mt 16, 25.

⁶³⁰ ANDRADE, C. D. de. **Poesia Completa**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006, p. 674.

E assim, quem sabe, façamos a experiência de um F. Nietzsche e um Albert Camus (nos surpreendendo conosco, com a nossa capacidade de superar as maiores intempéries que a vida por vez nos apresenta): vendo nascer *em nós* e *diante de nós*, uma *Aurora*, uma *Primavera*, ou um *Verão invencível* (como A. Camus vê nascer *em si*). A. Camus narra com força e rara beleza sua experiência vital:

Ao meio-dia, sobre as encostas semicobertas de areia e heliotrópios, como uma espécie de espuma ali deixada pelo escoar das vagas furiosas daqueles últimos dias, eu contemplava o mar que, nessa hora, se erguia imperceptivelmente num movimento cansado, e saciava as duas sedes que ninguém pode enganar por muito tempo, sem que nosso ser se estiole - a sede de amar e a de admirar. Porque não ser amado é apenas questão de pouca sorte; *mas não ser capaz de amar é uma desgraça*. Todos nós, atualmente, morremos dessa desgraça. Isso porque o sangue e os ódios descarnam o próprio coração; a longa reivindicação da justiça esgota o amor que, no entanto, foi o que lhe deu origem. No clamor em que vivemos, o amor é impossível e a justiça não basta. Essa é a razão pela qual a Europa odeia o dia e não sabe senão opor a injustiça a si própria.

Ele continua:

Contudo, a fim de impedir que a justiça se endureça, belo fruto cor de laranja que nada contém a não ser uma polpa amarga e seca, descobri novamente em Tipasa que há que guardar intactos, dentro de si, um frescor, uma fonte de alegria, saber amar o dia que escapa à injustiça e depois, uma vez conquistada essa luz, retornar ao combate. Aqui reencontrei a beleza antiga, um céu jovem, e avaliei minha boa sorte, compreendendo, enfim, que nos piores anos de nossa loucura a lembrança desse céu jamais me abandonara. No final de contas, *fora justamente essa lembrança que me impedira de desesperar*. Sempre soubera que as ruínas de Tipasa eram mais jovens que nossos canteiros de obras ou nossos escombros. *Ali, o mundo recomeçava todos os dias numa luz sempre nova*. Ó luz! - é o brado que lançam todos os personagens dos antigos dramas, quando colocados diante de seu destino. Esse último recurso era também o nosso e, agora, eu o sabia. *Em pleno inverno, aprendia por fim que existia em meu ser um verão invencível*.⁶³¹

E assim, vivenciando tamanha experiência de gratuidade, não nos despedaçamos e, assim, não caímos nalguma forma de *pessimismo* (um *niilismo reativo* radical), ou, quiçá, ainda, numa negação absoluta da vida (implicando a legitimidade, ou não, de tirar a própria vida, igualmente niilista, como veremos a partir da página seguinte)... Nesta hora, precisamos fazer uma *de-cisão existencial*.⁶³²

⁶³¹ CAMUS, A. **Núpcias, o verão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979, p. 48. Grifo nosso. Esta fora a experiência vital de um pensador que negava o rótulo de filósofo, especialmente se entendemos por filósofo alguém que pensa poder construir Sistemas abarcadores (totalizantes) e assim dar um sentido metafísico-abstrato ao mundo. A. Camus não aceitava (se rebelava?), não se via vinculado e essa postura, nem mesmo aceitava a alcunha de "existencialista". Cf. OLIVIER, T. **Albert Camus: uma vida**. Rio de Janeiro: Record, 1998, p. 773.

⁶³² Pois, como diz Christian Dubois, tocando no nó górdio da questão:

Com os apreciadores (e afirmadores) da vida (como um F. Nietzsche⁶³³) aprendemos a celebrar a vida e o que nela experienciamos como *inevitável* (daí um pouco do *amor fati*⁶³⁴). Pois "é preciso saber celebrar o mundo tal como é, pelo que é"⁶³⁵ ou, pelo menos, como este se nos apresenta, e não como "pura projeção", como uma ilusão idealista (como *representação*). E assim, quem sabe, possamos nos reeducar para a vida (buscando um profundo ingresso na vida): "tornar-se o que se é"⁶³⁶.

...a decisão, como ser para a morte, (re)começa o mundo. Ela não é nada além do que ser-no-mundo vivido de modo próprio. Nenhuma diferença quanto ao *quid*, mas quanto ao *quomodo*. Igualmente, decidido, estou ainda junto do ente ao-alcance-da-mão, como os outros, mas sou a partir de mim mesmo, e não na identificação preocupada a partir do ser-explicitado-público. Apenas então o próprio do outro me é acessível, mas porque eu sei verdadeiramente onde estou comigo mesmo. Só agora as tarefas que surgem no mundo tornam-se reais oportunidades. O Aí, aberto desse modo, torna-se situação. A situação é o mundo tal qual ele se dá a existir, luz de solicitações e encontros verdadeiros, ocasião para uma "ação" real, num sentido de um "agir" anterior à oposição entre teoria e prática. (...) Na verdade, em relação com sua ruptura com o Impessoal, a existência é transfigurada. DUBOIS, C. **Heidegger**: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004, p. 55. Grifos do autor.

⁶³³ Ou mesmo como aquele grande afirmador da vida, que veio trazer-nos vida abundante (salvação): Jesus de Nazaré. Deus não está em oposição ao humano, mas a seu lado, o afirmando sempre (amor incondicional) para então encaminhá-lo (como parceiro de jornada) a seu pleno destino como Deus criador-salvador. O Deus revelado em Jesus como puro amor e pura salvação (como diz A. T. Queiruga): Cf. QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999, pp. 20-23; Id. **Creio em Deus Pai**. Op. cit., pp. 90-93. Pois o Deus *Abba* (Pai/Mãe) revelado *em e por meio* de Jesus é amor incondicional (gratuidade pura), isto é, "Deus é um abismo de luz do qual a nós só pode chegar amor, só nos pode chegar salvação, só nos pode chegar alegria". QUEIRUGA, A. T. **De uma religião de escravos a uma religião de filhos**. In: **Theologica**. Série II, vol. 34, nº 1, 1999, p. 26. Voltaremos a esta questão no último capítulo.

⁶³⁴ No dizer de F. Nietzsche no *Ecce Homo*:

Minha fórmula para grandeza do homem é o *amor fati*: querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda a eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo - todo o idealismo é mendacidade ante o necessário - mas amá-lo. NIETZSCHE, F. **Ecce homo**: como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008, p. 49.

⁶³⁵ MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**. Op. cit., p. 11.

⁶³⁶ Máxima de Píndaros trabalhada por F. Nietzsche em alguns de seus textos (no *Zarathustra* nas seções *O convalescente*, e na *A oferta do mel*): Cf. especialmente. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zarathustra**. Op. cit., pp. 220-226; 239-242. Cf. também. NIETZSCHE, F. **Ecce Homo**. Op. cit. Como comenta Miguel Angel de Barrenechea:

...esse chegar a ser não é indefinido, não é arbitrário nem circunstancial. Pois o que devemos chegar a ser, conforme a proposição aludida? "O que tu és", diz a segunda parte do aforismo. Aqui é afirmada a articulação entre o homem e a vida, entre o mais íntimo e o mais exterior, entre a liberdade e a necessidade. Embora a frase diga que é necessário, "chegar ao que tu és" – o que parece aludir uma "essência" fixa -, o ver sublinhado que o nosso "ser" está sempre em suspenso e em vias de realização. O "chegar a ser" indica um trânsito, um caminho a percorrer. BARRENECHEA, M. A. de. **Ecce homo**: a arte de "chegar a ser o que se é". In: BARRENECHEA, M. A. de & PIMENTA NETO, O. J. (orgs.). **Assim falou Nietzsche I**. Rio de Janeiro. 7Letras, 1999, p. 145.

Ora, se a vida é constituída de razão/desrazão, consciência/inconsciência, sentido/não-sentido, apolíneo/dionisíaco, sim-bólico/dia-bólico, *eros/thanatos*, "cruz"/"ressurreição", espiritualidade/corporeidade (o corpo e suas *paixões*⁶³⁷, tão mal-tratada no pensamento ocidental, e ainda à margem), e suas paixões, tratadas como "criminosas" -, então podemos afirmar a vida, apesar da ambiguidade da existência. Neste sentido, somos *desafiados* a desenvolver uma *sabedoria*: a partir de um *pathos* (vitalista) para lidar com estas dimensões, com estas questões que a vida nos traz, sem "recalcá-las", muito menos buscar (em vão) reconciliá-las a partir da Razão.⁶³⁸

Permanece a questão do sentido da existência, e de seu absurdo (para quem testemunhou os horrores da guerra, o declínio, a decadência ética do Ocidente como A. Camus, e tantos outros): donde emerge a *questão* da possibilidade do *suicídio* e do *assassinato* "eticamente legitimado". Já no início de *O mito de Sísifo* (publicado no contexto da Segunda Grande Guerra), A. Camus colocou-se (e nos coloca) a seguinte *questão* (que considerava nevrálgica):

Só existe um problema filosófico realmente sério: é o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a questão fundamental da filosofia. O resto, se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, aparece em seguida. São jogos. É preciso, antes de tudo, responder. E se é verdade, como pretende Nietzsche, que um filósofo, para ser confiável, deve pregar com o exemplo, percebe-se a importância dessa resposta, já que ela vai preceder o gesto definitivo. Estão aí as evidências *que são sensíveis para o coração, mas é preciso aprofundar para torná-las claras à inteligência*.⁶³⁹

⁶³⁷ Cf. LE BRETON, D. **As paixões ordinárias**: antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009. David Le Breton é hoje (um antropólogo) referência para quem deseja lidar com a temática do *corpo* (e este é um dos seus últimos livros sobre o assunto) ressaltando a *subjetividade do corpo*. Processo no qual "interioridade" e "exterioridade" se con-fundem. Ou seja, o ser "interno" (que no caso seria o "lugar" da subjetividade) não está "preso" ao "espírito", mas se "exterioriza", se projeta, se vizibiliza.

Se o *corpo* é, por exemplo, remodelado, a identidade é alterada, modificada, tendo em vista as mudanças operadas (operadas literalmente, por vezes) no *corpo*. Formando novas identidades. Essa abordagem está presente no seu primeiro livro traduzido para o português (que muito se aproxima da abordagem de M. Maffesoli em alguns de seus textos), bem como da instabilidade, mutabilidade da identidade do antigo "sujeito" na cultura "pós-moderna" tal como aponta Stuart Hall em *A identidade cultural pós-moderna*. Cf. Id. **Adeus ao corpo**: antropologia e sociedade. Campinas: Papirus, 2003. Cf. ainda. HALL, S. **A identidade cultural pós-moderna**. Op. cit. No quinto e último capítulo voltaremos ao tema do *corpo*.

⁶³⁸ Cf. especialmente. NOVAES, A. (org.). **Os sentidos da paixão**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, pp. 7-11; 12-82; 307-350; 500-584.

⁶³⁹ CAMUS, A. **O mito de Sísifo**: ensaio sobre o absurdo. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989, p. 15. *O Suicídio* e a legitimidade do *assassinato*. Esta temática (do assassinato legitimado eticamente) está presente na obra de A. Camus, sobretudo em *O Homem Revoltado*. Para viver é necessário saber, ou melhor, desenvolver a capacidade se *revoltar*, de protestar, de se *rebelar*

Ora, a primeira vista esta *questão* crucial colocada pelo pensador franco-argelino pode soar mórbido, mas é, na verdade, uma questão fundamental para quem percebeu que:

O tema da vida é, paradoxalmente, uma evocação da morte. Nesta árdua aventura existencial que não escolhemos e, no entanto, assumimos, vida e morte não são pólos antagônicos, *mas faces de um mesmo rosto*. Do mais íntimo do nosso ser – lá onde tateia a psicanálise – ao mais social e público – onde balbuciam as ciências políticas –, a dialética da vida e da morte é expressão de nossos anjos e demônios.⁶⁴⁰

diante o absurdo da vida. Cf. CAMUS, A. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1996. O tema do *Absurdo* e da *Revolta*, diante da existência toma, grosso modo, toda a produção do pensador franco-argelino, desde ensaios, peças, romances e textos de outra ordem. Conferir em português (entre outros): Id. **O Estrangeiro**. Rio de Janeiro: Record, 1997; Id. **A Peste**. Rio de Janeiro: Record, 1997.

⁶⁴⁰ BETO, F. **Fome de Deus**. São Paulo: Paralela, 2013, p. 63. Dinâmica assumida em Deus Comunidade de Amor (Trino). Um Deus incondicionalmente amoroso que assume a morte e a dor (aquela do sofrimento radical) como afirmação da vida (identidade/solidariedade igualmente radical): a partir do Crucificado: Cf. ALMEIDA, E. F. de. **Do viver apático ao viver simpático**. Op. cit., pp. 59-101. Como diz A. G. Rubio:

A extraordinária pretensão de Jesus parece não ter dado certo. Resultou em sua prisão, na *tortura*, e na *morte* de cruz. Claro está que, em nossa fé cristã, sabemos que o final não é a derrota e o fracasso da morte na cruz, mas a vitória na ressurreição. Em consequência, nossa meditação sobre o significado da morte de Jesus vem iluminada pela fé na ressurreição. E é assim que deve ser. Mas convém prestar atenção para que essa luz não diminua a densidade real, histórica da *escuridão*, da *agonia*, da experiência de *abandono* e de *fracasso* com a tremenda *dor física*, vividas por Jesus nas horas transcorridas entre a *angústia* no horto das Oliveiras e a *morte* na cruz. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo**. Op. cit., p. 91. Grifo nosso.

Para M. Heidegger a morte é um *existencial*, portanto, presente ao ser-aí (como ser-no-mundo) e sua *finitude* (eminentemente possível "a cada instante"), como *ser-para-a-morte*. Por isso, dizemos comumente que para morrer basta estar vivo, e é verdade, posto que "tudo que começa a viver, já começa também a morrer, a caminhar para a morte." HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Op. cit., p. 156. Pois, "a morte pertence de modo privilegiado ao ser da pre-sença." HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., p. 31.

Ou ainda como diz de modo belíssimo Ariano Suassuna no seu *Auto da compadecida* - quando num quadro de profunda penetração filosófica e psicológica, emerge uma cena dramática: a morte de João Grilo. E o conseqüente lamento de Chicó pela perda do amigo amado:

CHICÓ
Que foi isso, João?

JOÃO GRILO
O cabra estava vivo... ainda e atirou em mim.

CHICÓ
Ai, minha Nossa Senhora, será que você vai morrer, João?

JOÃO GRILO
Acho que vou, Chicó, estou ficando com a vista escura.

CHICÓ
Ai, meu Deus, pobre de João Grilo vai morrer!

Faz parte deste modelo o desejo irrefreável pela a imortalidade (envelhecer, jamais!), ou pelo menos, afastá-la (a mortalidade e a finitude) a partir dos mais variados recursos da tecnociência. Mas, às expensas desta alienação bruxuleante, permanece, especialmente para nós cristãos, esta pauta: a *sabedoria* conforme o Evangelho. Sabedoria, caminho de vida: palavra (e caminho de vida) tão maltratada, e mesmo não-desejada, neste mundo do imediatismo consumista que herdamos da modernidade, que equaciona: riqueza financeira + consumo = felicidade.⁶⁴¹

JOÃO GRILO

Deixe de latomia, Chicó, parece que nunca viu um homem morrer!
Nisso tudo eu só lamento é perder o testamento do cachorro. (Morre).

CHICÓ

Que foi isso, João? João! João! Morreu! Aí, meu Deus, morreu pobre de João Grilo! Tão amarelo, tão safado, que morreu assim! Que é que eu faço no mundo sem João? João! Não tem mais jeito, *João Grilo morreu. Acabou-se o Grilo mais inteligente do mundo. Cumpriu sua sentença e encontrou-se com o único mal irremediável, aquilo que é a marca de nosso estranho destino sobre a terra. Aquele fato sem explicação que iguala tudo o que é vivo num só rebanho de condenados, porque tudo o que é vivo morre.* SUASSUNA, A. **Auto da compadecida**. 35ª ed. Rio de Janeiro: AGIR, 2002, p. 113. Grifo nosso.

⁶⁴¹ Mundo do *mercado* e do *consumo desenfreado* que parece carcomer tudo por onde passa... E não há um só lugar ainda não tocado à fundo por esse mundo: da religião à arte... Lamentável... Num mundo assim, que lugar ainda restará para as antigas figuras, como aquela do *sábio*, por exemplo... Hoje, uma boa parte dos pastores e padres (líderes religiosos de modo geral) estão cada vez mais parecidos com outras figuras: por exemplo, a figura do empresário bem sucedido, do executivo de ponta, ou ainda as chamadas "celebridades", em busca de fama, sucesso e fortuna (tudo bem disfarçado "sob o manto do sagrado")... E como a figura do *sábio* parece em nada favorecer os que visam os grandes dividendos, esta sofre de profundo ostracismo cultural... O pragmatismo utilitarista tem onde repousar e fazer fama com toda força. Que lugar restará, numa conjuntura como esta, para uma espiritualidade "desinteressada", desapegada desses (anti-)valores, e apegada às fontes originárias? Que lugar restará à oração, ao silêncio, e a solidude? Que lugar restará à gratuidade? Num mundo assim, ainda restará lugar para estes e outros "movimentos" em busca do profundo, do *coração* (onde Deus se faz amorosamente presente), suscitados pelo Espírito? Como (re)unir a figura do *sábio* à dos *pastores* (não importa a confissão, a tradição com a qual estão vinculados), que tem por vocação estarem ligados à figuras igualmente desprezadas - conforme este doentio *modus operandi* -, o profeta e o poeta? E os *mestres da espiritualidade*? Consideradas, no mínimo, figuras excêntricas, exóticas, esquisitas... Como estas figuras podem permanecer uma inspiração para nós, homens e mulheres cristãos do século XXI, no auge da sociedade do consumo e da informação? Diz H. Nouwen a esse respeito, quando trata do *modus vivendi* dos líderes religiosos (o mesmo diagnóstico vale para o ativismo produtivista, igualmente presente na vida diária de professores universitários, pesquisadores acadêmicos, intelectuais, entre outros):

Examinemos por um momento nossa rotina cotidiana. Em geral, somos muito atarefados. Temos que comparecer a muitas reuniões, fazer muitas visitas, dirigir muitas celebrações. Nossas agendas estão cheias de entrevistas; nossos dias e semanas, cheios de compromissos, e nossos anos cheios de planos e projetos. É raro um momento em que não tenhamos o que fazer; movemo-nos pela vida de modo tão aturdido, que nem ao menos temos calma e sossego para imaginar se vale a pena pensar, dizer ou fazer as coisas que pensamos, dizemos e fazemos. Simplesmente concordamos com os casos de "é preciso" e "deve" que nos foram transmitidos, e vivemos como se eles fossem traduções do Evangelho de Nosso Senhor: é preciso motivar as pessoas para que venham à igreja, fazer os jovens

Para aqueles que não se contentam com o simples prolongamento biofísico da vida, a qualquer custo, mas esquecem de aprender a viver com sabedoria a fugaz *luz da vida*, que a qualquer momento (de repente, não mais que de repente) pode

perseverarem e levantar dinheiro, e acima de tudo precisam estar contentes. Além disso, devemos ter boas relações com as autoridades civis e eclesiásticas; devemos ter o apreço ou pelo menos o respeito da ampla maioria de nossos paroquianos; devemos subir de posição conforme o planejado, e devemos ter férias e salários suficientes para levar uma vida confortável. Assim, somos atarefados, exatamente como outras pessoas, e recebemos as recompensas concedidas as pessoas atarefadas! (...) Mostra a necessidade de afirmação contínua e crescente. Quem sou eu? Sou aquele atarefado, elogiado, admirado, antipatizado ou desprezado. Quer eu seja pianista, negociante ou religioso, o que importa é como sou percebido em meu mundo. Se estar atarefado é coisa boa, então preciso estar atarefado. Se ter dinheiro é sinal de liberdade real, então preciso reivindicar meu dinheiro. Se conhecer muita gente prova a minha importância, tenho de fazer os contatos necessários. A compulsão se manifesta no medo oculto de fracassar ou no impulso inabalável de evitar isso juntando mais das mesmas coisas - mais trabalho, mais dinheiro, mais amigos. NOUWEN, H. **A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo**. O caminho do coração. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 19-20.

Ao aproximar-se do fim de um de seus textos de teologia pastoral/espiritual (no final do livro consta alguns de seus poemas), diz Eugene Peterson:

Não é significativo que todos os profetas e salmistas bíblicos tenham sido poetas? Os pastores e os poetas fazem muitas coisas em comum: usam palavras com reverência, se envolvem nos particulares de cada dia, espiam as glórias das banalidades, advertem sobre as ilusões, cuidam das ligações sutis, entre ritmo, significado e espírito. Penso que deveríamos buscar uns aos outros como amigos aliados. Os poetas são os zeladores da linguagem, os pastores das palavras, impedindo que estas sejam prejudicadas, exploradas, mal interpretadas. As palavras não só significam algo; elas são algo, cada uma com um som e um ritmo próprio. Os poetas não estão tentando principalmente dizer-nos, ou obrigar-nos a fazer algo. Ao cuidar das palavras com disciplina brincalhona (ou brincadeira disciplinada), eles nos levam a um respeito maior pelas palavras e pela realidade que nos apresentam. (...) Não é significativo que os profetas e salmistas bíblicos fossem todos poetas? É curioso que tantos pastores, cujo ofício inclui a área profética e sálmica (pregação e oração), sejam indiferentes aos poetas. Ao ler os poetas, descubro aliados congeniais no mundo das palavras. Ao escrevo poesias, descubro-me praticando minha arte pastoral de maneira bíblica. Os seguintes poemas são baseados no fator principal da encarnação, a doutrina mais próxima do ministério pastoral. *Caro salutis est cardo*, escreveu Tertuliano: "A carne é o ponto central da Salvação". PETERSON, E. **O pastor contemplativo**: voltando a arte do aconselhamento espiritual. Rio de Janeiro: Textos, 2002, p. 184.

Ou como diz H. Nouwen:

A solidão, o silêncio, e a oração incessante formam os conceitos fundamentais da espiritualidade do deserto. Considero-os de grande valor para nós que somos ministros nesse início do terceiro milênio do cristianismo. A solidão nos mostra o caminho para deixar que nosso comportamento seja moldado não pelas compulsões do mundo, mas por nossa nova mente, a mente de Cristo. O silêncio nos impede de ser sufocados por nosso mundo repleto de palavras e nos ensina a falar a Palavra de Deus. Por fim a oração incessante dá à solidão e ao silêncio seu sentido real. Na oração incessante, descemos com a mente ao coração. Assim, por intermédio dele, entramos no coração de Deus, que abraça toda a história com seu amor eternamente criador e recriador. Mas essa espiritualidade do deserto não fecha nossos olhos às realidades cruéis de nosso tempo? Não. Ao contrário, a solidão, o silêncio e a oração nos permitem salvar a nós e aos outros do naufrágio de nossa sociedade autodestrutiva. Id. **A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo**, pp. 84-86.

apagar-se... Resta a busca pela *sabedoria*⁶⁴². Uma experiência que todos(as) já fizemos no decorrer de nossas vidas, e nos deixa estupefatos (como a vida passa rápido!) - a fragilidade, fugacidade da vida⁶⁴³ - que nos choca em profundidade. Quando perdemos uma pessoa amada, querida, tão cara a nós, que um minuto atrás estava ao nosso lado e, de repente: "desaparece" instantaneamente. Por isso, precisamos aprender a tratar dessa carência: não só aprender a viver (como viver), mas, também, aprender a morrer.⁶⁴⁴

⁶⁴² Como diz o *Qöhelet*:

Quem é como o sábio?
 Quem sabe a interpretação das coisas?
 A Sabedoria do homem faz tua face brilhar
 E abrandar a dureza da tua face.
 Ec 8, 1.

⁶⁴³ Como diz o salmo 90 (89):

...como um suspiro consumimos nossos anos
 Setenta anos é o tempo da nossa vida
 Oitenta anos, se ela for vigorosa
 E a maior parte deles é fadiga e mesquinhez
Pois passam depressa e nós voamos...
 Sl 90 (89), 9b-10. Grifo nosso.

⁶⁴⁴ Tendo na morte uma amiga, como fez Francisco de Assis, chamando-a até de *irmã morte*. Mas até chegar nesse ponto de reconciliação com a morte, R. Alves diz que precisamos dar um primeiro passo. Fazer amizade com a morte, já que não tem jeito, e como diz a sabedoria popular, "o que não tem remédio, remediado está". Ora, se a mesma é nossa companheira desde que viemos a esse mundo, então, ainda se faz necessário dar mais um passo atrás (uma observação: é importante sempre sublinhar que falamos aqui da *morte* como um existencial "essencial" sem desconsiderar a questão afirmada, e reiterada, até aqui: da *morte prematura* fruto da opressão política e socioeconômica).

Pois bem, aprender a lidar com o nosso "morrer a conta gotas", nossa finitude-mortalidade radical anunciada, aqui e ali, pelo envelhecimento - não só pelas rugas que vemos nascerem em nosso semblante, e que dantes não estava ali, ou pela incapacidade de realizar alguma peripécia física, que quando mais jovens fazíamos com destreza -, mas desenvolvendo outro modo de lidar com as *doenças*. Pois, na verdade, todos nós somos doentes em algum grau, seja ele em que grau e de que ordem for. A saúde plena e perfeita, física, espiritual, psicológica é uma mentira (anunciada dia-a-dia pela "indústria da saúde total", que fatura bilhões de dólares por ano) e uma ilusão (das piores) que só nos "envenena" e nos torna "medíocres". Aí sim, ficamos muito doentes... Diz o mineiro de Boa Esperança:

A doença tem função iniciática: através dela se pode chegar a um maior conhecimento de nós mesmos. Doenças são sonhos sob a forma de sofrimento físico. Assim, se você ficar amigo da sua doença, ela lhe dará lições gratuitas sobre como viver de maneira mais sábia. Pode ser que você ainda não tenha se dado conta disso, mas o fato é que todas as coisas belas do mundo são filhas da doença. O homem cria a beleza como remédio para a sua doença, como bálsamo para o seu medo de morrer. Pessoas que gozam de saúde perfeita não criam nada. Se dependesse delas, o mundo seria uma mesmice chata. Por que haveriam de criar? A criação é fruto de sofrimento. (...) A doença é a possibilidade da perda, uma emissária da morte. Sob o seu toque, tudo fica fluido, evanescente, efêmero. As pessoas amadas, os filhos - todos ganham a beleza iridescente das bolhas de sabão. Os sentidos, atingidos pela possibilidade da perda, acordam da sua letargia. Os objetos banais, ignorados, ficam repentinamente luminosos.

Uma realidade está imbricada na outra, como nos aponta todos aqueles(as) pensadores(as) - filósofos, teólogos, e mesmo os "médicos da 'alma'" ao tratarem do luto, da dor, por vezes dilacerantes diante da perda de uma pessoa amada, do testemunho do sofrimento inocente, etc. -, escritores, poetas, artistas em geral, que ousaram lidar em profundidade com a questão de nossa radical transitoriedade, nossa mortalidade, nossa *finitude*. Escamotear nosso destino inevitável, a morte, pode nos impedir de desenvolver uma rica *sabedoria* para a vida (saber viver). Saber lidar com a morte, e mais: saber lidar com as doenças, com as dores (sejam elas físicas, psíquicas, ou de que ordem for) é uma questão de sabedoria.

Como lidar com tamanha fragilidade? Não nos faltam avisos... Apontamentos, aqui e ali. Como uma "amiga", a doença, a dor (sofrimentos físicos e psíquicos, existenciais), faz-nos atentar não só para o fato de nossa fragilidade, de nossa precariedade, e mortalidade, mas nos proporciona um parar para meditar na vida, no seu valor. Interpelando-nos para perceber o quanto damos importância (prioridade) àquilo que, na verdade, no fundo, tem muito pouco valor.⁶⁴⁵

Esta é uma tarefa e um dom (a sabedoria), presente na filosofia, e na teologia (no pensamento de cunho sapiencial, *lato sensu*) como *sabedoria da fé* no Deus da

E conclui:

Se soubéssemos que vamos ficar cegos, que cenários veríamos num simples grão de areia! Quem sente gozo na simples maravilha cotidiana que não é sentir dor? Dei-me conta disso quase num êxtase de gratidão mística, quando, depois de alguns séculos de dor insuportável de uma cólica renal (a dor sempre demora séculos), a mágica Dolantina devolveu-me a condição assombrosa de não sentir dor. A saúde emburrece os sentidos. A doença faz os sentidos ressuscitarem. Então, não brigue com a sua doença. Ela veio para ficar. Trate de aprender o que ela quer lhe ensinar. Ela quer que você fique sábio. Ela quer ressuscitar os seus sentidos adormecidos. Ela quer dar a você a sensibilidade dos artistas. Os artistas todos, sem exceção, são doentes... É preciso que você se transforme em artista. Você ficará mais bonito. Ficando mais bonito, será mais amado. E, sendo mais amado, ficará mais feliz. ALVES, R. **Sobre o tempo e a eternidade**. 16ª ed. Campinas: Papirus, 2011, pp. 82-83.

⁶⁴⁵ Ainda nesta mesma perspectiva, em consonância à sabedoria alvesiana, o texto *O Sofrimento como redenção de si*, trata de aproximar dois autores fundamentais em nossa tese: F. Nietzsche e B. Pascal, e como eles de modos diferentes, mas igualmente profundo, lidaram com suas vidas dolentes, doridas e, assim, como resposta, criaram verdadeiras obras de arte da literatura mundial. Gestaram em meio às agruras, aos sofrimentos (por vezes atroz), pensamentos que nos desafiam e alimentam até hoje (um do século XVII, e o outro do XIX), mas que enfrentaram uma vida na qual os sofrimentos físicos, psicológicos, e espirituais os levaram a *transcender* (de modos diversos) sua imediata condição, e criar enorme beleza. Cf. CALÇADO, T. **O Sofrimento como redenção de si**: doença e vida nas filosofias de Nietzsche e Pascal. São Paulo: Paulus, 2012. Voltaremos a este tema, bem como a este texto, no capítulo seguinte.

morte e da vida⁶⁴⁶. A teologia (igualmente) não pode se esquivar apressadamente (ou quiçá *cinicamente*) desta questão: o *sentido da vida*. Dizer que Deus é o sentido radical de nossas vidas (o que não deixa de ser verdadeiro), não basta. Precisamos passar por esta questão, isto é, encará-la desde dentro, sofrê-la, sem escamoteá-la.

As questões existenciais mais cruciais estão intimamente ligadas às questões de ordem epistemológica (e vive-versa). Pois o conhecimento do real - de Deus, sobretudo - implica uma relação umbilical, visceral para com a vida (a existência). Portanto, esta será sempre uma questão teológica.⁶⁴⁷ Apesar de tudo, a vida teima em persistir (em *pulsar*) como diz o poeta Arnaldo Antunes na letra de *O pulso*:

O pulso ainda pulsa
O pulso ainda pulsa...

Peste bubônica, câncer, pneumonia
Raiva, rubéola, tuberculose, e anemia
Rancor, cisticercose, caxumba, difteria
Encefalite, faringite, gripe e leucemia

E o pulso ainda pulsa
E o pulso ainda pulsa...

Hepatite, escarlatina, estupidez, paralisia
Toxoplasmose, sarampo, esquizofrenia
Úlcera, trombose, coqueluche, hipocondria
Sífilis, ciúme, asma, cleptomania

E o corpo ainda é pouco
E o corpo ainda é pouco...

Reumatismo, raquitismo, cistite, disritmia
Hérnia, pediculose, tétano, hipocrisia
Brucelose, febre tifóide, arteriosclerose, miopia
Catapora, culpa, cárie, cãibra, lepra, afasia...
E o pulso ainda pulsa
E o corpo ainda é pouco
Ainda pulsa
Ainda é pouco...

Pulso
Pulso
Pulso

⁶⁴⁶ Sobre o *Deus da vida*: Cf. GUTIÉRREZ, G. **O Deus da vida**. São Paulo. Loyola, 1992.

⁶⁴⁷ Como veremos no último tópico deste capítulo quando tratarmos da *razão sensível*.

Pulso

Assim...⁶⁴⁸

Ou seja, teologia precisa colocar-se frente às questões de vida e morte, de morte e vida (especialmente aquela ameaçada constantemente pelo *sofrimento de morte*⁶⁴⁹) e se posicionar diante dos que tem a vida interrompida (morte antecipada prematuramente) fruto da cruenta e cotidiana miséria...

Típica tragédia nordestina, onde mesmo em meio a tanto sofrimento, a alegria não é de todo extinta, e o humor (a arte) é um dos insignes instrumentos para lidar com a dura realidade árida, da vida desses nossos irmãos e irmãs. Marcados pela banalidade da violência, fruto do (des)mando, dos coronelismos (e mesmo dos Senhores das velhas sesmarias), e do caudilhismo, tragicamente ainda atual (presente em parte do norte nordeste, bem como na cultura brasileira e sua fácil aderência as diversas formas de personalismo)⁶⁵⁰.

⁶⁴⁸ ANTUNES, A; FROMER, M; BELLOTO, T. (TITÃS). **O pulso**. Faixa 9. In: **Õ Blésq Blom**. WEA, 1989. Para ouvir, acesse: Sobre a música, e seu vitalismo intrínseco, comenta o teólogo brasileiro Carlos Calvani que a:

O pulso ainda pulsa, canção que encara a linha tênue que separa vida e morte, insistindo em posicionar-se confiantemente e com coragem ao lado da primeira. (...) O único verbo da canção ("pulsar"), está diretamente associado aos sinais de vida identificados quando se "toma o pulso" de alguém, Durante toda a canção ouve-se ao fundo o som ininterrupto de um aparelho médico. Embora não haja nenhum tema diretamente religioso, encontramos o enfrentamento corajoso da morte que nos ronda diariamente a afirmação igualmente ousada da esperança de que as ameaças descritas não impeçam o pulso de continuar a pulsar. Essa canção se enquadraria na tipologia que Tillich denominou "estilo religioso e tema não religioso". CALVANI, C. **Momentos de beleza: Teologia e MPB a partir de Paul Tillich**. In: **Revista Eletrônica Correlatio**. Nº 8, 2005, p. 47.

⁶⁴⁹ Que vivem uma vida de muita privação, de muita miséria, e, no fim, se vêem desamparados, sozinhos, e terminam como Jesus no horto das Oliveiras:

E, levando consigo, Pedro, Tiago e João,
Começou a apavorar-se e a angustiar-se.
E disse-lhes: "*A minha alma está triste* até a morte.
Permaneça aqui e vigiai".
Mc 14, 33-34.

⁶⁵⁰ Cf. REGO, A. H. do. **Família e Coronelismo no Brasil: uma história do poder**. São Paulo: A Girafa Editora, 2008. Cf. também. VILAÇA, M. V. & ALBUQUERQUE, R. C. de. **Coronel, Coronéis: apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003; ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006; LEAL, V. N. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012. Identidade se que dá de modo complexo (em termos quantitativos e qualitativos). Vejamos o que diz o antropólogo Roberto DaMatta:

Na verdade, esta é uma ainda atual e atuante nos diversos rincões da Terra de Santa Cruz⁶⁵¹, reverberando nos nossos sertões brasileiros ("terras de ninguém"), gerando nossos muitos *Severinos*, vivendo como errantes, sem destino, à procura apenas de fugir da fome, da miséria indescritível (insuportável) e que morrem no mais absoluto anonimato (aos borbotões). Ou seja, nossos *Severinos* (retirantes), vivem vagando em sem rumo, ou imbuídos do sonho da cidade grande, onde acharão viver com uma dignidade que não conhecem, mas tanto anseiam.

Severinos que, todos os dias, deixam o norte, nordeste, fugindo, acima de tudo, desesperadamente: da miséria, da *morte* (pré)anunciada (vida encurtada) desde a mais tenra infância... São mães enterrando seus filhos por não terem como dar-lhes de comer – são estes os mínimos sobreviventes dos castigos do sol causticante e da secura da vida – cena tão presente e corriqueira em nossas terras tupiniquins. São as crianças (invisíveis ao sistema sem coração) do "brejo da cruz" do Chico Buarque, que "eram crianças e que comiam luz":

A novidade
Que tem no Brejo da Cruz
É a criançada
Se alimentar de luz
Alucinados
Meninos ficando azuis
E desencarnando
Lá no Brejo da Cruz

Eletrizados
Cruzam os céus do Brasil

A identidade se constrói duplamente. Por meio dos dados quantitativos, onde somos sempre uma coletividade que deixa a desejar; e por meio de dados sensíveis e qualitativos, onde nos podemos ver a nós mesmos como algo que vale a pena. (...) É uma descoberta importante, creio, dizer que nós temos dado muito mais atenção a um só desses eixos classificatórios, querendo discutir o Brasil apenas como uma questão de modernidade e de economia e política; ou, ao contrário, reduzindo sua realidade a um problema de família, de relações pessoais e de cordialidade. Para mim, não se trata nem de uma coisa nem de outra, mas das duas que são dadas de um modo simultâneo e complexo. DAMATTA, R. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986, p. 19.

⁶⁵¹ Onde miríades de "cruz" são erguidas (como em toda América Latina). Sobre o crucificados de nossa recente história. Permanece válido o que diz J. Sobrino em *Jesus, o libertador*:

...a cruz de Jesus remete às cruces existentes, mas que estas, por sua vez, remetem à de Jesus, e que são – historicamente – a grande hermenêutica para compreender por que matam Jesus, e teologicamente, expressam em si mesmas a pergunta que não pode ser calada sobre o mistério do por que Jesus morre. Os povos crucificados no Terceiro Mundo são hoje o grande lugar teológico para compreender a cruz de Jesus. SOBRINO, J. **Jesus, o libertador I: a História de Jesus de Nazaré**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996, p. 288.

Na rodoviária
Assumem formas mil

Uns vendem fumo
Tem uns que viram Jesus
Muito sanfoneiro
Cego tocando blues

Uns têm saudade
E dançam maracatus
Uns atiram pedra
Outros passeiam nus

Mas há milhões desses seres
Que se disfarçam tão bem
Que ninguém pergunta
De onde essa gente vem

São jardineiros
Guardas noturnos, casais
São passageiros
Bombeiros e babás

Já nem se lembram
Que existe um Brejo da Cruz
Que eram crianças
E que comiam luz

São faxineiros
Balançam nas construções
São bilheteiras
Baleiros e garçons

Já nem se lembram
Que existe um Brejo da Cruz
Que eram crianças
E que comiam luz!⁶⁵²

O medo permanece. Medo de viver no Brejo da Cruz à "comer luz"... Medo da fome... Medo da morte prematura que se anuncia... É o trágico da existência que Ariano Suassuna apresenta com maestria (por vezes de modo tragicômico)... Vendo o filme, ou lendo o livro, somos tomados pelos mais diversos sentimentos: nos faz *sorrir*, diante da dimensão satírica da vida, de situações cômicas da vida, mesmo em meio às maiores adversidades; nos faz chorar copiosamente diante do desvelar cruento (trágico) do sofrimento humano, especialmente aquele oriundo da fome, da miséria e da morte absurda (prematura). É como diz a *Compadecida*

⁶⁵² DE HOLANDA, C. B. **Brejo da cruz**. Faixa 2. In: **Chico Buarque (1984)**. Polygram, 1984.

no diálogo da cena final, na qual se decide o destino daqueles que estão sendo julgados:

A COMPADECIDA

...é preciso levar em conta a pobre e triste condição do homem.
A carne implica todas essas coisas turvas e mesquinhas.
Quase tudo o que eles faziam era por medo.
Eu conheço isso, porque convivi com os homens:
Começam com medo, coitados, e terminam por fazer o que não presta, quase sem querer. É medo.

ENCOURADO

Medo? Medo de quê?

BISPO

Ah, senhor, de muitas coisas. Medo da morte...

PADRE

Medo do sofrimento...

SACRISTÃO

Medo da fome...

PADEIRO

Medo da solidão.
Perdoei minha mulher na hora da morte...
Porque a amava e porque sempre tive um medo terrível da solidão...

MANUEL

E é a mim que vocês vêm dizer isso...
A mim que morri abandonado até por meu pai!

A COMPADECIDA

Era preciso e eu estava a seu lado.
Mas não se esqueça da noite no jardim...
Do medo por que você teve de passar,
Pobre homem, feito de carne e de sangue, como qualquer outro...
E, como qualquer outro também, abandonado diante da morte e do sofrimento...

JOÃO GRILO

Ouvi dizer que até suar sangue o senhor suou.

MANUEL

É verdade, João, mas você não sabe do que está falando.
Só eu sei o que passei naquela noite.

A COMPADECIDA

Seja então compassivo com quem é fraco...

A COMPADECIDA

(...) João foi um pobre como nós, meu filho.
Teve de suportar as maiores dificuldades, numa terra seca e pobre como a nossa.⁶⁵³

⁶⁵³ SUASSUNA, A. **Auto da compadecida**. Op. cit., pp. 156-157.

São estes os milhares de *Severinos*: pobres, anônimos (socialmente invisíveis), castigados pela fome e pelo trabalho árduo durante horas e horas à fio, feito sob o sol à pino (causticante) do sertão, e por debaixo dos pés o solo rachado "de tanta secura"⁶⁵⁴. Homens e mulheres que peregrinam em busca de uma vida minimamente digna de ser vivida: os retirantes... Como retratado no incomparável poema visceral de João Cabral de Melo Neto:

O meu nome é Severino...
 Não tenho outro de pia
 Como há muitos Severinos
 Que é santo de romaria
 Deram então de me chamar
 Severino de Maria
 Como há muitos Severinos
 Com mães chamadas Maria
 Fiquei sendo o da Maria
 Do finado Zacarias.

Mais isso ainda diz pouco:
 Há muitos na freguesia
 Por causa de um coronel
 Que se chamou Zacarias
 E que foi o mais antigo
 Senhor desta sesmaria
 Como então dizer quem falo
 Ora a Vossas Senhorias?
 Vejamos: é o Severino
 Da Maria do Zacarias
 Lá da serra da Costela
 Limites da Paraíba.

Mas isso ainda diz pouco:
 Se ao menos mais cinco havia
 Com nome de Severino
 Filhos de tantas Marias
 Mulheres de outros tantos
 Já finados, Zacarias
 Vivendo na mesma serra
 Magra e ossuda em que eu vivia...

⁶⁵⁴ Como retratado no Grande Sertão:

Dá o sol, de onda forte, dá que dá, a luz tanta machuca. Os cavalos suavam sal e espuma. Muita vez a gente cumpria por picadas no mato, caminho de anta – a ida da vinda... De noite, se é de ser, o céu embola um brilho. Cabeça da gente quase esbarra nelas. Bonito em muito comparecer, como o céu de estrelas, por meados de fevereiro! Mas, em deslua, no escuro feito, é um escurão, que peia e pega. É noite de muito volume. Treva toda do sertão, sempre me fez mal. Diadorim, não, ele não largava o fogo de gelo daquela ideia; e nunca se cismava. Mas eu queria que a madrugada viesse. Dia quente, noite fria. Arrancávamos canela-de-ema, para acender fogueira. Se a gente tinha o que comer e beber, eu dormia logo. ROSA, J. G. **Grande Sertão**: veredas. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 37.

Somos muitos Severinos...
 Iguais em tudo na vida:
 Na mesma cabeça grande
 Que a custo é que se equilibra
 No mesmo ventre crescido
 Sobre as mesmas pernas finas
 E iguais também porque o sangue
 Que usamos tem pouca tinta

E somos Severinos
 Iguais em tudo na vida:
 Morremos de morte igual
 Mesma morte severina
 Que é a morte de que se morre
 De velhice antes dos trinta
 De emboscada antes dos vinte
 De fome um pouco por dia...

Somos muitos Severinos
 Iguais em tudo e na sina...⁶⁵⁵

Estes homens e mulheres vivem a tão duras penas a vida que por vezes parece (nada) fazer lá muito sentido... A vida é experienciada em "carne viva"... E o que tem a ver a teologia com tudo isso? Ora, uma postura (teológica) que não encare estas questões vitais (e por que não dizer mortais), pode revestir-se em cinismo travestido de elegância teológica, de preciosismo erudito (típico de nossa herança *logocêntrico-eurocêntrica* ou, quiçá, *americanocêntrico-estadunidense*, e seu maior produto de exportação: o *american way of life*), que se encaixa como uma luva, tendo em vista nosso ancestral complexo de inferioridade (de nós, brasileiros).⁶⁵⁶

⁶⁵⁵ MELO NETO, J. C. **Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000, pp. 29-30.

⁶⁵⁶ Por isso, é preciso aprender a fazer teologia a partir de nossa *situação* concreto-existencial e social. Lição que aprendemos com nossa teologia latino-americana. Aprender a não ter vergonha de pensar por conta própria e dizer a própria palavra. Mas, para tanto, é preciso *aprender a aprender*. Só que para *aprender a aprender* é premente "esquecer", ou melhor, *desaprender* o que aprendemos, do *modo como aprendemos a pensar*: com a cabeça de europeu e/ou norte-americano. Cf. Conforme os passos de Paulo Freire: 1) aprender leva a vida toda; 2) aprender não é acumular conhecimento; 3) o importante é aprender a pensar (especialmente pensar a realidade na qual estamos situados); 4) é o sujeito que aprende através da sua experiência; 5) aprender o que é significativo para a vida; 6) é preciso tempo para aprender; Cf. FREIRE, P. **Pedagogia da autonomia**: saberes necessários à prática educativa. 25ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002. E o sétimo: 7) "quem ensina aprende ao ensinar e quem aprende ensina ao aprender". Ibid., p. 25. Cf. também. MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Op. cit.; Id. **A cabeça bem feita**: repensar a reforma, reformar o pensamento. 17ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

Ter como alvo privilegiado a *intelligentsia theologica* (patrocinada, ou mesmo cooptada pelas cúpulas de boa parte das Igrejas, com seu secular "projeto de poder"), é (de)cair numa teologia de (mau)caráter liberal-burguesa (e seu *ethos* individualista)... Na verdade, "eles sabem muito bem o que estão fazendo, mas mesmo assim o fazem"⁶⁵⁷.

Fazer vistas grossas para esta realidade é fazer-se cúmplice de tal postura e concorrer para a manutenção de seu cinismo mórbido, seu utilitarismo pragmático (anti-ético), seu ufanismo idólatra frente ao dinheiro, e sua radical *anti-patia* para com a miséria (pobreza radical, e mortal), para com o sofrimento alheio (por vezes lancinante). Daí a necessidade de uma teologia *sensível*, isto é, afetiva, patética, poética, com-passiva, libertadora, *encarnada*. Não uma teologia que fique *discursando para e nas nuvens*, suspensa no mundo da *abstração estéril* (como tantas vezes fez no decorrer de sua história).

Por isso, é saudável a insistência dos sofridos na "beleza" do folgado, do festejo (coisa que o brasileiro sabe fazer muito bem): as festas regionais ligadas ao folclore (o maracatu rural, o boi-bumbá, as festa juninas, julhinas... etc., etc., etc.) resistindo e insistindo (teimosos) em nos manter vivos, celebrando a vida; mantendo vivas nossas lendas populares (a Mula-Sem-Cabeça, o Caipora, o Curupira, o Saci-Pererê,⁶⁵⁸ etc.). E assim, quem sabe, esse nosso rico universo

⁶⁵⁷ ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem:** o sublime objeto da ideologia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990, p. 59.

⁶⁵⁸ Cf. LOBATO, M. **O Saci.** São Paulo: Brasiliense, 1994; Id. **O Saci-Pererê:** resultado de um inquérito. Edição fac-similar. Rio de Janeiro: JB, 1998. O riquíssimo universo criado por autores como Monteiro Lobato e seu Sítio do Pica-Pau encantaram (e encantam gerações e mais gerações de crianças e adultos por esse Brasil afora). Peço licença para uma pequena nota pessoal: o primeiro livro que me lembro de ter lido por inteiro (numa sentada só), foi quando por volta dos 7 anos de idade li *Reinações de Narizinho*, em seguida li *Caçadas de Pedrinho*, depois li *Os doze trabalhos de Hércules* (tudo fora da ordem), mas me apaixonei pela leitura e aí não parei mais: acabei lendo todos os 15 volumes (publicados pelo Círculo do Livro, do qual meu pai era sócio). Concomitante, lia sem parar os gibis da turma da Mônica. Minha memória afetiva foi marcada pelo universo de Lobato e do Maurício de Souza. Foi a partir daí que desenvolvi o gosto pela leitura e pelos livros que levam a "sério" nosso mundo simbólico interior (no qual mora um "eterna criança", mesmo que adormecida). Cf. LOBATO, M. **Reinações de Narizinho.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984; Id. **Caçadas de Pedrinho.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984; Id. **Os doze trabalhos de Hércules - I.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984. Id. **Os doze trabalhos de Hércules - II.** Histórias diversas. São Paulo: Círculo do Livro, 1984. Sobre as figuras lendárias, folclores, e mitos brasileiros ver o texto de Câmara Cascudo: Cf. CASCUDO, L. da C. **Contos tradicionais do Brasil.** São Paulo: Global, 2001; Id. **Dicionário do folclore brasileiro.** São Paulo: Global, 2001; Id. **Geografia dos mitos brasileiros.** São Paulo: Global, 2002; Id. **Lendas Brasileiras.** São Paulo: Global, 2001.

simbólico de disposição para a festa, nos salvamos das trevas: fazer "carnaval" não como sinônimo de alienação (não!).

O *carnaval* como dimensão festiva, celebrativa do "humano" em meio à *banalidade do sofrimento*: oriundo da fome, da violência desmedida (fome e violência, relacionadas que estão de modo umbilical), nos faz ver que a vida pode ser bonita, que vale a pena ser vivida: a *fome de pão e de beleza* deveria ser igualmente saciada.⁶⁵⁹ Ou como na "crítica" de um dos pais do Tropicalismo:

*...Enquanto os homens exercem seus podres poderes
Morrer e matar de fome, de raiva e de sede
São tantas vezes, gestos naturais...*

*Eu quero aproximar o meu cantar vagabundo
Daqueles que velam pela alegria do mundo
Indo mais fundo, tins e bens e tais
Indo mais fundo, tins e bens e tais.*⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Pois a celebração festiva, a alegria, "liberta"! Daí, carnavalizar a vida... Cf. CAVALCANTI, M. L. & GONÇALVES, R. (orgs.). **Carnaval em múltiplos planos**. Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2009; CUNHA, M. C. P. **Ecos da Folia**. Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. Companhia das Letras, 2001; DAMATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis**. Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997; FERREIRA, F. **O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro**. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. E o compromisso com uma teologia libertadora (conforme o Evangelho do Reino), sim, mas que saiba incluir *outras dimensões* igualmente irredutíveis e não-negociáveis da vida em busca de *plenitude*: homens e mulheres que se alegram, padecem, riem, choram, caem, se levantam, ajudam, são ajudados, se decepcionam consigo mesmos, se reconciliam, etc. Cf. BETO, F. **Fome de pão e de beleza**. São Paulo: Siciliano, 1991. Fazendo-nos encarar a necessária, mas difícil, articulação entre a situação de opressão e morte (prematura, injusta) e a alegria de viver (pois, inclusive, muita coisa tem sido feita sob inspiração do Espírito da vida, que realimenta a *esperança*, e reascende a frágil "chama da vida", *celebrada com alegria*). Saciando nossa fome de pão, de beleza, de alegria...

No entanto é importante fazer uma observação: a fome de pão é primária (sempre). Ou seja, dependendo do contexto, da situação, a fome de pão tem primazia, pois se alguém corre o risco de não acordar no dia seguinte por causa de uma fome sem medida, mortal, *esta fome terá precedência sobre as demais*. Ela deve ser saciada com urgência! Pois como saciar a fome de beleza, de alegria, de alguém que sequer consegue se colocar de pé de tão fraco (por causa de uma fome mortal). Neste sentido a frase de Betinho encontra eco e atualidade (sempre atual), e nos interpela: "*quem tem fome, tem pressa!*". Ao tratar das possibilidades da experiência de alegria e celebração frente a um contexto de opressão, diz G. Gutiérrez:

O desânimo diante de uma situação de miséria interminável, tensões provocadas pelas resistências a serem vencidas no compromisso libertador, tristeza proveniente da permanente atitude de suspeita diante de todo esforço de solidariedade efetiva com o povo explorado, as resistências vividas no próprio interior do povo de Deus não permitem otimismo levianos, que desdenham marginalizações, sofrimentos e morte. É necessário estar conscientes de que a situação mudou radicalmente porque tudo isso, apesar ou graças a um custo imenso, alimenta uma vida nova, assinala caminhos inéditos e *é motivo de profunda alegria*. (...) Solidariedade, oração e martírio constituem um tempo de salvação e juízo, de graça e exigência. E, antes de tudo, *de esperança*. GUTIÉRREZ, G. **Beber no próprio poço**. Op. cit., p. 38. Grifo nosso.

⁶⁶⁰ VELOSO, C. **Podres poderes**. Faixa 1. In: **Velô**. Polygram, 1984. Grifo nosso.

Ora, somente praticando uma teologia *encarnada*, identificada (e comprometida) com as dores do outro(a), feito, por meio da *caritas*, nosso irmão e irmã. Uma teologia sensível (solidária): a racionalidade da fé que nasce das *entranhas*. Este sim é um *páthos* teológico (cristão): um discurso *visceral*, que "fisgou" o *coração* (dimensão *mistagógica*); especialmente daqueles e daquelas que não se contentam mais com respostas rápidas, e com o velho recurso do argumento de autoridade (por vezes precipitado e vazio de sentido). E, quem sabe assim, os conduzam à *outra* dinâmica de vida, de fé, que, ao mesmo tempo, nasce, e inspira práticas libertadoras (circulo hermenêutico). Dando credibilidade ao discurso religioso e teológico.

É possível unir o compromisso com o Reino de Deus e sua justiça (e o que P. Tillich denominada "princípio protestante", como já vimos na introdução à tese), e nosso modo ser miscigenado, festivo, alegre... Incluindo sempre em nossa teologia, portanto, nosso modo ser brasileiro... Afinal, Deus é brasileiro!⁶⁶¹ Uma teologia que leve em consideração as diversas carências humanas (fome "de pão", "de beleza", "de amor"...). Uma teologia *alegre e amorosa*! Que vê (se identifica) e responde, profeticamente, à dimensão (exigência) da *práxis* da justiça (inerente à fé), no contexto de nossas (ainda), injustas sociedades latino-americanas. Pois, grosso modo, infelizmente, nosso atual estado de coisas (grave injustiça social) pouco mudou. Como diz Jon Sobrino:

Qual seja a prática da misericórdia cuja teoria é a teologia, depende do tipo de sofrimento existente. Sem negar outros sofrimentos, nossa teologia se confronta sobretudo sobre o cruel sofrimento das massas, antes descrito, como "o mais devastador e humilhante flagelo (Puebla 29), como "um escândalo e contradição com o ser cristão", como "contrário ao plano do Criador e à honra que lhe é devida" (Puebla 28). A misericórdia que se enfrenta com esse tipo de sofrimento deve converter-se em justiça e libertação, e por isso a teologia se torna *intellectus justiae* e *intellectus liberationis*.⁶⁶²

⁶⁶¹ Cf. PINHEIRO, J. **Deus é brasileiro!** As brasilidades e o Reino de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2008. É neste sentido que propomos uma relação (trinitário-pericorética) entre *mística*, *estética* e *ética* no último tópico do quinto e último capítulo.

⁶⁶² SOBRINO, J. **Como fazer teologia**. Op. cit., p. 293. Ou seja, a teologia precisa saber valorizar e celebra a vida, mas igualmente saber denunciar a morte prematura dos oprimidos, que tem suas vidas abreviadas por um sistema que alija e mata de fome nossos irmãos e irmãs. Uma teologia que quer (a carece) ser bem-aventurada, por ter fome e se de justiça conforme o Evangelho. Cf. Mt 5, 6. Mas, precisamos, igualmente (minimamente), de uma teologia que nos ajude a matar *outras fomes* e *sedes* (sem dualismos). Fome de sentido, de beleza, de Alegria. Articuladas não somente a partir de suas profundas raízes bíblico-cristãs, mas afirmando sua premente integração na epistemologia teológica hodierna. Ver ainda o último capítulo no qual tratamos do Amor e da

É o caminho em direção ao *Deus absconditus*: Aquele que se fez (e se faz, diuturnamente) um esmoler, que permanece "escondido"⁶⁶³ por detrás dos mais sofridos, dos oprimidos, dos pobres, dos que tem sede, fome, dos maltrapilhos, os carentes de toda ordem. Aqueles e aquelas que sequer têm o básico para sua subsistência (que tem sua vida roubada, tragada antes do tempo, por um sistema político-econômico perverso, "assassino" de nossos semelhantes...); os moribundos, os doentes crônicos, carentes de uma presença terna e reconfortante...⁶⁶⁴

Ou seja, esta *outra racionalidade* teológica (da *theologia amoris*) depende diretamente de *outro pathos* religioso no horizonte da cultura hodierna, o *pathos* da *razão sensível* (cordial) como emerge da reflexão pascaliana.⁶⁶⁵ Mas antes de nos debruçarmos sobre a teologia pascaliana, desejamos nos aproximar da proposta de uma *razão sensível* como uma concepção de racionalidade na "pós-modernidade".⁶⁶⁶

3.3 A *razão sensível*: apontamentos acerca de *outra* concepção de racionalidade no horizonte "pós-moderno"

Sou um guardador de rebanhos
E o rebanho é os meus pensamentos
E os meus pensamentos são todos sensações
Penso com os olhos e com os ouvidos
E com as mãos e os pés
E com o nariz e a boca

Pensar uma flor é vê-la e cheirá-la

sempre atual evangélica *opção preferencial pelos pobres* na perspectiva de uma *intercorporeidade trinitária* (amorosa).

⁶⁶³ Pois como faz questão de frisar P. Tillich "o que é essencialmente misterioso não pode perder seu caráter de mistério, mesmo quando é revelado". TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. Op. cit., p. 122.

⁶⁶⁴ Eis onde preferencialmente deve se colocar (encarnar) as Igrejas, se não quiserem ser infiéis para com o Mestre de Nazaré: o Cristo. Enfim, uma Comunidade *amorosa* (de discípulos e discípulas), posto que o único dogma insofismável da fé cristã é o Amor. Cf. o final do último tópico do quinto e último capítulo.

⁶⁶⁵ Sobre a questão do *pathos* religioso em B. Pascal (pautado no *coração*) como determinante para sua *gnosologia teológica*: ver o capítulo 4.

⁶⁶⁶ Como já vimos no início deste capítulo. Para confecção deste tópico nos deteremos (especialmente, mas não exclusivamente) na compreensão da racionalidade sensível presente em alguns textos maffesolianos, especialmente no *Elogio da razão sensível* (e no *O ritmo da vida*). Neste capítulo tomamos estes textos programáticos como centrais na confecção do tema da *razão sensível* no pensamento de M. Maffesoli (em especial o mais epistemológico deles: *Elogio da razão sensível*). Tendo em vista a questão epistemológica trabalhada pelo autor que diz respeito diretamente ao tema de nossa tese.

E comer um fruto é saber-lhe o sentido

Por isso quando num dia de calor
 Me sinto triste de gozá-lo tanto
 E me deito ao cumprido da erva
 E fecho os olhos quentes
 Sinto todo o meu corpo deitado na realidade
 Sei a verdade e sou feliz.⁶⁶⁷

Como temos frisado no decorrer de nossa reflexão: a razão opera sempre na radical precariedade, ambiguidade, e *instabilidade da ex-istência*⁶⁶⁸. Anda, por vezes, às apalpadelas... A contingência é o seu lar. A equivocidade categorial, sua maior "certeza". Portanto, "a lição sabemos de cor, só nos resta aprender"⁶⁶⁹. A sensibilidade é a capacidade de (re)ligar o que está reiteradamente sendo separado, des-ligado: a razão da vida (concreta). Aprofundemos mais esta questão...

A relação fecunda entre razão e vida, uma razão que opera *na e a partir da* vida concreta, da "vida vivida" (assim como ela se nos apresenta), é o que o filósofo espanhol J. Ortega y Gasset denominava formalmente (epistemologicamente) de *raciovitalismo*. Nem puro racionalismo, nem puro vitalismo, mas *raciovitalismo*. Esta seria uma concepção de racionalidade pertinente (e inerente) à cultura "pós-moderna", isto é, uma racionalidade sensível, agora recuperada e ampliada por pensadores como M. Maffesoli.

Ou seja, hoje é premente pensar *a partir do corpo, da vida* (imersos em suas nuances), sem abrir mão de todas as dimensões demasiado humanas, como o *afeto*, a capacidade de *enternecimento*, de criar laços afetivos, pessoais e comunitários (formando *outros* universos simbólicos). Retomar a *espiritualidade* como dimensão de *profundidade*, recuperar a *corporeidade*⁶⁷⁰ a partir da qual experienciamos o mundo. Sempre *diante do outro, com o outro, e a partir do outro*.

⁶⁶⁷ PESSOA, F. **O guardador de rebanhos**. Poema IX. In: **Poemas completos de Alberto Caeiro**, p. 38.

⁶⁶⁸ Cf. UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida**, pp. 83-124.

⁶⁶⁹ GUEDES, B & BASTOS, R. **Sol de primavera**. Faixa 1. In: **Sol de primavera**. EMI-Odeon, 1979.

⁶⁷⁰ Conferir este tópico, bem como o subtópico 5.1.3 do quinto e último capítulo.

O pensamento "pós-moderno" prima pelo tema da *relacionalidade*: por uma racionalidade intersubjetiva, sensível, cordial⁶⁷¹. Com o termo "pós-modernidade" queremos expressar *uma* (não a única) atual sensibilidade cultural presente no Ocidente, paralela à crise instaurada na modernidade (e sua conseqüente decadência), especialmente a partir da Segunda Grande Guerra ("origem" de ordem sócio-política). Como já apontamos no capítulo anterior.

Falamos de "pós-modernidade" e sua *racionalidade sensível*, mas sejamos honestos: o velho racionalismo (um "velho teimoso" e "esclerosado") continua a dar seus passos já um tanto vagarosos e claudicantes, diante da dinâmica cultural altamente complexa (de nosso atual horizonte de vida em sociedade). Outra dinâmica que, paulatinamente, e de modo cada vez mais acelerado, intensifica-se bem diante de nossos olhos.

Já sabemos *de cor* a lição: para nós, hoje, em pleno século XXI, o *racionalismo* não nos serve mais, pelo menos se levamos em consideração a vida concreta. O que não significa que este modo de pensar e conceber a vida não tenha seus lugares de segurança, resguardado "à ferro e fogo" nas instituições que dele se servem: a bem da verdade, somos nós que até bem pouco tempo aqui o temos servido. Resultado: uma razão separada da vida, sem vínculo com a concreção da ex-istência... Bom, já sabemos de tudo isso. A questão é: como reagimos e nos posicionamos teologicamente ante a esta dura realidade?

Carecemos de uma como faz questão de frisar o pensador de Sorbonne, de uma "razão interna", isto é, que siga as pegadas da vida, que acompanhe sua dinâmica atual. Que vá para além do questionamento, da denúncia pura e simples, indo até a raiz do problema (o que ainda permanece necessário), das certezas peremptórias da racionalidade logocêntrica e sua epistemologia míope. Toda forma de racionalismo (dogmatismo), traz a forte *sensação de segurança*. Mas, chega no momento certo, e assim cumpre a função da ponderação sapiencial (e esperançosa, como sempre), típico de lúcidos e corajosos pensadores como M. Maffesoli. Ele diz:

⁶⁷¹ É o que veremos neste último tópico e no decorrer do capítulo 4.

...o trabalho da razão é um perpétuo recomeço, que em nada se pode enclausurar a realidade, esta que está sempre em vantagem sobre o pensamento que dela se pode ter, e que uma obra científica, digna desse nome deve saber questionar sempre todas as suas certezas, até mesmo as mais estabelecidas e, sobretudo, as mais seguras de si. Ao tornar-se um sistema fechado, o *racionalismo* traiu a ambição, sempre renovada, da *racionalidade*. Ele se torna uma dogmática morta, seca, esclerosada, um corpo de doutrinas frígidas incapazes de perceber aquilo que faz a vida em seu desenvolvimento. (...) Ademais, a hegemonia da cultura ocidental moderna já teve, também ela, seu tempo. A época é de pluriculturalismo, e todas as filosofias, religiões, maneiras de ser e modos de pensamento que consideramos arcaicos, retrógrados, ou simplesmente anacrônicos, estão agora solidamente estabelecidos no próprio seio de nossas sociedades. Sendo assim, o momento não é mais de desprezo, ou de lamentação desolada, mas sim de abertura de espírito. É somente sob esta condição que, bem longe das frivolidades que nos são – com exagerada freqüência, habituais, saberemos responder aos desafios que nos lança a pós-modernidade. (...) É preciso saber desenvolver um pensamento audacioso que seja capaz de ultrapassar os limites do racionalismo moderno e, ao mesmo tempo, e compreender os processos de interação, de mestiçagem, de interdependência que estão em ação nas sociedades complexas.⁶⁷²

Mas, é preciso dizer, ainda resta uma forte "tropa *da elite*" (intelectual, da filosofia fundacionalista, e mesmo da teologia (quanto mais dos chamados cientistas profissionais etc.). Alguns se colocam na defensiva, outros estão prontos para disparar com virulência e fanatismo (armados "até os dentes", com seu velho aparato conceitual), sobre qualquer um que se atreva a pôr em questão a deusa Razão - fomentadores do racionalismo dualista, reducionista e reacionário. Diz M. Maffesoli:

...é preciso tomar a vida pelo que ela é. É preciso aceitar os mitos de que ela se orna. Não é coisa fácil. Com efeito, por mais curioso que isso seja, o que denominarei vitalismo, e o mito que é sua expressão são diretamente oriundos de uma visão empírica do mundo. Ora, sabe-se que a empiria é o que o racionalismo moderno empenhou-se, constantemente, em criticar em nome, justamente, do "dever-ser". 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". (...) É isso que pode nos fazer *superar aquela filosofia apriorista*, que, a partir de uma *distinção radical estabelecida entre as ideias e a vida*, vai considerar que esta última é naturalmente - conforme as tendências teóricas - seja alienada, seja banal, ou sem interesse. *Seus rituais encerram riquezas cuja importância ainda não foi toda explorada*. (...) Se a expressão ruptura epistemológica possui um sentido, é bem esse. Com efeito, *é preciso saber romper com uma postura intelectual, em última análise bem conformista, que busca sempre uma razão (uma Razão) impositiva para além daquilo que convida a ser visto e a ser vivido*.⁶⁷³

⁶⁷² MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**. Op. cit., pp. 36-37.

⁶⁷³ Ibid., p. 46. Grifo nosso.

Nesta viragem da modernidade para a "pós-modernidade" - não como outro *metarrelato* -, vivemos uma *Aurora*: de *outra* sensibilidade cultural, da pluralidade cultural e filosófica irreduzíveis, isto é, da absoluta complexidade da vida (inapreensível pelo Conceito, pois a vida é sempre mais do que dela podemos falar ou especular⁶⁷⁴). O fim das *metanarrativas* parece gerar mais insegurança (falsas seguranças?)... Com fim das grandes certezas normativas, a vertigem diante do abismo parece se apoderar de nós... Experimentamos uma mudança no modo de ver e viver...

Ou ainda, nosso atual horizonte de compreensão é fruto de um *outro* modo de experienciar a vida, o mundo (e de pensar, uma concepção de racionalidade), mais atenta ao *como* pensar. Que precisamos de uma racionalidade, isto é, que carecemos de pensar em profundidade, já sabemos. Por isso, frisamos anteriormente que a "pós-modernidade" é, antes de tudo, uma *sabedoria*, do que uma nova teoria filosófica e/ou sociológica a mais. Como assevera M. Maffesoli:

Mais do que uma *razão a priori*, convém por em ação uma compreensão *a posteriori*, que se apóie sobre uma descrição vigorosa feita de convivência e empatia (*Einfühlung*). Esta última, em particular, é de capital importância, nos entrar no próprio coração de nosso objeto de estudo, vibrar com as suas emoções, participar de seus afetos, compreender o complexo arabesco dos sentimentos e das interações de que ele está impregnado. Por isso mesmo, o observador social, não tem pretensões à objetivação absoluta, não tem uma posição impositiva, não é o simples adjuvante de um poder qualquer que seja; ele é, simplesmente, parte integrante do objeto estudado, desenvolver um saber puro, um conhecimento erótico. Coisas que induzem a uma sociologia acariciante.⁶⁷⁵

Se nos tronamos minimamente cientes da possibilidade do reducionismo racionalista... Fiquemos em permanente vigilância (como uma mãe que vela, com ternura, o sono do filho): no que diz respeito à imposição racionalista ("proteger" a vida do racionalismo e seus correlatos concretos, como vimos no capítulo anterior) é de suma importância: e assim, cuidar de não cometer "despudoradamente" uma violência conceitual para com a vida...

⁶⁷⁴ Podemos denominar a "pós-modernidade" como uma cultura de afirmação do pluralismo cultural e epistemológico (fenômeno sócio-cultural), em contrapartida ao "culturalismo monista" da modernidade, posto que reduz tudo àquilo que pode ser conhecido racionalmente: as artimanhas da Razão (simplificação radical).

⁶⁷⁵ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível.**, p. 47.

Por isso, a necessidade de dar mais atenção ao *como*, do que *tão somente* ao "por que" do pensar⁶⁷⁶ - já que a vida é o *dom* maior do Amor. Mas, para desenvolver uma racionalidade sensível, faz-se necessário "descomplicar" o que em si não é "complicado" (diferente de co-implicado, de complexidade). Para dar um ar de sofisticação ao pensamento - tentação presente naqueles e naqueles (em nós mesmos) - e assim receber a atenção devida: de afirmação ante determinados contextos nos quais a complicação racional é vista como um bem em si mesmo. Quanto mais "complicado" o pensamento mais profundo e respeitável ele se torna. Por vezes, *simplicidade* (diferente de simplismo) e profundidade caminham de mãos dadas: vide Jesus e suas parábolas⁶⁷⁷. Mas, como adverte M. Maffesoli:

É necessário continuar desafiando essas coisas simples que são o fundamento da vida. Demasiadamente simples, talvez. Demasiadamente evidentes para as nossas mentes desconfiadas, sempre preocupadas com múltiplos "transmundos" que tem marcado a tradição ocidental. E, no entanto, a vida está aí. É vivida. Falta, pois, saber expressá-la. (...) 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".⁶⁷⁸

Àquele modo de pensar (moderno), de um pensamento potente (fundacionalista), de cunho analítico-funcional (e sua virulência instrumentalizadora), para um *pensamento sensível*, "fraco" (como diz G. Vattimo), *complexo* (como reitera com regularidade em seus textos e palestras E. Morin). Um pensamento impregnado de vida (*kenotizado*), levando em conta as mais diferentes nuances do real, não redutíveis a uma racionalização simplificadora.⁶⁷⁹ Ou seja, experienciamos o

⁶⁷⁶ Ibid., p. 77.

⁶⁷⁷ Acerca das parábolas de Jesus, sua riqueza (impregnada de simplicidade e sabedoria), e profundidade; nas parábolas Jesus lança mão de *imagens* tiradas do cotidiano do povo, criando *metáforas* diversificadas: capaz de penetrar o *coração* de seus ouvintes: Cf. JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2004. Como a simplicidade da sabedoria popular, do chamado conhecimento comum, uma sabedoria não restrita à uma elite intelectual. Questão que M. Maffesoli insiste em frisar nos seus textos.

⁶⁷⁸ MAFFESOLI, M. **O instante eterno**. Op. cit., p. 135.

⁶⁷⁹ Reiteramos que não se trata de rejeitar a modernidade *in totum*, mas seu racionalismo intrínseco – como um reducionismo antropológico e epistemológico, com suas aporias. A dimensão analítica da racionalidade é exatamente isso: *uma dimensão* a mais da racionalidade "humana". Tanto quanto a masculinidade é uma dimensão "humana" ao lado de *outra*, a feminilidade, ambas presentes no homem e na mulher (concretos). Portanto, a proposta "pós-moderna" (para a qual aqui acenamos) de racionalidade, quer integrar (sem dualismos ou monismos, ambos redutores) todas as dimensões (*racionalidades*) do "ser humano".

Mas, tendo em vista a complexidade irredutível do real (e seu mistério), a racionalidade infelizmente (ou "felizmente" como aprendizado) percorreu um caminho perigoso na direção da *razão instrumental* (tentação permanente). Interessante o que diz C. G. Jung:

nascimento de um pensamento enriquecido pelo *coração* (cordial), tecido a partir deste, apegado à vida, isto é, um *raciovitalismo*⁶⁸⁰. Um pensamento em-*pático* e

O homem tem o direito de achar sua razão bela e perfeita, mas nunca, em hipótese alguma, ela deixará de ser apenas uma das funções espirituais possíveis, e só cobrirá o lado dos fenômenos do mundo que lhe diz respeito. A razão, porém, é rodeada de todos os lados pelo irracional, por aquilo que não concorda com ela. Essa irracionalidade também é uma função psíquica, o inconsciente coletivo, enquanto a razão é essencialmente ligada ao consciente. A consciência precisa da razão para descobrir uma ordem no caos do universo dos casos individuais para depois também criá-la, pelo menos na circunscrição humana. Fazemos o esforço louvável e útil de extirpar na medida do possível o caos da irracionalidade dentro e fora de nós. JUNG, C. G. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1980, p. 64.

Pouco mais à frente ele sabiamente adverte:

A cultura racional dirige-se necessariamente para o seu contrário, ou seja, para o aniquilamento irracional da cultura. Não devemos nos identificar com a própria razão, pois o homem não é apenas racional, não pode e nunca vai sê-lo. Todos os mestres da cultura deveriam ficar cientes disso. O irracional não deve e não pode ser extirpado. Os deuses não podem e não devem morrer. Há pouco, dizia que sempre parece haver algo como um poder superior na alma humana. Se não é a ideia de Deus, é o estômago, para empregar a expressão de Paulo. Com isso pretendo deixar expresso o fato de sempre haver um impulso ou um complexo qualquer que concentra em si a maior parcela da energia psíquica, obrigando o eu a colocar-se a seu serviço. Habitualmente, é tão intensa a força de atração exercida por esse foco de energia sobre o eu que este se identifica com ele, passando a acreditar que fora e além dele não existe outro desejo ou necessidade. É assim que se forma uma mania, monomania, possessão ou uma tremenda unilateralidade que compromete gravemente o equilíbrio psíquico. O poder de concentrar toda a capacidade num ponto só é sem dúvida alguma o segredo de certos êxitos, razão por que a civilização se esforça ao máximo em cultivar especializações. *Ibid.*, p. 66.

Portanto, uma reflexão (na verdade, mais uma *inflexão*) de cunho sapiencial se fez necessária desde então (especialmente a partir da psicologia do profundo) na busca de conferir (recuperar) à racionalidade sua dimensão simbólica, ou melhor, a dimensão simbólica do "humano" (e da racionalidade). Este é o ponto de partida da reflexão proposta por lúcidos pensadores nomeados aqui de "pós-modernos", mesmo que alguns destes jamais tenham se "classificado" (ou sido classificados) como "pós-modernos" - como pensadores da estirpe de um M. Heidegger, um José Ortega y Gasset, um Maurice Merleau-Ponty, ou ainda um pensador mais próximo de nós como Paul Ricoeur (recém falecido). Com relação ao tema da dimensão masculino/feminina (*animus/anima*) no "fenômeno humano", conferir tanto o texto supracitado, no qual o "pai" da psicologia analítica trata desta temática, tanto quanto em outros textos seus e de outros autores influenciados pela psicologia junguiana: Cf. especialmente. JUNG, C. G. **O Eu e o inconsciente**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008, pp. 64-87. Cf. ainda. JUNG, C. G. (org.). **O homem e seus símbolos**. Op. cit.

A obra de C. G. Jung é vastíssima: influenciando teólogos (dado a importância do tema da religião em *sentido positivo* no pensamento junguiano). Numa perspectiva interdisciplinar Leonardo Boff escreveu em parceria com a socióloga Lúcia Ribeiro, *Masculino e Feminino*: Cf. BOFF, L & RIBEIRO, L. **Masculino e feminino**: experiências vividas. Rio de Janeiro: Record, 2007. Este tema é amplamente trabalhado por L. Boff em seus textos, especialmente ao tratar do *paradigma do cuidado* em perspectiva "holística", ecológica. Cf. especialmente. BOFF, L. **Saber cuidar**. Op. cit., pp. 45-58.

⁶⁸⁰ Termo-conceito cunhado pelo filósofo espanhol José Ortega y Gasset e retomado por M. Maffesoli. Aqui fazemos o uso de *razão sensível* (tomando a *razão sensível* como uma forma de *raciovitalismo*), título de um dos livros de M. Maffesoli – texto especificamente voltado para a epistemologia. Tanto para J. Ortega y Gasset como para M. Maffesoli a razão é parte integrante da vida e a ela está "submetida" como uma forma de nos orientarmos no interior da mesma, na qual nos encontramos primeiro antes mesmo de podermos pensá-la. Ou seja, nos arranjamos na vida de algum modo e nessa dinâmica está incluída a razão.

sim-pático, portanto. Mais *afetivo* que "efetivo" (um tanto "despreocupado" do papel da eficácia, da eficiência, legitimado pelo *desempenho*⁶⁸¹); dialógico (não monológico); sim-bólico (que interage), portanto aberto à alteridade, à complexidade do real, ou seja, uma *razão sensível*. Pois não se pensa somente com a cabeça (pensamento cerebral), mas inteiramente (de modo *performativo*), com todo o *corpo*⁶⁸².

O fundacionalismo epistemológico perde fôlego, padece de irrelevância e é por fim rejeitado diante da realidade histórico-cultural na qual estamos imersos. Outras dimensões humanas foram marginalizadas em detrimento da Razão. E mais. A Razão "esgarçada" até o seu máximo paroxismo, como um dos seus sintomas, não somente gestou um conceito de racionalidade estreito, fragmentador e reducionista, mas promoveu uma política excludente, castradora, *desumanizante*.

A razão é um modo de nos "arranjarmos" existencialmente, nos posicionarmos frente às agruras ("trauma") e "espantos" (*thauma*) inerentes à vida. Daí que ela, a razão pode tanto colocar-se contemplativa, quanto operativamente frente ao real, mas jamais pode perder a capacidade de se enternecer, com-padecer, sensibilizar, afetar. Precisa antes de tudo haver *pathos*. Na luta por dar sentido à vida é que a razão "nasce". A razão diz respeito à nossa historicidade (faz parte de nosso historicizar-se, de nossa existencialidade). Uma forma de responder aos dramas e interpelações do real, isto é, um modo de lidar com a vida. Como diz G. M. Kujawski sobre o raciovitalismo orteguiano:

Para Ortega, viver é já entender. Viver é constantemente ver-se vivendo. A vida humana ganha transparência consigo mesma nesse ver-se vivendo, de modo a dar conta da sucessão de seus passos e da direção que assumem. A transparência da vida consigo mesma ilumina por dentro, e isso é entender. Entender uma coisa na acepção mais primária e radical, significa ver como ela funciona dentro da minha vida em movimento. *A razão vital é a vida mesmo funcionando como razão*. KUJAWSKI, G. M. **Ortega y Gasset: a aventura da razão**. São Paulo: Moderna, 1994, p. 2. Grifo nosso.

Sobre a *razão vital* (raciovitalismo orteguiano): Cf. também. CARVALHO, J. M. de. **Introdução à filosofia da razão vital**. Londrina: CEFIL, 2002; MARÍAS, J. **Acerca de Ortega**. Madri: Espasa-Calbe, 1991. Da pena do filósofo espanhol: Cf. ORTEGA Y GASSET, J. **El tema de nuestro tiempo**. In: **Obras Completas**. Vol. 3. Madrid: Alianza, 1994; ORTEGA Y GASSET, J. **Ni vitalismo, ni racionalismo**. In: **Obras Completas**. Vol. 3. Madrid: Alianza, 1994. Ainda sobre o modo como *raciovitalismo* encara o lugar da racionalidade, diz A. Rocha:

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. ROCHA, A. **Do racionalismo ao raciovitalismo**. Op. cit., p. 14.

⁶⁸¹ Cf. LYOTARD, J-F. **O pós-moderno**. Op.cit., pp. 77-98.

⁶⁸² Conferir o subtópico 5.1.3 do quinto e último capítulo.

Os totalitarismos engendrados em pleno século XX, pelo fórceps da Razão, não nos deixa mentir.⁶⁸³ Que infelizmente se fez ouvir e estratificar na teologia recente (racionalista). É o caminho do pensamento, e mesmo da teologia *cerebral*. Vale para o teólogo(a) o poema da Adélia Prado (o que ela chama de poeta *cerebral*):

O poeta cerebral tomou café sem açúcar
E foi pro gabinete concentrar-se
Seu lápis é um bisturi
Que ele afia na pedra

Na pedra calcinada das palavras
Imagem que elegeu porque ama a dificuldade
O efeito respeitoso que produz
Seu trato com o dicionário.⁶⁸⁴

Mas, como vimos ao tratar da "pós-modernidade" no pensamento de M. Maffesoli, o que aparentemente havia sido plenamente superado (como as dimensões que tratamos até aqui), (re)emerge, volta à tona com força total. Ora, se o tempo retorna sempre, como podemos aprender a lidar com ele sem cair num fatalismo paralizante? Como se dá esse "retorno"? E o que retorna, afinal? Aqui, novamente, F. Nietzsche reaparece, agora com o tema do "eterno retorno" (que aqui interpretamos com M. Heidegger e, especialmente com G. Vattimo e R. Alves em chave *ético-existencial*, não em perspectiva cosmológica⁶⁸⁵). Como interpreta G. Vattimo:

⁶⁸³ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., p. 39.

⁶⁸⁴ PRADO, A. **Poesia reunida**. Op. cit., p. 380.

⁶⁸⁵ Nas pesquisas sobre o tema do "eterno retorno" no pensamento nietzschiano, duas interpretações se impõem: 1) uma que vê o tema em perspectiva predominantemente cosmológica; 2) uma que vê o tema numa perspectiva ético-existencial, e, portanto, como consumação do niilismo (ativo). E, na verdade, parece haver na obra do filósofo de Röcken passagens que dão margem às duas interpretações. Optamos pela segunda leitura. Mas é necessário afirmar que essa perspectiva não é a única possível, muito menos deveria ser vista como redundando numa postura ética normativa de caráter *deontológico*. Mas que se aproxima do *amor fati*, do dionisíaco sim à vida, e pode nos encaminhar para uma forma de *cuidado de si* - retomado sob novas perspectivas por M. Foucault recentemente (nos últimos anos de sua produção) -, como parece apontar um texto crucial de *A gaia ciência*. Nele F. Nietzsche diz:

A saúde da alma. – A apreciada fórmula de medicina moral (cujo autor é Ariston de Quios), "A virtude é a saúde da alma" – deveria ser modificada, para se tornar utilizável, ao menos assim: "Sua virtude é a saúde de sua alma". Pois não existe uma saúde em si, e todas as tentativas de definir tal coisa fracassaram miseravelmente. Depende do seu objetivo, do seu horizonte, de suas forças, de seus impulsos, seus erros e, sobretudo, dos ideais e fantasias de sua alma, determinar o que deve significar saúde também para seu corpo. Assim, há inúmeras saúdes do corpo; e quanto mais deixarmos que o indivíduo particular e incomparável erga a sua cabeça, quanto mais esquecermos o dogma da "igualdade entre os homens", tanto mais nossos médicos terão de abandonar o conceito de uma saúde normal, juntamente com dieta normal e curso normal da doença. E apenas então chegaria o tempo

Como hipótese ética, a ideia significa apenas que, se se pensasse na possibilidade de cada momento da nossa vida se tornar eterno e se repetir ao infinito, teríamos um exigentíssimo critério de avaliação: só um ser perfeitamente feliz poderia querer uma tal repetição eterna. Por outro lado, porém – e é este o sentido mais completo que a ideia assume em Nietzsche, ligando-se à noção de niilismo –, apenas num mundo que deixasse de ser pensado no quadro de uma temporalidade linear seria possível uma tal felicidade plena.⁶⁸⁶

Portanto, parece-nos que a "saída", ou melhor, uma maneira de (re)ler a perspectiva nietzschiana seria retomar o "eterno retorno" como resultante da *desfundamentalização do real* (fim da metafísica), como caminho possível para "escapar" da obsessão moderna pelo *progresso agressivo*, bem como da ilusão do saudosismo *regressivo*. O caminho, portanto, seria *ingressar* - como já apontamos anteriormente - no fundo mais profundo da vida, em direção à "nervura do real"⁶⁸⁷ (com sua rica complexidade), que significa uma dinâmica de mergulho no cotidiano⁶⁸⁸, no comezinho, e mesmo no prosaico⁶⁸⁹, como categórica afirmação da vida.⁶⁹⁰

de refletir sobre saúde e doença da alma, e de situar a característica virtude de cada um na saúde desta: que numa só pessoa, é verdade, poderia parecer o contrário da saúde de uma outra. Enfim, permaneceria aberta a grande questão de saber se podemos prescindir da doença, até para o desenvolvimento de nossa virtude, e se a nossa avidez de conhecimento e autoconhecimento não necessitaria tanto da alma doente quanto da sadia; em suma, se a exclusiva vontade de saúde não seria um preconceito, uma covardia e talvez um quê de refinado barbarismo e retrocesso. NIETZSCHE, F. **A gaia ciência**. Op. cit., pp. 144-145.

⁶⁸⁶ VATTIMO, G. **Introdução à Nietzsche**. Lisboa: Editorial Presença, 1990, p. 70.

⁶⁸⁷ Ver o texto de Marilena Chauí: CHAUI, M. **A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

⁶⁸⁸ Um cotidiano feito de celebração de "ritos e rotinas do dia a dia, concretizados e vividos em formas que se repetem (como nos ensaios para o teatro), compõem a teatralidade cotidiana e tornam a vida possível". BIÃO, A. **Etnocologia e a cena baiana: textos reunidos**. (Prefácio: Michel Maffesoli). Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009, p. 127.

⁶⁸⁹ Cf. o excelente texto do filósofo brasileiro Luiz Alberto Hebeche, professor de filosofia da UFSC: HEBECHE, L. A. **Passagem para o prosaico: da ontologia existencial à gramática da faticidade**. Florianópolis, s/e, 2008 (texto não publicado). Cf. <http://www.geocities.com/nythamar/hebeche-prosaico.doc>

⁶⁹⁰ É a *tragicidade* da existência. Cf. MAFFESOLI, M. **O instante eterno**. Op. cit., pp. Comentando a retomada do "eterno retorno" e do trágico em M. Maffesoli, diz Sonia Marrass:

Atualmente, em que pese o enorme progresso tecnológico, a crença no progresso da humanidade não passa de mera ideologia, de mito, de máscara que encobre o medo de enxergar o que está acontecendo sob os nossos olhos: não há razões superiores à vida nem verdades universais, nem grandes causas. Já não há mais o drama moderno, em que o homem lutava para controlar a desordem e buscar solução num futuro melhor. Mas sim tragédia pós-moderna "intensificação da vida dos nervos", forte presença da morte na vida, precariedade da existência, fragilidade humana, impotência do homem diante da imposição dos fatos históricos de força, violência e impiedade. MARRACH, S. **O instante eterno**. In: **Educação em Revista**. Vol. 6, nº 1/2, 2006, pp. 133-134.

Neste caso, o que importa para a "pós-modernidade" é a passagem de um tempo linear-determinista, seguro, de projeto de futuro (próprio do *historicismo*), para um tempo difuso e policromático, essencialmente trágico e "presenteísta", que escapa, portanto, ao utilitarismo burguês e ao ascetismo triste, carrancudo, sorumbático (de origem religiosa, ou mesmo filosófica).⁶⁹¹

É a forte consciência do *tempus fugit*⁶⁹², para difundir "a medida da vida sem medidas", a consumação perceptível, a vida vivida com avidez (a afirmação da vida). O homem adulto ("maduro") - senhor de si e da natureza, da modernidade - foi substituído pela *criança eterna* e "brincalhona" - sem com isso fazer alguma apologia da irresponsabilidade ética, etc. O sentido da vida se dá nessa dinâmica fundamentalmente *relacional, existencial*...⁶⁹³

Na *ars vivendi* "pós-moderna" esta postura (de *ingresso radical* no mundo) implica *outro* modo de experienciar (e interpretar) o real (e o tempo) daquele moderno cartesiano (da *res extensa*).⁶⁹⁴ Tempo visto não como Unidade, como

⁶⁹¹ Sobre a concepção de história e como abordá-la, conforme adotamos nesta tese: Cf. a introdução ao quarto capítulo.

⁶⁹² Diz o mineiro de Boa Esperança:

Passagem de ano é o velho relógio que toca o seu carrilhão. O sol e as estrelas entoam a melodia eterna: "Tempus Fugit". E porque temos medo da verdade que só aparece no silêncio solitário da noite, reunimo-nos para espantar o terror, e abafamos o ruído tranquilo do pêndulo com enormes gritarias. Contra a música suave da nossa verdade, o barulho dos rojões... Pela manhã, seremos, de novo, o tolo Coelho da Alice: "Estou atrasado, estou atrasado..." Mas o relógio não desiste. Continuará a nos chamar à sabedoria: Quem sabe que o tempo está fugindo descobre, subitamente, a beleza única do momento que nunca mais será... ALVES, R. **Tempus Fugit**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2008, p. 11.

⁶⁹³ MARRACH, S. **O instante eterno**. Op. cit., p. 134. O pensamento "pós-moderno", portanto, pensa a relação com o real mais a partir da categoria de "espaço", ou melhor, de *lugar* (local) que do tempo (no sentido clássico). A partir de uma transversalidade, uma *outra* relação entre tempo/espaço. Uma relação, portanto, sensível (estética), afetiva. Cf. MAFFESOLI, M. **Notas sobre a pós-modernidade**. Op. cit. Cf. especialmente. BACHELARD, G. **A intuição do instante**. 2ª ed. Campinas: Verus, 2010.

⁶⁹⁴ Sobre a "mundanidade do mundo" (e sua dimensão de pré-compreensão hermenêutica) em Heidegger e sua crítica radical à percepção de "mundo" do cartesianismo: Cf. HEDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 127-163. Destacamos deste texto uma frase que consideramos importante para a compreensão da "mundanidade do mundo" em M. Heidegger:

A perspectiva dentro da qual se deixa e se faz o encontro prévio dos entes constitui o contexto em que a pre-sença se compreende previamente segundo o modo de referencia. O fenômeno do mundo é o contexto em que (Worin) da compreensão referencial, enquanto perspectiva de um deixar e fazer encontrar um ente no modo de ser da conjuntura. A estrutura da perspectiva em que a pre-sença se refere constitui a mundanidade do mundo. Ibid., p. 131. Grifo do autor.

caminho linear ascendente da "História" em direção ao Espírito Absoluto, como cronologia, como tempo cosmológico: passado, presente e futuro (como grandezas) -, que daria sentido à História e a vida "humana" pensando o Ser como fundamento (*Gründ*). É a vitória de *Cronos*. Pois como diz G. Vattimo:

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 historicidade.⁶⁹⁵

Mas, antes, o Ser desvela-se como acontecimento, evento, ao qual o "ser-aí" (*Dasein*) está "aberto"⁶⁹⁶(como um vir-a-ser). Destino de quem "já está" (encontra-se), na historicidade-transitoriedade, na contingência, na finitude, na faticidade⁶⁹⁷. Nesta condição pode-se experienciar o *outro* da vida "de novo"⁶⁹⁸ - seus instantes eternos - com novo frescor, qualificando o tempo presente, existencialmente, como *instante de eternidade*:

Assim, o *eterno retorno* não é nem uma volta *do* mesmo, nem uma volta *ao* mesmo. Ao contrário, é uma aceitação da "crueldade" do tempo, da duração, dessa "dura" realidade. Assim, da hostilidade contra o tempo, passa-se a *enaltecer o viver cada instante como se fosse a eternidade*, pois o que retorna é o próprio retorno, isto é, *a transitoriedade*.⁶⁹⁹

Ou como coloca em tom poético R. Alves:

Vivemos no tempo, é bem verdade. Mas é a eternidade que dá sentido à vida. Eternidade não é o tempo sem fim. Tempo sem fim é insuportável. (...) Eternidade é o tempo completo, esse tempo do qual a gente diz: "Valeu a pena." Não é preciso evolução, não é preciso transformação; *o tempo é completo e a felicidade é total*. É claro que isso, como diz Guimarães Rosa, só acontece em raros momentos de distração. Não importa. Se aconteceu *fica eterno*. Por oposição ao "nunca mais", do tempo cronológico, esse momento está destinado ao "para todo sempre". Compreendi, então, que *a vida não é uma sonata que, para realizar a sua beleza, tem de ser tocada até o fim*. Dei-me conta, ao contrário, de que *a vida é um álbum de minissونات. Cada momento de beleza vivido e amado, por efêmero que seja, é*

⁶⁹⁵ VATTIMO, G. **A sociedade transparente**. Op. cit., p. 14

⁶⁹⁶ Cf. VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., pp. 14. Cf. ainda. VATTIMO, G. **Introdução à Heidegger**. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

⁶⁹⁷ Cf. HEIDEGGER, M. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Op. cit., pp. 28-41.

⁶⁹⁸ Daí a importância de darmos mais atenção ao *kairós*, que o *chronos*. Cf. o primeiro tópico do capítulo seguinte.

⁶⁹⁹ LOFFREDO, A. M. **Freud e Nietzsche: tragicidade e poesia**. Op. cit., p. 58.

*uma experiência completa que está destinada à eternidade. Um único momento de beleza e amor justifica uma vida inteira.*⁷⁰⁰

Essa experiência de inteireza, de sentido, marcada pela mínima consciência da efemeridade da vida, nos interpela, desperta nossa atenção, nossos sentidos, nos faz "acordar" e repensar o lugar da razão. Se há um limite para a Razão, este limite é a vida – uma razão limitada, circunscrita à vida e suas demandas concretas⁷⁰¹. Talvez, somente uma *razão sensível* seja capaz de acompanhar tais experiências *vitais*. Pois:

O que nos interessa é a vida, com suas múltiplas sensibilidades e formas de expressão. A cotidiana, com todo o saber nela encerrado e que a movimentamos por entre as belezas e percalços do dia. A sensibilidade que funda nossa vida consiste num complexo tecido de percepções e jamais deve ser desprezada em nome de um suposto conhecimento "verdadeiro".⁷⁰²

Como aparece na epígrafe deste capítulo, a razão formal, lógica, analítica (*esprit de géométrie*), é letárgica e estreita por demais, sem a cadência necessária, incapaz de acompanhar a dinâmica *pulsional*, o frêmito da vida. Fazendo do sofrimento, inclusive das doenças físicas, psíquicas, e da morte companheiras (como já vimos no antepenúltimo subtópico deste capítulo). O compositor carioca Nelson Cavaquinho já dizia:

Quem vem ao mundo é para sofrer
 Uns fogem da vida mais eu quero viver
 Quem não sabe sofrer não tem amor a Deus
 Carrego a minha cruz
 Deus me ensinou a suportar os sofrimentos meus
 Assim, irei até o fim
 Feliz neste mundo de quem pensa assim
 Sou pobre, mas sou rico de bondade que Deus me deu
 Deus não me esqueceu

Quem vem ao mundo é para sofrer
 Uns fogem da vida mais eu quero viver

⁷⁰⁰ ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Op. cit., pp. 138-139. Grifo nosso. Mas esta não pode ser uma experiência que se reduza, exclusivamente, ao indivíduo, mas uma experiência que nos leve à nos abrir ao *outro* (próprio da pessoa, conforme a perspectiva cristã fundamental).

⁷⁰¹ *Concreto* que vem do latim *cum-crescere*, isto é, "o concreto nunca poderá ser fixo, parado, firme, seguro. Disso já nos adverte a própria palavra. Con-creto vem de *cum-crescere* > *con-crescere*. Con-crescere quer dizer: crescer junto, crescer com. Con-creto é, assim, o nome próprio da realidade. Evoca-lhe a realização contínua, diz que a realidade é sempre verbo." LEÃO, E. C. **Heidegger e a modernidade: a correlação de sujeito e objeto**. In: **Aprendendo a pensar II**. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 173.

⁷⁰² DUARTE JR, J. F. **O sentido dos sentidos: a educação (do) sensível**. Curitiba: Criar Edições, 2001, p. 22.

Quem não sabe sofrer não tem amor a Deus
 Carrego a minha cruz
 Deus me ensinou a suportar os sofrimentos meus
 Assim, irei até o fim
 Feliz neste mundo de quem pensa assim
 Sou pobre, mas sou rico de bondade que Deus me deu
 Deus não me esqueceu.⁷⁰³

Precisamos de coragem, *coragem de ser* deste modo: para afirmar a vida, mesmo conscientes de sua fragilidade, efemeridade, e precariedade. Mas, sempre afirmá-la como *dom* e *tarefa* até o fim, "contra a escolástica moderna e suas ilusões científicas, portanto, é preciso saber catalisar o que é vivenciado justamente porque é vivenciado"⁷⁰⁴. Ou seja, "é preciso saber elaborar um pensamento radical diretamente voltado para a existência. Radical no sentido estrito (que desce às raízes). O mundo das raízes"⁷⁰⁵. Um pensamento marcado por um profundo *senso de pertença*, porque marcado por *repetição, do que vale à pena ser repetido, e diferença*.⁷⁰⁶

Na racionalização da vida o risco da artificialidade é enorme, por isso é premente *outra* inteligência, impregnada de sensibilidade. Uma razão que saiba se "colocar" onde somente ela pode frutificar: a vida. Que significa: "Submeter a razão ao teste da plasticidade do que é vivo"⁷⁰⁷. Pois a vida deseja sempre mais vida, mas não um mero prolongar da vida biológica, mas uma ampliação da vida em nós, de suas infinitas potencialidades adormecidas, amortecidas, mas estão ali.

É a dimensão erótica da vida, amorosa, de amor à beleza, portanto, uma experiência *estética* como experiência de *transcendência* (como transfiguração de "si mesmo"). No qual a vida e a pessoa estão relacionadas a partir de uma *experiência estética* (da qual a racionalidade faz parte inerente). Não uma experiência estética como resultado, unicamente, de nosso encontro com uma *obra de arte* (objeto de desejo). Na verdade, neste contexto está ausente a separação (disjunção) comum à racionalidade moderna.

⁷⁰³ BISPO, A; SILVA, A; CAVAQUINHO, N. **Deus não me esqueceu**. Faixa 6. In: Nelson Cavaquinho. RCA, 1972.

⁷⁰⁴ MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida.**, p. 17.

⁷⁰⁵ Ibid., p. 17.

⁷⁰⁶ Cf. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum.**, pp. 175-184.

⁷⁰⁷ Id. **O ritmo da vida.**, p. 28.

Numa hermenêutica *raciovitalista*, portanto, privilegia-se a *experiência estética* como uma "experiência que se dá no relacionamento entre o sujeito e objeto estético, (...) o sujeito se transforma nessa experiência"⁷⁰⁸. Uma experiência de *alteridade*. Como diz Nadja Hermann: "a experiência (*Erfahrung*), na perspectiva hermenêutica, expressa uma vivência, pela qual aprendemos"⁷⁰⁹, e somos modificados. Diz H-G. Gadamer:

...o fortalecimento do outro contra mim mesmo descortina para mim pela primeira vez a possibilidade propriamente dita da compreensão. Deixar o outro viger contra si mesmo – e foi a partir daí que surgiram todos os meus trabalhos hermenêuticos – não significa apenas reconhecer em princípio o caráter limitado do próprio projeto, mas exige precisamente que alcancemos um âmbito para além das próprias possibilidades no interior do processo dialógico, comunicativo, hermenêutico.⁷¹⁰

Mas esse nosso desejo vital é infinito, desejo de *transcendência*, que esbarra sempre na "cruza" da *finitude*. Mas, apesar desse impasse radical, gerador de tantas angústias, vale a pena cultivar (como um jardineiro cultiva seu jardim), uma vitalidade amorosa e criativa. Novas experiências podem ser feitas (e poderemos ser re-feitos⁷¹¹) e, assim, mudar nossa forma de pensar: *razão sensível*. Uma

⁷⁰⁸ HERMANN, N. **Autocriação e horizonte comum**: ensaios sobre a educação ético-estética. Ijuí: Unijuí, 2010, p. 34. Ao ouvir J-S. Bach, conta-nos R. Alves, ele já não era mais Rubem Alves, mas a música de Bach:

Música é feitiçaria. E Bach era feiticeiro. A música, sem uma única palavra, sem que a razão possa defender-se, entra dentro do corpo e vai ao fundo da alma. Ouvindo música fico indefeso. Minha consciência crítica está morta. A beleza não deixa lugar para o pensamento. Qualquer coisa que eu pense será um ruído que arruinará a beleza. Tenho dó dos críticos musicais. São obrigados, por profissão, a pensar enquanto ouvem. E o pensamento lhes rouba a possibilidade do transe. A música entrou em todas as partes do meu corpo. Estou em êxtase, esquecido de tudo o mais. Nada desejo. Para o inferno Descartes com o seu "Penso, logo existo". Digo eu: "Estou possuído pela música, logo existo." ALVES, R. **Concerto para corpo e alma.**, pp. 22-23.

⁷⁰⁹ HERMANN, N. **Autocriação e horizonte comum**. Op. cit., p. 115. Experiência que precede a Razão (formalizada). Como diz M. Maffesoli: "Mais do que uma razão *a priori*, convém pôr em ação uma compreensão *a posteriori*, que se apóie sobre uma descrição rigorosa feita de convivência e de empatia (*Einfühlung*).". Id. **Elogio da razão sensível.**, p. 47.

⁷¹⁰ GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva**: a virada hermenêutica. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 23-24.

⁷¹¹ Como diz H-G. Gadamer:

A experiência só se atualiza nas observações individuais. Não se pode conhecê-la numa universalidade prévia. É nesse sentido que a experiência permanece fundamentalmente aberta para toda e qualquer nova experiência – não só no sentido geral da correção dos erros, mas porque a experiência está essencialmente dependente de constante confirmação, e na ausência dessa confirmação ela se converte necessariamente noutra experiência diferente. GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Vol. I. Op. cit., p. 460.

racionalidade plena de vida, de pulmões cheios, que auxilie na plenificação, afirmação, e expansão da vida (pessoal e interpessoal).

Como diz a música (poesia) de Chico Buarque de Holanda, a vida pede mais vida, e mais vida...⁷¹² A música (intitulada *Vida*), inserida na vasta obra poética buarqueana (que inclusive dá título ao álbum), um dos mais *viscerais* de sua obra, que, diga-se de passagem, tem como título *Vida*. Em todo este álbum, lançado em 1980, portanto no início da abertura do regime, a partir música tema do mesmo, Chico trata do que teria feito de sua vida até aquele momento. O álbum inteiro, na verdade, é radicalmente *existencial*.

Na música, Chico se pergunta sobre como a sua vida fora vivida até então. Fala de sua experiência do possível desperdício da vida ao deixar "a fatia mais doce da vida, na mesa dos homens de vida vazia...", unida a seu anseio infinito de vida, de navegar em direção ao desconhecido (que vem à tona pelos mares da vida), sua *vontade de mais vida*; revela um profundo *desejo de transcendência* (apesar de ter se doado, dado, vertido muito de sua vida), quando grita por mais vida (ele não vai resignar-se), por isso clama a plenos pulmões:

Vida, minha vida, olha o que é que eu fiz
Deixei a fatia mais doce da vida
Na mesa dos homens, de vida vazia
Mas, vida, ali, quem sabe, eu fui feliz

Vida, minha vida, olha o que é que eu fiz
Verti minha vida, nos cantos, na pia
Na casa dos homens, de vida vadia
Mas, vida, ali, quem sabe, eu fui feliz

Luz, quero luz
Sei que além das cortinas são palcos azuis
E infinitas cortinas com palcos atrás
Arranca a vida, estufa a veia
E pulsa, pulsa, pulsa, pulsa, pulsa mais

⁷¹² Essa era a experiência do sábio de Boa Esperança, no qual compara sua vida a uma sonata que deve ser tocada até o fim... Vejamos o que ele disse há cerca de quinze anos:

Se eu morrer agora não terei do que me queixar. A vida foi muito generosa comigo. Plantei muitas árvores, tive três filhos, escrevi livros, tenho amigos. Claro, sentirei muita tristeza, porque a vida é bela, apesar de todas as suas lutas e desencantos. *Quero viver mais, quero terminar a minha sonata*. Mas, se, por acaso ela ficar inacabada, outros poderão arrumar o seu fim. ALVES, R. **Concerto para corpo e alma.**, p.137.

Mais, quero mais
 Nem que todos os barcos recolham ao cais
 Que os faróis da costeira, me lancem sinais
 Arranca a vida, estufa a vela
 Me leva, leva, longe, longe, leva mais

Vida, minha vida, olha o que é que eu fiz
 Toquei na ferida, nos nervos, nos fios
 Nos olhos dos homens, de olhos sombrios
 Mas, vida, ali, eu sei que fui feliz

Luz, quero luz
 Sei que além das cortinas são palcos azuis
 E infinitas cortinas com palcos atrás
 Arranca a vida, estufa a veia
 E pulsa, pulsa, pulsa, pulsa, pulsa mais

Mais, quero mais
 Nem que todos os barcos recolham ao cais
 Que os faróis da costeira, me lancem sinais
 Arranca a vida, estufa a vela
 Me leva, leva, longe, longe, longe leva mais.⁷¹³

A *razão sensível*, portanto, é uma *razão vital* (vitalista, que quer "arrancar a vida, estufar a vela, e pulsar mais...") "pós-moderna". Uma racionalidade que emerge na atual dinâmica cultural que se cansou de um racionalismo artificial, frio, estéril, porque divorciado da vida, de sua dimensão simbólica, *estética*, místico-po(ética). A epistemologia racionalista é peremptoriamente rejeitada, por ser acachapante, uma postura danosa à vida. Como diz M. Maffesoli:

Ademais, a hegemonia da cultura ocidental moderna, já teve, também ela, o seu tempo. A época é de pluriculturalismo, e todas as filosofias, religiões, maneiras de ser e modos de pensamentos que consideramos arcaicos, retrógrados, ou simplesmente anacrônicos, estão agora solidamente estabelecidos no próprio seio de nossas sociedades. Sendo assim, o momento não é mais de desprezo, ou de lamentação desolada, mas sim de abertura de espírito. É somente sob essa condição que, bem longe das frivolidades que nos são – com exagerada frequência – habituais, saberemos responder aos desafios que nos lança a pós-modernidade.⁷¹⁴

Mas eis que surge (urge!) uma *razão aberta* (sensível) às diversas nuances da vida, desprendida da obsessão de querer, a todo custo, ter tudo sob controle, "encontrar a mais justa adequação, tudo métrica e rima e nunca dor, mas a vida é

⁷¹³ DE HOLLANDA, C. B. **Vida**. Faixa 1. In: **Vida**. Polygram, 1980.

⁷¹⁴ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**, p. 37.

real e de viés...⁷¹⁵", portanto, irreduzível a uma de-finição formal, abstrata. Diz M. Maffesoli:

Precisemos, desde já, que tal desvio epistemológico não deve ser considerado um jogo acadêmico. Está carregado de conseqüências para a compreensão, em profundidade, dessa vida nova de aspectos matizados e efervescentes que vêm de todo lado chocar-se aos nossos espíritos e sentidos. É preciso compreender que o racionalismo, em sua pretensão científica, é particularmente inapto para perceber, ainda mais apreender, o aspecto denso, imagético, simbólico, da experiência vivida. A abstração não entra em jogo quando o que prevalece é o fervilhar de um novo nascimento. É preciso, imediatamente, mobilizar todas as capacidades que estão em poder do intelecto humano, inclusive as da sensibilidade.⁷¹⁶

Diferente da racionalidade moderna, reducionista e excludente, em parte apegada a um ateísmo virulento (vendo na religião um "primitivismo vulgar"), a *razão sensível* está aberta à *religiosidade* - não como aquilo que nos aliena de nós mesmos e do mundo, mas antes nos re-liga...

Na verdade, a *razão vital*, sensível, é uma racionalidade *religiosa* (no sentido *stricto* do *religare* latino), isto é, uma racionalidade que nos (re)liga à vida. Não uma racionalidade que foge do mundo ("fuga mundi"), mas "de estar 'em casa' no mundo. (...) '*Amor mundi*' existencial que invoca, por isto mesmo, um outro 'interesse' de conhecimento. No sentido estrito: '*inter esse*', estar dentro, fazer parte daquilo de que se fala"⁷¹⁷.

Dinâmica esta que está a quilômetros de distância do dualismo epistemológico moderno, pois o que denominamos de "sujeito" e "objeto" estão sempre

⁷¹⁵ VELOSO, C. **O querer**. Faixa 7. In: **Velô**. Poligram, 1984.

⁷¹⁶ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**, p. 27. A "crítica" de M. Maffesoli ao racionalismo moderno se insere numa tentativa sapiencial de repensar o lugar da razão ao levar em consideração o concreto (de um "enraizamento dinâmico" como ele gosta de frisar) em detrimento de um universalismo abstrato. Como bem explicita A. Rocha:

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 práticas 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. ROCHA, A. **Do racionalismo ao raciovitalismo**. Op. cit., p. 15.

⁷¹⁷ MAFFESOLI, M. **O ritmo da vida**, pp. 53-54.

relacionados, isto é, jamais encontram-se separados, mas sempre implicados mutuamente, muito menos desenraizados. Como diz Nancy Mangabeira Unger:

O velado da Terra, a pedrice da pedra, o brilho da cor, não podem ser reduzidos unicamente ao que o pensamento do cálculo delas apreende, porque são ontofanias, modos de revelação do ser, que possibilitam múltiplos sentidos e remetem a níveis diversos de experiências. Se a imposição unilateral deste modo de se relacionar com o real constitui o desenraizamento moderno, o morar que é um preservar e salva, isto é, deixar-ser, propicia aos mortais a condição de um novo enraizamento.⁷¹⁸

Essa dimensão de imersão na vida vivida, cotidiana, esse "enraizamento dinâmico", que insere a razão como realidade dada *a posteriori*. A *razão vitalista* (sensível), não se constitui numa razão *a priori* como queriam as filosofias do *Sujeito* (do *ego transcendental*), mas numa "razão interna", operando desde dentro das entranhas da realidade, demasiado humana... Portanto, o conceito é *incapaz* de dar conta da complexidade do real, pois o real é sempre maior que a nossa capacidade de categorizá-lo. É como diz Mauro Araújo de Sousa comentando a relação entre conhecimento e vida em F. Nietzsche:

O conhecimento está intrinsecamente ligado à vida, o que não significa dizer que a vida está sujeita ao conceito, por exemplo. E nem mesmo a qualquer lógica, já que, em suas relações, as forças tudo constroem, porém, também, destroem. Com os conceitos também não é diferente. E, a despeito disso tudo, a vida não é um conceito. Ela o cria; e o perspectivismo, enquanto teoria do conhecimento, deixa isso claro.⁷¹⁹

Por que uma teoria do conhecimento *raciovitalista*? Que relação há entre vida e conceito a partir das relações de força (*vital*)? Haveria uma sobreposição entre uma forma vitalismo (vida acima da "verdade"), e uma teoria do conhecimento como "vontade de verdade", como conceito acima da vida? Ou, no fundo, há uma *precedência* da vida sobre o conceito? Como se relacionam, portanto, vida e razão no perspectivismo?

Devido ao teor artístico dessas mesmas vontades. O teor criativo. E para criarem, muitas vezes destroem. São tantas as esquematizações que se fazem presentes... *As perspectivas são muitas, por conta da criatividade*. E, nesse recorte, como a vida poderia servir de parâmetro ao perspectivismo? Pelo seu vir-a-ser. Vida enquanto vontades de poder, de forças inter-relacionadas. As interpretações da vontade de poder enquanto a plasticidade e o movimento das artes apolínea e dionisíaca. Por

⁷¹⁸ UNGER, N. M. **Da foz à nascente**: o recado do rio. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, p. 125. Cf. também. WEILL, S. **O Enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001, p. 43.

⁷¹⁹ SOUSA, M. A. **Nietzsche**: para uma crítica à ciência. Op. cit., p. 43.

isso que tudo o que existe é interpretação. A existência está interpretada de várias maneiras pelas forças que se relacionam entre si. De certa forma, é possível afirmar de Nietzsche que ele estabelece uma visão reguladora enquanto cosmovisão. O interessante, entretanto, é que *ele não elimina o caos em sua epistemologia, porque o caos faz parte do processo de formação de centros de força. (...) Devir e conhecimento só se viabilizam numa contingência antiabsolutizadora*. Se Nietzsche nos legou o perspectivismo para melhor compreendermos sua filosofia, de outra monta trouxe-nos um grande problema que seria *a impossibilidade de um conhecimento fixo e universal*.⁷²⁰

Na realidade, a vida sempre transcende, desborda, e, por fim, impugna o discurso formal, abstrato, *desencarnado*.⁷²¹ Que a racionalidade burocrática (tecnocrática) da modernidade tanto apregou e praticou: racionalizando, burocratizando e, por fim, uniformizando, padronizando a vida: promovendo um *interdito da diversidade*. Daí o retorno à vida concreta, a partir um (*uns*) pensamento(s) situado(s), enraizado(s):

O desenvolvimento situado não é um modelo conceitual. Ele somente existe quando é um fato concreto. Não é algo que se busca, mas que acontece. Não traz nenhuma promessa de um futuro grandioso, não é possível conceber para onde nos levará. Não cria hierarquias ou classificações entre povos e culturas. Não permite a opressão dos sistemas totalitários e totalizantes. Traz, somente, a possibilidade da realização plena da humanidade, pela preservação da alteridade e da liberdade, e por tornar possível o exercício da criatividade.⁷²²

A *razão analítica* está sempre aquém da vida concreta, da "vida como ela é"⁷²³. Na realidade, o *elã vital*⁷²⁴ que nos envolve, impulsiona e dinamiza, pede uma razão "gentil"⁷²⁵, "acariciante", como diz M. Maffesoli, "pois é enraizado no

⁷²⁰ Ibid., pp. 43-44. Grifo nosso.

⁷²¹ Cf. MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível**, pp. 51-77.

⁷²² SILVA, G. T. da. **Sobre raízes e utopias: caminhos contemporâneos do desenvolvimento situado**. Centro de Desenvolvimento Situado – Universidade de Brasília – UNB. Tese de doutorado. Brasília, 2005, p. 182.

⁷²³ RODRIGUES, N. **A vida como ela é**. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

⁷²⁴ Cf. BERGSON, H. **A evolução criadora**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. 95-106.

⁷²⁵ Como nos lembra o *Profeta Gentileza*, José Dadrino:



Figura 3: Escritos do *Profeta Gentileza* (José Dadrino): coluna 16, próximo ao Gasômetro.

Conferir o belo livro de Leonardo Guelman: GUELMAN, L. C. **Univvverrso Gentileza**. Rio de Janeiro: Mundo das Ideias, 2008. Cf. também. GUELMAN, L. C. **Brasil. Tempo de Gentileza**. Niterói: EDUFF, 2000. Cf. ainda. BOFF, L. **O profeta do princípio Gentileza**. In: **Saber cuidar**. Op. cit., pp. 211-217. Comenta Leonardo Boff em uma entrevista ao *Jornal do Brasil*:

A crítica da modernidade não é monopólio dos mestres do pensamento acadêmico, como Freud com seu *O mal estar da civilização* ou a Escola de Frankfurt, Horkheimer com seu *O eclipse da razão* e Habermas com o seu *Conhecimento e interesse* ou mesmo toda a produção filosófica do Heidegger tardio. O Profeta Gentileza, representante do pensamento popular e cordial, chegou a mesma conclusão que aqueles mestres. Mas foi mais certo que eles ao propor a alternativa: *a gentileza como irradiação do cuidado e da ternura essencial*. Esse paradigma tem mais chance de nos humanizar do que aquele que ardeu no circo de Niterói: *o espírito de geometria*, o saber como poder e o poder como dominação sobre os outros e a natureza. BOFF, L. **Gentileza**. In: **Jornal do Brasil**. Publicado em 07/05/2004. Grifo nosso.

E homenagem ao "profeta do Caju", cantou Marisa Monte:

Das flores a beleza
 Para o mundo recriar
 O vinho é a vida
 É preciso festejar
 Considerado um louco
 O poeta foi bem mais
 Deixando nas pilastras
 As palavras imortais
 Com a sabedoria universal
 Pregava contra o mundo desigual
 Gentileza gera perfeição
 Violência não
 O mundo é uma escola
 A vida é o circo
 Amor, palavra que liberta
 Já dizia o profeta.
 MONTE, M. **Gentileza**. Faixa 10. In: **Memórias**. EMI, 2000.

ordinário que o conhecimento responde melhor à sua vocação: a *libido sciendi*. Porque não dizer um *saber erótico* que ama o mundo que descreve."⁷²⁶ Que, portanto, saiba amar a vida (como *dom*) antes de tentar aprisioná-la às "malhas do conceito", pois: "A vida não se deixa enclausurar. Quando muito é possível captar-lhe os contornos, descrever-se as formas, levantar suas características essenciais".⁷²⁷ E que saiba levar em consideração o *imaginário*, o *onírico*, o *lúdico*...⁷²⁸

Neste sentido, a epistemologia maffesoliana visa uma inter-relação entre vida e os conceitos que podemos elaborar. Contudo, ao criar um conceito é imprescindível atentar para a possibilidade de fazer do conceito uma "prisão" na qual a vida fica enredada de modo inelutável, limitada, reduzida. Ele diz (comentando sua intenção primordial):

Na perspectiva epistemológica que é a minha aqui, pode-se extrair, de tudo 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 a sua razão de ser em si mesma, é causa e efeito de si mesma, é o seu próprio fundamento (*Gründ*), a partir do qual ela pode difundir-se indefinidamente.⁷²⁹

Emerge a partir da perspectiva que assumimos aqui um pensamento como *obra de arte* (sensível, po(i)ético), de uma sensibilidade *outra, amiga da vida* (da *sabedoria*): um pensamento *erótico*, "grudado" na vida, em termos relacionais, marca da sociabilidade atual... O que M. Maffesoli chama de "razão interna"⁷³⁰. Este modo singular de pensar (a partir da vida) nos inspira abrindo *outro* horizonte de possibilidades (potencializado na "pós-modernidade"). Gestando uma racionalidade "aberta" (atenta para a complexidade do real).

⁷²⁶ MAFFESOLI, M. **Elogio da razão sensível.**, p. 14. Grifo nosso.

⁷²⁷ Ibid., p. 47.

⁷²⁸ Cf. Id. **A parte do Diabo.** Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 67.

⁷²⁹ Id. **Elogio da razão sensível.**, p. 63.

⁷³⁰ Posto que:

As raízes de um ser, as de uma comunidade, são uma mistura de passado, presente e futuro, mas não podem ser compreendidas de um modo externo; é preciso ir buscar sua lógica no próprio interior das mesmas, sob pena de obter uma visão abstrata, desencarnada e, de cada vez, superficial. Assim, ao contrário de uma Razão separada, intelectualista, desencarnada, a razão interna, particular é, antes de mais nada, específica. É feita de matéria, de concretude. Ibid., p. 64.

Por isso, para M. Maffesoli: "Numa palavra, por oposição á simples mecanicidade do racionalismo, é preciso também buscar a racionalidade orgânica de uma dada estrutura. É a busca de tal organicidade que a faz a especificidade da situação pós-moderna."⁷³¹ Daí a ligação umbilical entre a vida cotidiana e nossa sede por conhecimento (*libido sciendi*), atentando para a *precedência* da vida sobre nossos conceitos precários, transitórios, fugazes:

Com efeito, ainda que a "fusão" não seja forçosamente de experiência habitual. A vida cotidiana repousa sobre as múltiplas experiências de forte carga erótica. Convém, é claro, entender esse termo em sua acepção mais ampla, isto é, aquilo que implica um elemento afetual, emocional; no mais próximo se sua etimologia, aquilo que implica uma ambiência "orgiástica", isto é, que faz intervir a paixão. (...) Na verdade, e é isso a perspectiva orgânica, assim como os diversos domínios do social são banhados pela "relição" erótica, há um constante vaivém entre os diversos conhecimentos oriundos do dado mundano.⁷³²

O vitalismo que nos constringe a revisitar o tema da racionalidade, nos ensina que a "paranóia" moderna (do pensamento impositivo) dos *a priori* "nos emperra", "engessando", "mumificando" a razão. Criando barreiras para a criação de *outra* concepção de racionalidade em consonância à atual sensibilidade cultural, realizando uma *metanoia* da razão para com a vida (como um pensamento que se coloca "ao lado da vida"). Possibilitando o surgimento de uma *razão sensível* (uma *razão vital*). Pois como nos diz A. Rocha:

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. 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.⁷³³

⁷³¹ Ibid., p. 64.

⁷³² Ibid., pp. 73-74.

⁷³³ ROCHA, A. **Do racionalismo ao raciovitalismo**. Op. cit., p. 15. Portanto, em lugar dos Sistemas teóricos, sejam eles filosóficos, sociológicos, teológicos, fechados, auto-suficientes, emerge um pensamento estruturado como uma racionalidade "aberta", viva, dinâmica, intersubjetiva. Aberto, portanto, à criatividade. Esta é uma proposta presente nas reflexões de pensadores como Gilles Deleuze e Félix Guatari e seu pensamento *rizomático* (descartado, ou melhor, (pluri)multicentrado). Cf. DELEUZE, G. & GUATARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 1. São Paulo: Editora 34, 1995, pp. 10-36. Encetando uma possível (trans)interdisciplinaridade: Cf. FURTADO, B. & LINS, D. (orgs.). **Fazendo Rizoma: pensamentos contemporâneos**. São Paulo: Hedra, 2008.

Conclusão preliminar

O pensamento "pós-moderno" e sua proposta de *outra* concepção de racionalidade é uma *sabedoria* frente ao modelo racionalista (reducionista) próprio da modernidade (onde o pensamento é visto como um sistema acabado e fechado). A razão, como uma dimensão humana ao lado de outras, não pode ser negada, é verdade, mas requer ser enriquecida, corrigida, integrada a *outras dimensões* como o afeto, a sensibilidade, o imaginário, o simbólico, o lúdico, a espiritualidade...

Desaguando, portanto, numa *teologia* em que fé e vida andam de mãos dadas, numa dinâmica de afirmação mútua (entre fé e vida), jamais tomadas em perspectiva dualista (transcendência x imanência, naturalismo x sobrenaturalismo, etc.), mas abrindo espaço para uma racionalidade da fé que se dá na inteireza da vida (*concretude e complexidade*). Fé como *experiência vital*. Uma teologia que afirma, sem medo, que a vida está desde seu fundo mais profundo transpassada pelo Mistério Amoroso. Resultado: uma *teologia da vida*⁷³⁴.

Mas esta empresa só poderá ser realizada a partir de *outro* modelo de racionalidade (aberta e ampliada), a saber: o que alguns pensadores denominam de *razão sensível* (desenvolvendo uma hermenêutica *perspectivista, raciovitalista*), como é o caso do sociólogo de Sorbonne, Michel Maffesoli. Uma racionalidade cordial (que opera desde o *coração*, desde as entranhas), não-violenta, mas promotora de diálogo, intersubjetiva, numa constante dinâmica de *alteridade*. Gestando uma teologia tecida a partir de uma cordialidade amorosa, de uma *mística* que sente e pulsa conforme as "batidas do coração" do Mistério da vida.

Conclusão da primeira parte

Até aqui nos olhares se voltaram para o edifício chamado Razão, e como este recebeu seus primeiros golpes (e com ela aquela modernidade de raiz cartesiana) nos alicerces de sua construção (a partir dos questionamentos de cunho filosófico,

⁷³⁴ Cf. especialmente. PINHEIRO, J. **Teologia da vida**: uma paixão radical. São Paulo: Fonte Editorial, 2009; Id. **Teologia humana**: pra lá de humana. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

pelos zombadores do modo clássico de fazer filosofia). Explosivos foram colocados (estrategicamente) na base do majestoso e imponente Edifício, quando nada parecia apontar para tal processo, tendo em vista que o mesmo acabara (lá e então) de construir seus últimos andares ("tocando as nuvens").

Nem mesmo o mais arguto profeta poderia sequer vislumbrar o que acontecera: em pleno século XIX, no ápice do otimismo antropológico e cultural, no contexto do hegelianismo, do nascimento do positivismo, da sociologia, da psicologia moderna, alguns pensadores se atreveriam a destoar de maneira tão escandalosa, trazendo consequências tão avassaladoras, criando outro afluente no grande rio do pensamento ocidental.

Com o passar dos anos os *efeitos de tal feito* ainda se faz sentir. Desde então temos como seguir noutra direção. Na verdade, desde então outros e outras se puseram nesse afluente cada vez mais largo, criando sua maneira própria de navegar. As guerras sempre estiveram vinculadas a tais feitos (especialmente as Duas Grandes Guerras) e seus horrores, suas barbáries. Acabando por solapar definitivamente qualquer resquício de otimismo.

Na esteira destes fenômenos vimos nascer outro horizonte histórico-cultural, intelectual, espiritual: a "pós-modernidade". Bem mais modesta do que a modernidade, a "pós-modernidade" não acredita mais naquelas grandes construções megalomânicas que marcaram (desde então) a vida cultural e intelectual, grosso modo, dos últimos três séculos. A razão é humana, demasiado humana. Por isso mesmo, é frágil, precária, caminha pelas sendas da incerteza.

Mais do que atrelar-se de modo ingênuo à ciência (que se vê ainda, dependendo do contexto, como único modo de dizer o real) como *metadiscurso*, o pensamento "pós-moderno" dialoga com os mais diversos campos do saber/fazer, sem pretensões metafísicas, sem achar-se capaz de explicar o "ser humano", o mundo, Deus, ou o que quer que seja.

Para o pensamento "pós-moderno" a vida transcende a razão. Somos, portanto, incapazes racionalizá-la. Estamos imersos no Mistério (nas teias da

complexidade). O pensamento, portanto, é sempre aproximativo: sabe-se *parcial*; poderia ser mais "acariciante" (como diz M. Maffesoli), sensível, po(i)ético; mais "feminino" (*anima*) que "masculino" (*animus*), isto é, mais acolhedor que dominador, mais gentil (pois: "gentileza gera gentileza"), menos impositivo, bruto, rude, frio, desapegado da vida concreta.

O que não significa a morte da *razão*, mas a morte da Razão. Neste sentido a "pós-modernidade" é uma *sabedoria* frente à modernidade e seu racionalismo intrínseco (sua insensatez absolutamente desmedida). E este para nós é o "x da questão". A questão, portanto, *não se reduz* à uma disputa (fútil, diga-se de passagem) por ver quem estabelece os melhores fundamentos epistemológicos, *quem possui a melhor teoria*. Mas, buscar perceber um modo de radicalmente *diferente* de ver e viver a vida que nos possibilita estabelecer outros caminhos em termos de saber/fazer: uma *razão sensível*.

Parte II

A razão sensível (cordial) em Blaise Pascal e a razão sensível trinitária (trialogica) segundo a Comunidade de Amor

Introdução da segunda parte

Nesta segunda parte da tese, ao longo de dois capítulos, discutiremos os seguintes temas:

4 - A história está aberta: *outra* proposta teológica em pleno século XVII. A *razão sensível*: a centralidade do *coração* no *conhecimento de Deus* segundo Blaise Pascal.

5 - Um é pouco, dois é bom, *três* é Trindade! Deus é humilde e sabe dançar! A *razão sensível trinitária* como proposta de *outra* racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno".

No capítulo quatro, nos debruçaremos sobre a temática da *razão sensível* em B. Pascal (o *esprit de finesse*): uma racionalidade pautada pela *experiência mística* (do *coração*, "órgão" da vontade), no qual Deus é experienciado, se faz *sensível* (atuação da *caritas, ordo amoris*).

B. Pascal nomeava de *esprit de finesse* a racionalidade intuitiva, mas uma intuição cordial (não-intelectual), possibilitando falar de Deus (teologia) de modo *afetivo* (*patético*). Uma gnosiologia teológica em forte contraste àquela de matriz racionalista (vide R. Descartes), o qual pensa o Divino como fundamento ordenador do mundo (o *Deus ex machina*). O "Deus ideia" (Deus da filosofia, mas o Deus de Abraão...) é desconsiderado. Deus ou *sentimos* desde o fundo mais profundo do ser (o *coração*), e nos deixamos transfigurar por seu Amor, desaguando numa ética do amor, ou de nada vale falar *sobre* Deus... Redunda numa verborrêia pueril...

O pensador de Port-Royal imprime uma radical *descontinuidade* ao projeto nascente da modernidade e seu fundacionalismo epistemológico. B. Pascal procede desse modo, sem cair num retorno às grandes sínteses do passado teológico (escolástico-medieval). Ele deixa sua marca (singular), *na aurora da modernidade*, ao colocar em cheque os limites da razão formal (científica, matemática), sobretudo ao racionalismo teológico cartesiano (de corte metafísico). Nesta forma de racionalismo, imperava a *univocidade* do *esprit de géométrie*: a *razão analítica* e/ou especulativa. B. Pascal, em última análise, não faz metafísica, mas uma *teo-fenomenologia*; ele faz *espiritualidade*, uma teologia mística *sui generis*.

Para adentrar o universo do pensamento teológico pascaliano, nosso caminho consistirá em: 1) traçar os principais caracteres de sua antropologia do paradoxo (da ambigüidade radical, isto é, da *grandeza* e *miséria* humanas) e; 2) em seguida seguir em direção sua *gnosologia teológica* (epistemologia) pautada na centralidade do *coração (coeur)* – e da *razão sensível* (do *esprit de finesse*) - no conhecimento teológico: uma cortante *teologia mística*.

Portanto, há uma racionalidade teológica em B. Pascal - o pensador de Port-Royal não cai, portanto, nalgum tipo de irracionalismo. A questão é: a racionalidade pascaliana não se assenta num determinado tipo de "metodismo" rigoroso, típico do racionalismo do XVII, mas procede a partir de outra experiência e, portanto, desemboca noutra forma de racionalidade. Procederemos assim, ou seja, em busca do especificamente teológico em B. Pascal, porque visamos sua incidência na *epistemologia teológica* no horizonte "pós-moderno".

No quinto e último capítulo daremos um passo a mais na direção de *outra* gnosologia teológica (*outra* concepção de racionalidade teológica), incluindo a rica perspectiva pascaliana. Enfim, buscamos uma gnosologia teológica pautada numa *intercorporeidade trinitária*, na qual se dá *outra dinâmica gnosiológica*. Uma intersubjetividade tecida por pessoas *encarnadas, descentradas*, e em dinâmica de *kénosis*, portanto uma *intercorporeidade* (pessoal/comunitária), *comunional*. Tendo como modelo ímpar a "dança" (*pericorética*) da Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo.

Ou seja, sustentamos que o *conhecimento de Deus* se dá de modo *intercorpóreo*, para além da intersubjetividade do eu-tu (dialógico-binária), que *inclua o radicalmente diferente*: uma *terceira pessoa*. Uma lógica: do *terceiro incluído*. Neste quinto e último capítulo, assumimos aquelas perspectivas que consideramos cruciais, discutidas ao longo dos capítulos anteriores, especialmente no que diz respeito à *razão sensível: cordial*. Uma racionalidade teológica *sensível*, ou seja, *afetiva, patética*, que busca pulsar segundo *o coração de Deus* (revelado em e mediante Jesus Cristo). Mergulhada (humildemente) no concreto da vida (*transdescendência*) de *corpo inteiro*.

Assim, a *razão sensível*, discutida no capítulo 4, será enriquecida (e ampliada) a partir do específico cristão (do *coração da fé*): a Santíssima Trindade. Mas, para tanto, carecemos de uma concepção de *racionalidade* capaz de relacionar outras dimensões negligenciadas na história da teologia ocidental, a saber: o *corpo*, o *outro*, o *símbolo*, a "eterna criança"...

Buscamos articular, formar, por exemplo, um tripé fundamental para a gnosiologia teológica no horizonte "pós-moderno", a saber: a *mística*, a *estética*, e a *ética*. A partir da *experiência* e da *linguagem místico-po(ética)* (simbólico-metafórica), momento no qual lançaremos mão de composições musicais (letras de músicas), poesias, crônicas, entre outras formas de literatura (textos que soam como música para nossos ouvidos): contribuindo para gestar uma *razão sensível trinitária*.

4

A história está aberta: outra proposta teológica em pleno século XVII. A razão sensível pascaliana: a centralidade do coração para o conhecimento de Deus segundo Blaise Pascal

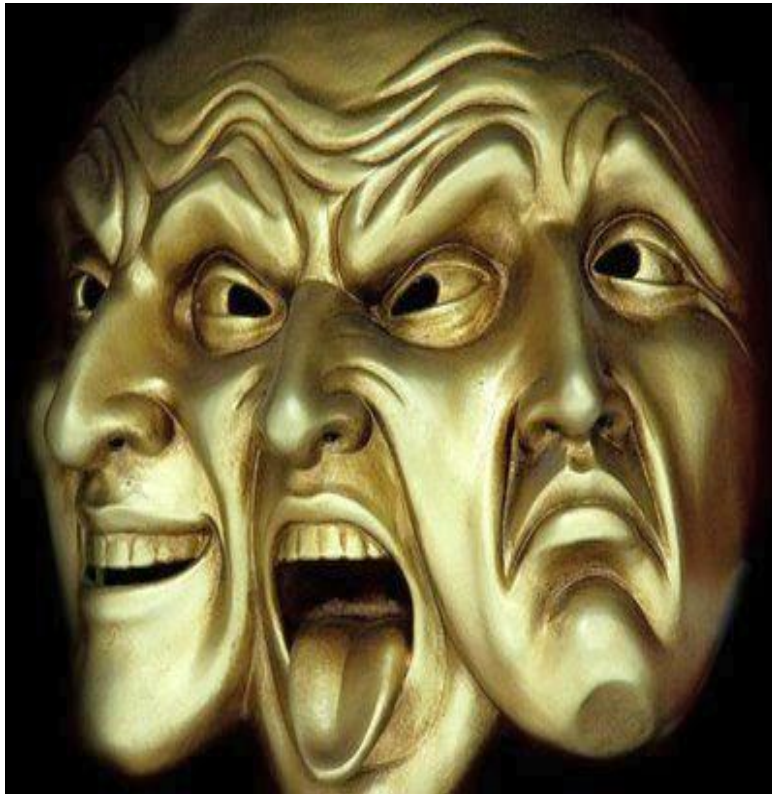


Figura 3: Máscara *três face em um* (inspirada no teatro grego).

Introdução

O passado traz consigo um índice secreto, que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvido, um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações precedentes e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica e que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito.

Walter Benjamin

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe. Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher. Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral.

Blaise Pascal

Em momentos de crise, de mudanças radicais pelas quais passamos no concreto de nossas vidas, no decorrer de nossas histórias pessoais (eclesiais, e mesmo sociais), nos sentimos radicalmente inseguros, confusos, deslocados... Um *incômodo* profundo (pululante e pujante) movimenta-se dentro de nós e nos desestabiliza... A *angústia* faz-se íntima companheira de caminhada. Cresce o medo frente ao futuro. As possibilidades de uma real transformação potencializadora e facilitadora, parece arrefecer, no que tange à (re)direção da vida (do amanhecer de um novo dia, de dias melhores)...

Os obstáculos parecem se avolumar. Os caminhos tornam-se cada vez mais sinuosos, escarpados, pedregosos (desembocando num *fragoso alcantil*). Nestas horas, nos vemos diante de uma *situação* existencial inusitada. E, quando menos esperamos, sem nos darmos conta de como a vida pôde chegar a esse ponto, tudo indica (ou pelo menos parece nos sugerir) que *nada mais faz sentido* - sentimos a vida escorrer por entre os nossos dedos - tudo fica fora de controle e nada podemos fazer para mudar tal *situação*.

Talvez você nunca tenha passado por semelhante experiência, é possível. Mas se já passou, sabe do que falamos. Os filósofos da ex-istência dedicam a essa experiência (por vezes avassaladora) toda atenção e, visando expressá-la (e tematizá-la), laçam mão de um termo-conceito: *situação-limite*⁷³⁵. Condição esta

⁷³⁵ Diz K. Jaspers:

Elas são como um muro, uma parede contra a qual nos deparamos, uma parede na qual batemos e fracassamos. Não podemos modificá-las, apenas torná-las mais claras, mas sem explicar ou deduzi-las a partir de outras (...) no final não podemos fazer nada além de nos rendermos. O jeito significativo de reagir a essas situações-limite é, então, não fazer cálculos ou planos a fim de superá-las. (...) Experimentar situações-limite é o mesmo que a Existência. JASPERS, K. **Philosophy**. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1969, pp. 178-179.

Para que essa situação-limite seja "superada" é crucial para K. Jaspers dar um "salto no escuro" (herança kierkegaardiana), o que implica uma de-cisão, uma mudança radical de curso, uma guinada na rota da vida (*transcender*). O que não elimina a necessidade de busca por compreender tal situação, mas não é possível explicá-la racionalmente, mas compreende-la *existencialmente*. Daí o "salto". "Salto" porque não há para K. Jaspers uma relação de continuidade entre um pensamento puramente racional para um pensamento de tipo existencial. Nas situações-limite a busca não é por conhecimento em sentido racional de um problema dado, buscando superá-los racionalmente, mas ver (não em termos meramente cognitivos) com o *todo do ser engajado* (da consciência possível), acerca do que essa situação-limite significa para quem passa pela mesma (pois toda a existência está *envolvida*).

Na verdade, para o filósofo da existência existem três "saltos" possíveis (as suas primeiras estão relacionadas diretamente com situações, não com o que K. Jaspers chama de situação-limite). Neste caso, os dois primeiros "saltos" estão ainda ligados a uma forma determinada não-radical, sendo que o derradeiro salto diz respeito ao todo da existência. Para K. Jaspers o salto "derradeiro" implica a saída da mera "existência empírica" para o da *Existência* total, na qual o todo da *pessoa* está envolvido (englobando a pessoa em sua integralidade). Diz K. Jaspers sobre os três saltos:

O primeiro, na visão que duvida de todas as coisas, me leva da existência empírica para a *real solidão do conhecimento universal*. O segundo, tendo em vista meu envolvimento necessário num mundo no qual *eu fracasso*, me leva de um estado contemplativo das coisas para uma *esclarecimento possível da Existência*. E o terceiro me leva da possível existência para a *Existência Real nas situações-limite*. O primeiro me leva a filosofar a partir de visões de mundo; o segundo, filosofar *em esclarecimento existencial*; e o terceiro, *viver filosoficamente como Existência*. Ibid., pp. 180-182. Grifo nosso.

que *parece* nos impedir de *avançar*⁷³⁶: chegamos ao "fim da linha" (e no fim da linha um muro, ou um despenhadeiro).⁷³⁷

Frente *situações* como esta, o risco da "paralisia" é real - pelo menos parece ser bem real. Por vezes, podemos experienciar uma série de sintomas de cunho psicossomático (o sofrimento cresce em larga escala). Estamos no pico de uma *crise*. Crise existencial-espiritual com profundas reverberações no campo psíquico, afetivo, somático (integral). No interior do "olho da furação" nada parece apontar para uma direção segura: *nos vemos num beco sem saída*. A vida parece que vai esfacelar-se diante de nós. Parece que vamos sucumbir:

As estrelas-guias que nos orientam começam a se desagregar. A pessoa percebe que se encontra numa situação na qual não pode mais continuar. Esgotaram-se as possibilidades daquele arranjo existencial. As convicções que davam sentido a seus empreendimentos e criavam um cenário ordenado começaram a se desarticular. Urge romper, cortar laços e rasgar uma perspectiva nova. A crítica faz-se amarga. Num primeiro momento ela é negativa e demolidora. Começa-se por demolir para poder construir novamente. Por outro lado, a pessoa tem que viver e dar sentido às coisas. Faz-se mister uma *decisão*, capaz de criar certezas fundamentais. Se não houver uma *decisão* pessoal a crise não pode ser superada. (...) Aqui aparece a dramaticidade da crise. O ser humano deve *decidir-se*, não pode fazê-lo de qualquer jeito. Porque não vê claro. Tudo se anuviou. Reina dúvida e ceticismo. *Mas percebe que deve decidir-se porque sem sentido ninguém pode viver por longo tempo. A vida só é possível quando se constrói um arranjo existencial e uma articulação integradora dos fatores principais.* (...) Daí numa situação de crise extrema a *decisão irrompe como uma coação de dentro e de fora*. Isso significa a *necessidade de abandonar* o mundo aconchegante das evidências anteriores, da domesticação e da personalização do meio vital. Urge *criar* não uma coisa nova no seu mundo, *mas um mundo novo*. E há ainda a *incerteza da novidade* e a *necessidade de criar novos hábitos de pensar e agir*.⁷³⁸

⁷³⁶ Como diz Cláudio de Oliveira Ribeiro, nunca é demais não-tergiversar, ou seja, ficar face-a-face, in-sistir frente à:

...experiência radical e o enfrentamento das situações-limite. Nas situações-limites o ser humano se depara com as suas contingências mais agudas, com a crueza da vida, com as barreiras e as limitações mais profundas da existência, com os abismos presentes na realidade concreta da vida, com a impossibilidade de futuro. RIBEIRO, C. de. O **O ser humano diante das situações-limite**: uma reflexão teológica em Paul Tillich. In: RUBIO, A. G. (org.). **O humano integrado**: abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 48

⁷³⁷ Daí a premente necessidade de encarar (com coragem), tanto em contexto pessoal quanto eclesial, as experiências radicais (abissais) - não aderindo às possíveis formas de "escapismo", da *alienação de si mesmo* -, de *situação-limite*, pois: "Enfrentar as situações-limite eliminaria, por exemplo, nossa reserva em aceitar, de maneira resoluta, os limites da existência humana, como tem sido comum nas experiências religiosas que mais têm marcado o cotidiano das igrejas." RIBEIRO, C. de. O **O ser humano diante das situações-limite**. Op. cit., p. 48.

⁷³⁸ BOFF, L. **Crise**: oportunidade crescimento. Op. cit., pp. 21-22. Grifo nosso.

É premente saltar, arriscar-se, exercitar a fé sem a qual a vida parece não fazer sentido. Fé, neste sentido, significa/implica (em termos cristãos) uma *de-cisão* pessoal⁷³⁹ (existencial-integral), uma *resposta* (acolhida) à Palavra que nos

⁷³⁹ Proclamação consignada na Escritura, mediação crucial (em perspectiva cristã) para o encontro de homens e mulheres com a Palavra viva de Deus. Palavra a quem é endereçada à revelação: o "ser humano". Daí, como dizia R. Bultmann, "escutar a palavra da Bíblia é algo que só pode ocorrer na decisão pessoal". BULTMANN, R. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999, p. 77. Por meio da palavra anunciada e ouvida (acolhida/interpretada na fé), na força do Espírito, constantemente nos (re)orientamos em termos pessoais e comunitário (eclesial). Palavra que dá sentido à ex-istência, mediante a qual torna-se possível a passagem à uma ex-istência *autêntica*. O "homem", que para a "teologia liberal" era definido de modo idealista, ou seja, categorizado como animal do *logos* (da razão, daí o *zoon logikon*), e moral (conforme moralismo da concepção da liberal-burguesia), a partir do existencialismo passa a ser percebido de um modo radicalmente diverso (cf. GIBELLINI, R. **A teologia do século XX**. Op. cit., p. 38, 40.).

Para teólogos como Rudolf Bultmann, por exemplo, o "ser humano" (na esteira do existencialismo do M. Heidegger de *Ser e Tempo*) não poderia mais ser encarado de modo a-histórico (e sua intrínseca visão objetivante), portanto de modo essencialista. Também não era mais possível percebê-lo a partir do constructo *subjetivista* (racionalista) próprio do idealismo. Neste caso, caberá ao existencialismo (naquele contexto) imprimir outro olhar para o "ser humano", não mais concebendo-o conforme as proposições consagradas até então, mas "como existência, como historicidade, como abertura para o futuro: o homem escolhe a si mesmo na decisão e se realiza na ação". Id. **A teologia do século XX**, p. 38. Qual o lugar da fé, então? Como assevera R. Gibellini, conforme a teologia existencial a fé implica na possibilidade de constante "renovação da existência" (cf. *Ibid.*, p. 39.), no qual a pessoa concreta (em sua integralidade) está envolvida, como ser de *de-cisão*. *De-cisão* que se dá no palco da história humana, pois "a história é o terreno das decisões humanas. Ela torna-se compreensível quando é vista como tal, i. é, quando se percebe que nela estiveram atuantes as possibilidades da autocompreensão humana - possibilidades que também são possibilidades da autocompreensão presente, e que só podem ser percebidas em conjunto com estas". BULTMANN, R. **Demitologização**, p. 97

Pode-se questionar a atualidade do existencialismo enquanto doutrina (acusada de promover um tipo de individualismo, ainda presa ao antropocentrismo humanista), ou quiçá como corrente filosófica (que, como toda corrente, está situada historicamente. Portanto, experimenta seu nascimento, seu apogeu, e seu declínio, como tudo que é finito, mortal, transitório, ou seja, humano) e suas possibilidades face à cultura atual, frente ao mundo hodierno. No entanto, apesar das possíveis críticas (e suas possíveis pertinências, que aqui não cabe avaliar) a pertinência de suas intuições fundamentais permanecem (e, segundo vemos, sempre permanecerão) atuais. Sua relevância e pertinência para a teologia permanece (acrescida de outras matrizes de pensamento). Colocamo-nos ao lado de P. Tillich quando diz (num texto publicado no final da década de 1960, no qual faz uma interessante aproximação resumida entre o existencialismo e a psicanálise freudiana, e que nos faz lembrar a relação entre estudiosos da *psiché* humana e a filosofia de tipo existencial. Exemplo: a linha existencialista-humanista ou fenomenológico-existencial - reverberando mesmo em teóricos como Carl Rogers, e sua Abordagem Centrada na Pessoa, e mesmo o já citado K. Jaspers, psiquiatra e filósofo da existência, etc., cf. BRUNS, M. A. & TRINDADE, E. **Metodologia fenomenológica**: a contribuição da ontologia-hermenêutica de Martin Heidegger. In: BRUNS, M. A. & HOLANDA, A. F. (org.) **Psicologia e pesquisa fenomenológica**: reflexões e perspectivas. São Paulo: Ômega, 2001; ROGERS, C. **Dois tendências divergentes**. In: MAY, R. (org.) **Psicologia existencial**. Porto Alegre: Ed. Globo, 1980.

A redescoberta do existencialismo é muito importante para a teologia. Tem percebido os elementos mais tenebrosos do homem em contraste com a filosofia da consciência voltada votada para as decisões conscientes do homem e para a sua boa vontade. Os existencialistas alinharam-se à análise freudiana do inconsciente em protesto com a antiga psicologia da consciência. O existencialismo e psicologia psicoterapêutica sempre trabalharam juntos. A descoberta do inconsciente humano foi da mais alta importância para a teologia. Conseguiu mudar os tipos moralista e idealista que já discutimos. Remeteu a questão da condição

precede e nos encontra no concreto da vida (portanto, em nossa *historialidade*) por meio do *kérigma*⁷⁴⁰. E deixar-se interpelar e impulsionar pelo *Dom* da *esperança*⁷⁴¹. E assim, o que parecia ser o fim, pode vir-a-ser um novo início (dependendo de *como enxergamos e reagimos*), um radical *ponto de inflexão*.

humana para o centro do pensamento teológico, e por causa disso as respostas teológicas passaram a ser novamente importantes. TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Op. cit., pp. 245-246

⁷⁴⁰ Proclamação da Palavra sempre viva, de valor perene para a fé cristã, portanto normativa (*norma normans non normata*, pois a Escritura, como testemunha da revelação, do *kérigma* primevo, é parte integrante do evento revelacional "fundacional", originário, que nos remete ao *evento Cristo*, como diz K. Rahner. Cf. RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Op. cit., pp. 430-439; Id. "**Che cos'è un asserto dogmatico?**" In: Id. **Saggi teologici**. Roma: Pauline, 1965, pp. 113-165); à qual as Igrejas são constantemente desafiadas a acolher/interpretar, levando sempre em consideração sua "situação" histórico-cultural/intelectual/espiritual, que não desconsidera a *tradição*, antes, a inclui (mas que não se reduz a mera "querigmatização", ou seja, uma interpretação do *kérigma* como *única* tarefa teológica. Pelo simples fato de que interpretar já implica levar em consideração, sempre, uma determinada "situação". Ou seja, é problemático reduzir o *que fazer* teológico à uma teologia "querigmática", que, por tanto enfatizar a verdade perene do *kérigma*, pode perder de vista sua "situação": sem a qual o anúncio não faz o menor sentido, pois simplesmente redundaria na perda de sua *atualidade*. Atualização que é função do ministério teológico: que é, portanto, uma questão de índole hermenêutica). Por isso, um teólogo como P. Tillich tem muito a nos ensinar, ele que tanto insistiu sobre a necessidade de co-relacionar o melhor da "teologia querigmática" com uma "teologia apologética". Esta é a tarefa primordial do ministério teológico: co-relacionar a verdade de fé (interpretada) no horizonte de uma determinada "situação" existencial (integral) na qual encontram-se homens e mulheres concretos. Como diz P. Tillich:

A "situação" que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência tal como se realiza em todos os períodos da história, sob todos os tipos de condições psicológicas e sociológicas. A "situação" certamente não é independente destes fatores. Contudo, a teologia se ocupa com a expressão cultural que eles encontram tanto na prática quanto na teoria, e não com esses fatores condicionantes como tais. (...) A "situação" a que a teologia deve responder é a totalidade da auto-interpretação criativa do ser humano em um período determinado. O fundamentalismo e a ortodoxia rejeitam essa tarefa e, ao fazê-lo, perdem o sentido da teologia. A teologia "querigmática" coincide com o fundamentalismo e a ortodoxia na medida em que enfatiza a verdade imutável da mensagem (querigma) contra as exigências cambiantes da situação. Ela tenta evitar os defeitos do fundamentalismo, sujeitando toda a teologia, inclusive a ortodoxia, ao critério da mensagem cristã. Essa mensagem está contida na Bíblia, mas não é idêntica à Bíblia. Ela está expressa na tradição clássica da teologia cristã, mas não é idêntica a nenhuma forma particular desta tradição. A teologia da Reforma, e em nossos próprios dias, a teologia da neo-Reforma de Barth e sua escola são exemplos marcantes de teologia querigmática. Em sua época, Lutero foi atacado pelos pensadores ortodoxos; agora, Barth e seus seguidores sofreram duros ataques dos fundamentalistas. Isso significa que não é totalmente justo chamar Lutero de "ortodoxo" ou Barth de "neo-ortodoxo". Lutero corria o risco de se tornar ortodoxo, e o mesmo ocorre com Barth, mas essa não era a intenção deles. Ambos fizeram uma séria tentativa de redescobrir a mensagem eterna *dentro* da Bíblia e da tradição, em oposição a uma tradição distorcida e uma Bíblia utilizada de forma errônea e mecânica. (...) Contudo, a "situação" não pode ser excluída do trabalho teológico. TILLICH, P. **Teologia Sistemática**. Op. cit., pp. 22-23.

⁷⁴¹ A *esperança* vem carregada nas asas do Espírito de Amor, chega de repente, de modo inusitado, sem aviso prévio, desanuvia nossa visão turva, cansada, resignada face à crise, e nos (re)conta uma antiga história de Amor. Sobre seu *hálito de vida*, sua doce ternura maternal em nós e nos interpela a partilhar tal experiência vital, de Amor. Criando laços de afeto e amor concretos, sem o qual a vida não faz o menor sentido, é uma grande quimera.

Surge *outro* horizonte, uma nova *Aurora*... Visitados pelo Ser, como "um evento capaz de mudar a vida daqueles que recebem o seu anúncio e cuja relevância, podemos afirmar, consiste justamente nessa mudança"⁷⁴².

Torna-se possível, então, sob a luminosidade, frente ao vislumbre de ressurreição (horizonte de *esperança*): parar para meditar sobre as escolhas que fizemos até desembocar no momento ápice da *crise*: só que agora, com um novo olhar, uma nova postura, com o peito cheio Daquele Vento que aninhou-se por sobre o *caos primevo* e propiciou a vida... E a vida se fez...⁷⁴³

Ou seja, da maneira mais honesta e sincera possível, nessas *situações-limite*, carecemos buscar no mais profundo de nós mesmos, *ver: como e por que* chegamos até uma determinada *situação* pessoal (de limite, em termos existenciais). Assumimos nossa parte de responsabilidade no processo que propiciou o desencadear de determinada *situação-limite* e, assim, *relemos* a nossa *história*⁷⁴⁴ e, por conseguinte, damos *outro* rumo à vida.

⁷⁴² VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., p. 22.

⁷⁴³ Cf. Gn 1, 2.

⁷⁴⁴ Quando paramos para meditar na situação da comunidade dos discípulos e discípulas que vai da *crise instaurada pela cruz* (o pastor fora mortalmente ferido, e as ovelhas dispersadas) até à ressurreição (a partir da qual a própria comunidade "ressuscita"); de pessoas tomadas pelo medo, pela insegurança, pela incerteza, perguntando-se: e agora, para onde iremos? Que caminho seguir? Como viveremos sem aquele a quem seguíamos? Não é sem motivo que, com a Ressurreição (critério hermenêutico) e o Pentecostes (que interliga cristologia e pneumatologia), os primeiros relatos a circular sobre a *memória* de Jesus de Nazaré começa com o evento da Paixão. E então, sob a luminosidade da Ressurreição/Pentecostes, a Comunidade das origens *relê* toda vida pregressa do Mestre de Nazaré até o momento derradeiro da *cruz*; e ela (a Comunidade) está plenamente incluída nesta *releitura* (cf. Lc 24, 44-53; At 1; 2, 1-13; e Jo 20, 19-23).

Ao interpretar *de modo meditativo*, paulatino, acerca do *mistério* no qual estivera envolto o Mestre de Nazaré até então (sua identidade mais profunda), eles e elas não só buscam dar sentido ao "fenômeno Jesus": discernem em profundidade o Cristo de Deus presente por entre as palavras e atitudes do Nazareno, mas igualmente, simultaneamente (re)significam suas vidas. Sabem-se então com uma missão. Missão que irá nortear toda a vida da Comunidade de discípulos e discípulas. Agora, o discernido a partir da Ressurreição/Pentecostes leva a Comunidade à fé *explícita*. A presença reveladora e salvífica de Deus entre eles e elas a partir daquele judeu de trinta e poucos anos torna-se inquestionável: passam a confessá-lo desde então como Senhor e Cristo (cf. At 2, 14-36).

Então, a partir dessa *guinada*, a vida volta a *fazer sentido*. De pessoas deslocadas, amedrontadas, "perdidas", sem rumo na vida, experienciam no Espírito do Cristo Ressuscitado o sentido de suas vidas. E, de acovardados, deslocados, ensimesmados, passam a testemunhas intrépidas, cheias de vitalidade e coragem para, se necessário, enfrentar as mais duras provações e sofrimentos pelo Nome. A dimensão *martirial* (testemunho fiel mesmo diante da possibilidade real da perda da vida) passa a fazer parte integrante de suas vidas face à perseguição, como fora com centenas de discípulos e discípulas do Caminho, dentre eles João (cf. Ap. 1, 9).

Olhando para os dias da Paixão vislumbramos o que todos nós homens e mulheres de fé (ou não) passamos em determinados períodos de nossas vidas. Crise pessoal, comunitária, social, civilizacional... E tem mais... A Paixão gerou, inclusive, uma "crise" no próprio Deus: Pai, Filho, e

Todavia, para que essa guinada se dê, faz-se necessário, *também*, a abertura à *alteridade*. Dinâmica para a qual o Espírito nos interpela constantemente, *ininterruptamente*. Mas, é preciso não só abrir-se ao Espírito, mas (também) aprender a pensar, e pensar bem, construindo um caminho de *sabedoria* (como nos adverte o pensador de Port-Royal no texto que escolhemos para constar como uma das epígrafes na abertura do capítulo, e para o qual retornaremos no último tópico).

Este é um caminho de *descentramento* (dinâmica de alteridade). Isto é, convém parar de nos *ensimesmar* (autocentramento) - que é o lado negativo, diferente daquele, por vezes *necessário*, encontro honesto consigo mesmo⁷⁴⁵ -, e nos *responsabilizarmos* por um alguém (de "carne e osso", sobretudo por aqueles e aquelas que tiveram suas memórias manipuladas, vilipendiadas, "esquecidas"), que não nós mesmos. Pois:

Espírito Santo *sofrem* (de modos distintos, é verdade), a Paixão. Na teologia contemporânea, J. Moltmann foi quem mergulhou à fundo nesta temática *patética*, do Trino sofrimento de morte no Gólgota. Cf. especialmente. MOLTSMANN, J. **El Dios crucificado**. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. 3ª ed. Salamanca: Sígueme, 2010. Sobre a inter-relação entre cristologia/pneumatologia na obra Lucas-Atos. Cf. BOFF, L. **Espírito e missão na obra Lucas-Atos**. Para uma teologia do Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 1996.

Para nós cristãos (pessoal e comunitariamente) a cruz (a morte) não tem a última palavra (como não teve sobre a vida do Mestre de Nazaré), pois vivenciamos (apesar das "mortes em vida"), a morte como fim deste *modo de existência* (segundo a *sarx*), sob o influxo do Espírito do Ressuscitado, que nos anima e guia a toda a Verdade, que é o próprio Jesus Cristo. O Espírito, como assinala Ana Maria Tepedino, é o *hermeneuta* e "mãe" da Comunidade Eclesial, que nos leva *Das trevas da angústia à consolação do amor*. Cf. TEPEDINO, A. M. **Das trevas da angústia à consolação do amor**. Experiência de fé da comunidade joanina inspirada pelo Espírito Santo. In: TEPEDINO, A. M. (org.). **Amor e discernimento**. Op. cit., pp. 53-69. Ou como diz J. Moltmann, o Espírito é *Fonte de vida* (de vitalidade), "energia vital", que nos (re)nova (na verdade, Renova toda a Criação, pois é o Espírito Criador-Salvador), sem o qual sucumbiríamos (nós, homens e mulheres, bem como toda a Criação, ininterruptamente criada e recriada). Pois: "O Espírito de Deus é o Espírito de Cristo e como tal ele é o Espírito da ressurreição dos mortos." MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**: por uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999, pp. 97. Como diz o Salmista:

Esconde tua face e eles se apavoram
Retiras sua respiração e eles expiram
Envias teu sopro e eles são criados
E assim renovas a face da terra.
Sl 104 (103), 29-30.

No quinto e último capítulo voltaremos à estas e outras questões eminentemente teológicas (de caráter *trinitário*).

⁷⁴⁵ Ou seja, buscar (mas não sem antes aceitar) nossas *sombras*, nossos "fantasmas" e "demônios", uma (possível) diminuição das projeções, processo que C. G. Jung denominava de *individuação* (da *personalidade*), de amadurecimento do *self*. Mas este é um processo que leva uma vida inteira. A partir de abordagens diversas: Cf. ROGERS, C. **Sobre o poder pessoal**. São Paulo: Martins Fontes, 1978. Cf. também. TILLICH, P. **A coragem de ser**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

...o sofrer que o outro sofre não é mais que um momento de uma relação muito mais complexa e, ao mesmo tempo, muito mais inteira, da responsabilidade por outrem. Na realidade, sou responsável por outrem, mesmo quando pratica crimes, mesmo quando outros homens praticam crimes. Uma das coisas mais importantes para mim é esta assimetria e esta fórmula: todos os homens são responsáveis uns pelos outros, e eu mais que todos.⁷⁴⁶

Ao ingressar nesta dinâmica ex-istencial paramos de nos concentrar *tão somente* nos nossos problemas, sofrimentos, e passamos a atentar (também) para aqueles e aquelas que tanto sofrem, e que por vezes se encontram bem mais próximos de nós do que "imaginávamos", ou ainda, *não enxergávamos*. Pois o autocentramento gera cegueira. Passamos a ver somente o próprio umbigo. Sem esse movimento de *descentramento* (dinâmica de alteridade), podemos adoecer gravemente (e em várias direções, pois somos seres integrais). Como comenta Ricardo Timm de Souza:

Minha subjetividade dá-se em uma *situação-limite* dilatada, em um *instante de decisão* em que não posso ser senão *eu mesmo*, de forma radical, sem me descolar, por qualquer artifício da razão, da situação em que sou eu mesmo: *o encontro com o que não sou eu*.⁷⁴⁷

Esse movimento, essa dinâmica de *alteridade*⁷⁴⁸, tal como comentamos até aqui, não deve acontecer somente no horizonte da pessoa, senão, também, no horizonte comunitário, social e eclesial (no qual se insere a questão do *ministério teológico*). No interior desta dinâmica, tomamos consciência de que carecemos *reler* nossa caminhada como comunidade fé, como discípulos e discípulas de Jesus Cristo, isto é, como Igreja de Jesus Cristo. E buscar ver do modo mais honesto possível: que caminho temos seguido, para onde estamos indo (e desejamos ir) no *dever da história*...

Reler a história recente da Igreja, e da teologia cristã, é uma questão vital. Encarar com coragem e humildade os usos e abusos de poder, os pecados perpetrados "em nome de Deus" (e em nome da "ortodoxia"). Ou seja, é premente discernir em profundidade os descaminhos da Igreja Cristã visando a saúde da mesma e, conseqüentemente, colaborar para um possível desabrochar de outra dinâmica

⁷⁴⁶ LÉVINAS, E. **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, p. 148.

⁷⁴⁷ SOUZA, R. T. de. **Sujeito, ética e história**: Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999, p. 391. Grifo nosso.

⁷⁴⁸ Voltaremos ao tema da alteridade no capítulo seguinte.

teológica, tendo em vista o uso fraudulento da mesma como instrumento de manipulação, coerção e perseguição ideológica. A teologia serviu (e ainda serve em determinados contextos) como um legítimo *instrumento de opressão*.⁷⁴⁹

E como a Igreja (e com ela a *teologia*) não existe num vácuo histórico-cultural, social, intelectual, espiritual, é urgente rever nosso modo de fazer teologia (afirmando sua dimensão *diaconal*, ou seja, encarar a teologia como um *serviço*), buscando *ler os sinais dos tempos*. E responder (com responsabilidade) frente ao que conseguimos enxergar (pessoal e comunitariamente), aos desafios que se nos apresentam. Por isso, o exercício de lançar o olhar para o passado é uma atitude de *sabedoria* e uma questão *ética* (responsabilidade/justiça frente ao *outro*, sobretudo aqueles que tiveram sua memória mal-tratada, mas, também, porque precisamos do *outro*⁷⁵⁰: *interdependência*).

Mas, para que possamos desenvolver tal postura, por vezes carecemos passar por uma *crise aguda*: do grande Eu (do solipsismo). E assim, nos converter ao *outro*: o que implica sair das grades do Ente Que Sou Eu (afirmação renitente da Ipseidade) e cumprir nossa vocação à humanização: viver em (constante) êxodo, *descentrar-nos*. Pois manter-se na clausura do Eu (da consciência autocentrada), é desviar da vocação à humanização, daí o socorro da má-consciência. Neste sentido, ao tratar da má-consciência, diz E. Lévinas:

Má consciência que me vem do rosto de outrem que na sua mortalidade me arranca do solo sólido em que, simples indivíduo, eu me ponho e persevero ingenuamente - naturalmente - na minha posição. Má consciência que me questiona. Questão que não espera resposta teórica à guisa de informações. Questão que faz apelo à responsabilidade que não é um expediente prático para consolar do revés do saber incapaz de igualar o ser. Responsabilidade que não é a privação do saber da compreensão e da captação, mas a excelência da proximidade ética na sua socialidade, no seu amor sem concupiscência. O humano é o retorno à interioridade da consciência não-intencional, à má consciência, à sua possibilidade de temer a

⁷⁴⁹ Como veremos mais à frente neste capítulo, bem como na introdução ao capítulo seguinte.

⁷⁵⁰ Primeiro porque "o eu chega à existência em abertura para ser, ele não é algo concluído, necessita de outro para realizar a sua existência". BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. **Emmanuel Lévinas, alteridade e alteridades**: questões da modernidade e a modernidade em questão. In: Souza, R. T. de; Farias, A. B. de; Fabri, M. **Alteridade e ética**: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008, p. 134. Segundo porque a ex-istência somente se realiza plenamente na abertura ao outro, pois "a alteridade é sempre uma abertura para o outro, por isso é sempre uma relação ética". *Ibid.*, p. 135.

injustiça, mais que a morte, de preferir a injustiça sofrida à injustiça cometida e de preferir o que justifica o ser àquilo que o assegura.⁷⁵¹

Fazer justiça à *memória* implica o comprometimento com o outro, é dizer: "no que depender de mim nunca mais manipularão de modo antiético, ou seja, de modo arbitrário, a *memória* desta ou daquela pessoa ou mesmo de um grupo, uma comunidade, uma sociedade, etc." Pois sua memória está viva (mesmo de um modo precário, quase imperceptível, mas está lá, ou melhor, "aí"), e viva deve permanecer. Responsabilizo-me por ela. Enquanto eu viver a mantereí viva, bem viva: falando, escrevendo, e encarnando o que há de mais salutar na mesma.

4.1 Um olhar epistemológico acerca da história. A unidade homogênea (linear-ascendente) da grande História em questão. Uma possível aproximação ao "passado histórico"

Mas este não é um caminho simples, fácil de ser construído, sobretudo quando falamos de alguém (ou de alguns) situado noutra tempo e lugar, noutra horizonte histórico-cultural, intelectual, espiritual... Significa que precisamos articular dois horizontes: o *passado* e o *presente*. Com vistas a um futuro possível... O que implica uma operação hermenêutica. Esta articulação hermenêutica tem um ponto de partida. E o ponto de partida é sempre o presente, isto é, quanto mais arguta for nossa leitura do presente (dos "sinais dos tempos" e, portanto, para possíveis futuros) mais pertinente pode se tornar nossa (re)leitura do passado. Como diz F. Nietzsche: "Somente a partir do mais elevado poder-ser do presente tendes o direito de interpretar o passado. (...) A sentença do passado é sempre oracular: apenas como construtores do futuro e como conhecedores do presente, vós compreendereis."⁷⁵²

Ou seja, quanto mais "fiéis" e comprometidos estivermos com o horizonte que diante de nós se apresenta, mais pertinente será nossa (re)leitura do passado - que chega até nós *mediante* uma determinada *tradição* (mesmo que "frágil" e relegada a segundo plano na história recente do pensamento, como acontece ao pensamento

⁷⁵¹ LÉVINAS, E. **Entre nós**. Op. cit., pp. 197-198.

⁷⁵² NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003, pp. 56-57.

pascaliano⁷⁵³). Nossa *aproximação* do passado nunca se dá à revelia do presente (falamos da pura objetividade, muito menos afirmando uma ilusória neutralidade ideológica e/ou axiológica).⁷⁵⁴ Pelo contrário, o "interesse no passado está em esclarecer o presente"⁷⁵⁵. Antes de todas as querelas envolvendo a historiografia nos tempos modernos (e "pós-modernos), a advertência de B. Pascal (conforme o fragmento⁷⁵⁶ L. 47; Br. 172):

⁷⁵³ Nada melhor que o horizonte "pós-moderno" (do qual já tratamos no capítulo anterior) para abrir *outras* possibilidades para o pensamento, em forte contraste ao racionalismo preponderante na modernidade. A contrapartida "pós-moderna" ao racionalismo, e sua singular pro-posta de uma *razão sensível*, abre outras possibilidades para o pensamento, sobretudo no que tange à outra(s) concepção(s) de racionalidade(s). A proposta, neste capítulo, é perceber como a concepção pascaliana de racionalidade (*razão sensível, cordial*) identifica-se de algum modo com a "pós-moderna". Ou seja, quem sabe as origens mais remotas (não como *causalidade*) das *intuições fundamentais* da "pós-modernidade" não estejam (pelo menos em parte), presentes não somente em pensadores oitocentistas como S. Kierkegaard, ou ainda de um modo todo especial em F. Nietzsche, mas (também, já) em B. Pascal? Pensador da *finitude*...

A *memória* de B. Pascal manteve-se viva graças aos esforços dos *scholars* pascalianos (especialmente a partir da primeira metade do século XX), que ajudaram a dar forma a *tradition pascaliène* (tradição interpretativa). Sem a qual seria praticamente inviável falar, com alguma consistência, do pensamento de B. Pascal.

Apesar de surgir, com certa frequência, novas edições das obras pascalianas, bem como livros, artigos e ensaios acerca do pensador francês, a produção sobre B. Pascal nem de perto se aproxima da produção volumosa sobre outros pensadores (considerados) modernos e contemporâneos. Perto de outros pensadores, como é o caso do próprio R. Descartes, a produção que trata diretamente do pensamento pascaliano é (no mínimo) ainda tímida. No entanto, já é suficientemente consistente e vem crescendo com o passar dos anos. O interesse pelo pensamento pascaliano é cada vez maior, e isso é um bom sinal. Todavia, no campo da teologia, a presença do pensamento pascaliano é (ainda) diminuta, sobretudo no Brasil. Voltaremos a esta questão da *tradition pascaliène* mais à frente.

⁷⁵⁴ Em entrevista concedida por H. Arendt a Günter Gauss, lemos o seguinte: "Eu não creio que possa haver qualquer processo de pensamento sem experiência pessoal. Todo pensamento é 're-pensado': ele pensa depois da coisa. Não é mesmo? Eu vivo no mundo moderno e, evidentemente, é no mundo moderno que tenho minhas experiências." ARENDT, H. **A dignidade da política**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002, p. 141.

⁷⁵⁵ LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora da Unicamp, 2008, p. 13. Por isso, ele afirma que "a historiografia surge como seqüência de novas leituras do passado, plena de perdas e ressurreições, falhas de memória e revisões". *Ibid.*, p. 20.

⁷⁵⁶ Importa aqui, no momento que iniciamos as citações dos fragmentos, trazer à tona o comentário de Franklin Leopoldo e Silva sobre o modo de proceder de B. Pascal nos *Pensamentos*: sua escrita "fragmentária" (que nos dá uma noção introdutória do lugar e pertinência dos *Pensamentos* na história do pensamento, incluindo parte do pensamento contemporâneo, "pós-moderno"). Destaca-se, igualmente, sua liberdade e coragem (de constante questionamento, como veremos no decorrer do capítulo) frente ao *stablishment* religioso e intelectual-filosófico de seu tempo, e sua proposta singular (apesar das "luzes e sombras" que acompanham sempre o empreendimento humano, demasiado humano, sobretudo quando nos percebemos frente ao Mistério). Diz o filósofo brasileiro:

Ao ler esses pensamentos fragmentados, temos de entender que estamos diante do grandioso e do provisório. Temos de ser capazes de ver, nos textos incompletos, nas frases interrompidas, na miscelânea dos assuntos, na brevidade das fórmulas, na desordem das citações, a mais profunda meditação que já se fez sobre as tensões que definem as relações entre o homem e a transcendência que o supera pelo terror, pelo temor e pela piedade. Se é inegável que o centro das preocupações de Pascal é a religião, afinal o objeto do livro que pretendia escrever, também é certo que a amplitude de sua reflexão atinge a dimensão da existência humana nos seus mais recônditos e difíceis aspectos, razão pela qual esses

Nunca ficamos no tempo presente. Lembramos o passado; antecipamos o futuro como lento demais para chegar, como para apressar o seu curso, ou nos lembramos do passado para fazê-lo parar como demasiado rápido, tão imprudentes que erramos por tempos que não são nossos e não pensamos no único que nos pertence, e tão levianos que pensamos naqueles que nada são e escapamos, sem refletir, do único que subsiste. É que, em geral, o presente nos fere. Escondemo-lo de nossas vistas porque nos aflige e, se ele nos é agradável, lamentamos que nos escape. Buscamos mantê-lo mediante o futuro e pensamos em dispor as coisas que não estão em nosso poder por um tempo ao qual não temos a menor certeza de chegarmos. Examine cada um os seus pensamentos. Vai encontrá-los a todos ocupados com o passado e com o futuro. Quase não pensamos no presente, e se nele pensamos é somente para nele buscar a luz para dispormos do futuro. *O presente nunca é o nosso fim. O passado e o presente são os nossos meios; só o futuro é o nosso fim. Assim não vivemos nunca, mas esperamos viver e, sempre nos dispondo a ser felizes, é inevitável que nunca o sejamos.*⁷⁵⁷

B. Pascal parece antever a obsessão pelo futuro que tomaria conta do Ocidente, cerca de dois séculos depois: traduzido na crença no *progresso indefinido*, típico prometeísmo moderno que inundaria o mundo do pensamento, bem como a cultura. Essa forma de *progressismo* alienado e alienante (alienação num futuro distante e fulgurante, para onde pensávamos nos dirigir), que impede um real *ingresso* no mundo, pois como diz o pensador de Port-Royal, "o presente nunca é o nosso fim".⁷⁵⁸

fragmentos falam a todos os seres humanos, quer partilhem ou não a crença que inspirou Pascal. De resto, ele não foi de modo algum um homem conformado e submisso a todos os aspectos do cristianismo institucionalizado. Profundamente vinculado ao movimento jansenista, concebia a vida cristã a partir de um rigorismo moral, que não era inteiramente aceito pela ortodoxia católica, como mostra a sua polêmica com os jesuítas. Uma tradução fiel, no caso dos Pensamentos, tem que respeitar a incompletude constitutiva do texto pascaliano; tem que acompanhar as suas hesitações e as suas lacunas; tem que aceitar os seus lapsos; tem que reproduzir a ordem e a desordem de um pensamento em via de constituição e ainda longe de formulação definitiva. Embora isso torne a leitura mais difícil, esse procedimento é preferível a qualquer tentativa de dar ao texto uma legibilidade que ele não tem e que portanto o mutilaria. LEOPOLDO E SILVA, F. **Introdução**. In: PASCAL, B. **Pensamentos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005, pp. XV-XVI (toda a introdução está em numeral romano).

⁷⁵⁷ PASCAL, B. **Pensamentos**., pp. 19-20. Grifo nosso. Por isso, todo cuidado é pouco quando o assunto é o "passado histórico". O tentação do *saudosismo* (conservador, regressivo), típico dos historicismos, e o *progressismo* (futurista, ingênuo), típico das grandes ideologias recentes (hegelianismo, marxismo, positivismo), são polarizações radicais que buscamos evitar (conforme apontamos anteriormente nos capítulos precedentes).

⁷⁵⁸ Por isso, para H. Arendt, é preciso que o historiador compreenda o passado à luz que emana do próprio evento presente, cuja significação singular instaura uma diferença na história, uma ruptura com a História oficial, isto é, com o seu passado oficial. O passado só se revela a partir da luz deflagrada pelo próprio evento presente. Diz ela : "Somente quando algo irrevogável acontece é que podemos retrair sua história. O acontecimento ilumina o próprio passado: jamais pode ser deduzido dele." ARENDT, H. **A dignidade da política**. Op. cit., p. 49.

A crise da *tradição*, na esteira da modernidade, tornou ainda mais problemática nossa relação com o passado. No entanto, por outro lado, essa crise nos interpelou, nos levou a criar outras possibilidades de nos relacionarmos com o passado. Por exemplo, "poderia ocorrer que somente agora o passado se abrisse a nós com inesperada novidade e nos dissesse coisas que ninguém teve ainda ouvidos para ouvir"⁷⁵⁹.

Por isso, ler os sinais dos (nossos) tempos implica igualmente uma releitura de nossa trajetória pessoal, eclesial, social, civilizacional (exige *confronto e encontro*). Ou seja, carecemos parar para meditar: passos demos até aqui, quais podem e precisam ser revistos... Implica, antes, uma atitude de *autocrítica*. E, parar para *ouvir* reverentemente, com abertura de espírito, como diz W. Benjamim na *epígrafe*⁷⁶⁰, as *vozes do passado* (que não passaram, mas ecoam hoje, aqui e agora) - que não poderão "descansar em paz" (e não nos deixarão em paz), enquanto não nos *reconciliarmos* com elas, seja em termos pessoais, eclesiais, sociais, etc.

Como realizar tal tarefa, como responder diante de tamanha demanda? Fazendo do passado, ou melhor, ouvindo-o (e vendo-o) como um possível *futuro do passado*.⁷⁶¹ Mas, para tanto, em momentos como estes, de necessidade de (re)ver nossa recente história como civilização, "tanto mais urgente permanece uma

⁷⁵⁹ ARENDT, H. **Entre o passado e o futuro**. São Paulo: Perspectiva, 2000, p. 130.

⁷⁶⁰ Permita-me repeti-lo aqui:

O passado traz consigo um índice secreto, que o remete para a redenção. Não passa por nós um sopro daquele ar que envolveu os que vieram antes de nós? Não é a voz a que damos ouvido, um eco de outras já silenciadas? As mulheres que cortejamos não têm irmãs que já não conheceram? A ser assim, então existe um acordo secreto entre as gerações precedentes e a nossa. Então, fomos esperados sobre esta Terra. Então, foi-nos dada como a todas as gerações que nos antecederam, uma tênue força messiânica e que o passado tem direito. Não se pode rejeitar de ânimo leve esse direito. BEMJAMIM, W. **Sobre o conceito da história**. Tese II. In: **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 10.

⁷⁶¹ Pois quanto menos o passado mantém uma continuidade linear, harmônica, com o presente, mais o mundo e o pensamento desestabilizam-se. Mais o "ser humano" perde a capacidade de pertencer ao seu próprio tempo, mais instável se torna. Esta foi a crise instaurada pela ruptura radical da modernidade com a tradição. Daí a instabilidade radical e a incessante mutabilidade de nossa época recente. O pensamento não herda as posses de um passado para um futuro, ele herda um passado em *descontinuidade* com o presente, tornando o porvir problemático. Por isso, como diz H. Arendt: "Nunca antes nosso futuro foi mais imprevisível..." ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo**. Op. cit., p. 11.

reflexão que se põe à escuta da tradição, que não seja arrastada pelo passado, mas que medite o presente"⁷⁶².

Sem encarar essas vozes internas e externas, não avançaremos em termos pessoais, sociais, muito menos eclesiais... Não avançaremos teologicamente. Se fizermos ouvidos moucos, quem sabe estas vozes que ecoam do passado *podem* virar fantasmas que nos atormentarão pelo resto da vida: *não nos deixarão em paz*.

Portanto, se necessário for, podemos pedir perdão e fazer o possível: fazer jus à *memória* (de uma pessoa, de um grupo, de um povo, de uma sociedade específica, ou quiçá de uma civilização inteira, se for o caso). E, ao resgatar essa *memória reprimida* (sufocada, silenciada, marginalizada), "esquecida", aprender com ela, nos enriquecermos (e, quem sabe, não só não repetir os mesmos erros, mas traçar outros caminhos de sabedoria).⁷⁶³

⁷⁶² HEIDEGGER, M. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996, p. 227.

⁷⁶³ Povos inteiros foram (e são) dizimados ao longo da história. E com eles sua cultura, seu rico universo simbólico, seu legado intelectual são postas no "esquecimento"... Temos na história centenas de exemplos de civilizações inteiras: os Maias, os Astecas, os Incas, centenas, senão milhares, de etnias, povos indígenas, ameríndios, por todo continente americano, por exemplo. América do Norte, Central, América do Sul.

Povos, etnias, civilizações foram colonizadas: espoliadas, violentadas física e simbolicamente. Seu legado cultural, suas *memórias*, simplesmente foram "apagadas" das páginas da "História" (se não completamente, quase... Pelo menos a intenção era essa: *riscá-los(as) da história*. Em parte com o "auxílio" da Igreja - numa mão a espada, na outra a cruz... Com relação à colonização do Brasil e os feitos portugueses, franceses e holandeses frente à Terra de Santa Cruz e aos nativos: Cf. BRUXEL, A. **Os trinta povos guaranis**. Porto Alegre: EST/Nova Dimensão, 1985; CLASTRES, H. **A Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani**. São Paulo: Brasiliense, 1978; DAVIS, S. H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978; MOREL, M. **O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro**. In: LESSA, M. L. & FONSECA, S. C. P. B. **Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia (1822 – 1889)**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008. NEVES, L. F. B. **O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios: colonialismo e opressão cultural**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978; RIBEIRO, D. **Os índios e a civilização: a integração das populações indígenas no Brasil moderno**. Petrópolis: Vozes, 1977; SANTOS, S. C. dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975; Com relação à cultura, bem como a história da colonização das civilizações pré-colombianas: Cf. ABREU, A. M. G. **Civilizações que o mundo esqueceu**. São Paulo: Hemus, 1992; ARGUEDAS, J. M. **Los rios profundos**. Madrid: Cátedra, 1995. BAUDEZ, C. F. **Archaeologia mundi**. Barcelona; Editorial Juventud, 1976; BELLOTO, M. L. & CORRÊA, A. M. M. (orgs.). **A América Latina de Colonização Espanhola**. São Paulo: Hucitec, 1982; CARTER, G. **Guia ilustrado Mitologia Latino-Americana: Astecas, Maias, Incas e Amazônia**. Lisboa: Editorial Estampa, 1995; CASO, A. **El Pueblo del Sol**. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. CHAUNU, P. **Sevilha e a América: nos séculos XVI e XVII**. São Paulo: Difel, 1980; COLOMBO, C. **Diários da descoberta da América: as quatro viagens e o testamento**. Porto Alegre; L&PM, 1991; CORTEZ, H. **A Conquista do México**. Porto Alegre, L&PM, 1996; DIAZ DEL CASTILLO, B. **História verdadera de la conquista de la Nueva España**. Madrid: História

16, 1984; FAVRE, H. **A civilização Inca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998; GARCIA, E. S. V. **O comércio ultramarino espanhol no prata**. São Paulo: Perspectiva, 1982; GENDROP, P. **A civilização Maia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998; LAS CASAS, B. de. **O Paraíso Destruido**. Porto Alegre: L&PM, 1984; LEON-PORTILLA, M. (org.) **A Conquista da América Latina vista pelos índios**: relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes, 1984; Id. **Los Antiguos Mexicanos**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992; LEONARD, I. A. **Viarejos por la America latina colonial**. México: Fondo de Cultura Económica, 1992; MEGGERS, B. **América pré-histórica**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979; MONIOT, Henri: **A história dos povos sem história**. In: **História**: novos problemas. 2ª ed. edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979; MARIÁTEGUI, J. C. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana**. Lima: Biblioteca Amauta, 1969; PĀRŌKOMU, U. & KĒHĪRI, T. **Antes o mundo não existia**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1995; SILVA, J. T. da. **Descobrimientos e Colonização**. São Paulo: Ática, 1987; SOUSTELLE, J. **A civilização Asteca**. Rio de Janeiro: Zahar, 1987; TODOROV, T. **A Conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1993. Com relação ao massacre dos índios norte-americanos, vale citar parte de um poema de Ernesto Cardenal:

(...) Mas cada vez eram menos
Os rebanhos cada vez eram menos
Não deveis lutar foi o ensinamento de Wowoka
Deixaram de beber whisky
Retiraram de suas tendas os couros cabeludos
A doutrina dos payute era dançar

Os búfalos que emigravam para o sul
No começo do inverno correndo contra o vento
E passavam do sul ao norte na primavera
Correndo contra o vento
Eram menos cada ano

Tuhulhulsote junto ao fogo:
Nós nunca comerciamos
A terra é parte de meu próprio corpo
Eu nunca vendi minha terra
Iam-se os búfalos dos prados
E iam os índios com os búfalos

Dançar, dançar por todo o lado
Todos os índios devem dançar
Muito em breve, na próxima primavera
Virá o Grande Espírito
Com todos os animais de caça outra vez
E todos os índios mortos outra vez

Continuam dançando
Continuam dançando nos prados
Ressuscitarão todos os mortos dizia Wowoka
A guerra era uma coisa má e não deviam lutar
A terra será toda boa mais tarde
Irmãos, todos serão irmãos
Índios e brancos formando um só povo

Um fogo
A nova fé correu como um fogo
Soprado pelo vento dos prados
A pintura vermelha era a aurora
As penas da águia os raios do sol
A águia era o sol
Aquele que leva penas está unido a Deus

Traz na sua cabeça a "Presença"

A Águia virá me buscar

A Águia virá me buscar...

CARDENAL, E. **Antologia Poética**. Rio de Janeiro: Salamandra, 1979, pp. 59-60.

Ou como diz a letra de Dia de índio (dos nosso índios brasileiros) de Jorge Benjor:

Jês, Kariris, Karajás, Tukanos, Caraíbas,
 Makus, Nambikwaras, Tupis, Bororós,
 Guaranis, Kaiowa, Nãndeva, YemiKruia
 Yanomá, Waurá, Kamayurá, Iawalapiti, Suyá,
 Txikão, Txu-Karramãe, Xokren, Xikrin, Krahô,
 Ramkokamenkrá, Suyá

Hey! Hey! Hey!

Hey! Hey! Hey!

Curumim, chama Cunhatã

Que eu vou contar

Curumim, chama Cunhatã

Que eu vou contar

Todo dia era dia de índio

Todo dia era dia de índio

Curumim, Cunhatã

Cunhatã, Curumim

Antes que o homem aqui chegasse

Às Terras Brasileiras

Eram habitadas e amadas

Por mais de 3 milhões de índios

Proprietários felizes

Da Terra Brasilis

Pois todo dia era dia de índio

Todo dia era dia de índio

Mas agora eles só tem

O dia 19 de Abril

Mas agora eles só tem

O dia 19 de Abril

Amantes da natureza

Eles são incapazes

Com certeza

De maltratar uma fêmea

Ou de poluir o rio e o mar

Preservando o equilíbrio ecológico

Da terra, fauna e flora

Pois em sua glória, o índio

É o exemplo puro e perfeito

Próximo da harmonia

Da fraternidade e da alegria

Da alegria de viver!

Da alegria de viver!

E no entanto, hoje

O seu canto triste

Neste capítulo, portanto, pretendemos mediante outra *narrativa*⁷⁶⁴ (como *prática fundante de uma memória*⁷⁶⁵) re-memorar o pensamento de um *outro* "esquecido", "obscurecido", deixado ao largo *no meio do caminho* da história do pensamento, sobretudo da teologia: o pensamento pascaliano. E, assim, tecer *outra* narrativa que, neste sentido, nos capacita a "recuperar" o passado "esquecido", a *memória* "esquecida": faz convergir, no presente, a *memória viva* (apesar da tentativa de *apagá-la*) de figuras relevantes para os dias de hoje (no horizonte "pós-moderno"); este é caso do pensador de Port-Royal: Blaise Pascal.

O retorno (ou melhor, o ingresso) ao pensamento pascaliano visa contribuir para gerar uma *inflexão* na *gnosologia teológica* atual: que vá para além do racionalismo, do *raciocentrismo* típico da teologia ocidental.⁷⁶⁶ Nossa proposta é

É o lamento de uma raça que já foi muito feliz
Pois antigamente

Todo dia era dia de índio
Todo dia era dia de índio...

BENJOR, J. **Toda dia era dia de índio**. Faixa 6. In: **Bem-Vinda Amizade**. Som Livre, 1981.

Igualmente: grupos, comunidades, movimentos espirituais, teólogos e teólogas, homens e mulheres (místicos e místicas) ou mesmo possíveis "candidatos" e "candidatas" à santos e santas (à *canonização*, como na tradição católico-romana): suas propostas, seus caminhos espirituais, seus pensamentos, por vezes, foram silenciados, marginalizados, tanto na tradição católico-romana quanto na tradição protestante, e isso não é novidade para ninguém... Como fora o caso do *jansenismo*, reverberando em B. Pascal (como veremos mais à frente).

Mas não é nosso intuito aqui apontar tão somente os erros. Mas atentar para os erros é uma questão de humildade, tanto pessoal, quanto em termos eclesiais. É digno e é nosso dever, sempre que possível, reparar as injustiças cometidas, para o nosso bem: hoje, aqui e agora (*conversão*). E, aprender com nossos erros históricos, para que assim, quem sabe, não venhamos a cometê-los novamente (os mesmos). Adquirir sabedoria, e assim, não errar de modo tão precipitado.

⁷⁶⁴ Intercalamos uma abordagem narrativa (sobretudo na primeira parte do capítulo no qual focamos na vida de B. Pascal) e uma abordagem de cunho descritivo/argumentativo (buscando reler e expor o pensamento pascaliano enquanto teólogo, especialmente sua postura no que diz respeito ao conhecimento de Deus). Procedemos assim, pois não há como separar a vida (biografia) do pensador de Port-Royal de sua obra (especialmente o *Pensée*).

⁷⁶⁵ Relacionando (hermeneuticamente, de modo circular) *temporalidade* e *narrativa*. Cf. RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Vol. 1. Campinas: Papyrus, 1994, p. 15. Posto que o pensamento e a vida (em sua dimensão de temporalidade-historicidade) estão entrelaçados. Como o pensador de Valence diz mais à frente:

...entre a atividade de narrar uma história e o caráter temporal da experiência humana existe uma correlação que não é puramente acidental, *mas apresenta uma forma de necessidade transcultural*. Ou, dito de outro modo: que *o tempo torna-se tempo humano na medida em que ele se articula de modo narrativo*, e que a narrativa *atinge sua significação plena* quando ela se torna uma *condição da existência temporal*. *Ibid.*, p. 85. Grifo nosso.

⁷⁶⁶ O "passo de volta" (*Schritt zurück*) heideggeriano, bem como o confronto do pensamento arendtiano com o caráter "irrecuperável" do passado não se deixam compreender como uma mera regressão nostálgica e restauradora de um passado pronto, acabado e situado atrás de nós, pois se é

(re)ler a *história oficial* narrada a partir do século XVII propondo *outro ponto de vista*⁷⁶⁷, *outra perspectiva*, a saber: destacar o que acabou ficando obnubilado, à

mesmo necessário para o pensador um recuo dialógico-crítico ao passado (interpretativo). Para dizer com F. Nietzsche: "Ele recua como todo aquele que quer dar um grande salto." NIETZSCHE, F. **Além do bem e do mal**: prelúdio a uma filosofia do futuro. Op. cit., p. 232. Mas tal salto, por sua vez, não pode ser definido como uma mera progressão que abandona, sem mais, as sequelas de cargas do passado, uma vez que um presente só pode se mover em direção ao seu futuro à medida que se confronta e se "apropria" do seu passado de modo sábio. Como diz o pensador da Floresta Negra, "torna-se vital a vontade de reconquistar a *tradição* em sua essência *para o futuro*". HEIDEGGER, M. **Nietzsche**: metafísica e niilismo. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 60. Grifo nosso. H-G. Gadamer parece ter dado ouvido a esta asseveração do mestre. Daí toda a sua busca por recolocar (e revalorizar) a *tradição*, que tanto destaca no interior de sua *hermenêutica filosófica* (mais à frente voltaremos à questão da *tradição* e de uma possível releitura do passado, segundo a perspectiva do pensador de Marburgo). A "crítica" à *tradição* não significa, como bem mostrou M. Heidegger, uma crítica ao passado, que quer ver o passado, necessariamente, como algo *ultra-passado*. Onde a busca desenfreada na modernidade pelo *novo* (que se torna, com uma rapidez cada vez mais acelerada, *ultra-passado*, obsoleto), sua obsessão vanguardista. No que se refere à "destruição da *tradição*" em M. Heidegger, ela possui uma conotação específica: a "destituição da metafísica", ou melhor, sua *dis-torção*. Ou seja, o "desentulhamento da *tradição*", de sua tendência a *petrificar* o pensamento (como é o caso do "esquecimento do Ser" na *tradição metafísica* embrionariamente presente desde Parmênides), de obliterar o acesso do "ser-aí" (da *pre-sença*) à experiência originária, às fontes primeiras onde "lampeja" o Ser, que não se fixaram num passado distante, mas se faz *pre-sente*. Por isso, M. Heidegger, antes de se referir única e exclusivamente ao passado, sua "crítica", na verdade, refere-se à conservação presente deste modo imemorial de pensar o sentido do Ser. Conforme sua palavras em *Ser e Tempo* ao tratar das possibilidades do "ser-aí" (da *pre-sença*) e sua *historicidade*, sua relação (hermenêutica) com o *dever histórico*, com a *facticidade*, como uma relação de *liberdade* (exercício vital ao pensamento e sem o qual o mesmo torna-se estéril, inevitavelmente), que a *tradição* preponderante, hegemônica, tende a nos *desviar*, para reificar-se, reafirmar-se. Diz o pensador da Floresta Negra, tocando no x da questão:

A *tradição* lhe retira a capacidade de se guiar por si mesma, de questionar e escolher a si mesma. Em última instância, o mesmo se pode dizer sobre a compreensão e sua possibilidade de construção que lança suas raízes no ser mais próprio da *pre-sença*, isto é, no ontológico. A *tradição* assim predominante, tende a tornar tão pouco acessível o que ela "lega" que, na maioria das vezes e em primeira aproximação, encobre e esconde. Entrega o que é legado à responsabilidade da evidência, obstruindo, assim, a passagem para as "fontes" originais, de onde as categorias e os conceitos tradicionais foram hauridos, em parte de maneira autêntica e legítima. A *tradição* até faz esquecer essa proveniência. Cria a convicção de que é inútil compreender simplesmente a necessidade do retorno às origens. A *tradição* desarraiga de tal modo a *historicidade* da *pre-sença* que ela acaba se movendo apenas no interesse pela multiplicidade e complexidade dos possíveis tipos, correntes, pontos de vista da filosofia, no interior das culturas mais distantes e estranhas. Com esse interesse, ela procura encobrir seu próprio desarraigamento e ausência de solidez. A consequência é que, com todo seu interesse pelos fatos historiográficos e em todo o seu empenho por uma interpretação filologicamente "objetiva", a *pre-sença* já não é capaz de compreender as condições mais elementares que possibilitam um retorno positivo ao passado, no sentido de sua apropriação produtiva. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 49-50.

⁷⁶⁷ Pelo menos, que há outra leitura possível do que aquele ponto de vista que convencionamos chamar de *oficial*, considerada a Verdadeira (a única leitura possível). Impondo, por vezes, a *lei do silêncio*. Varrendo para "debaixo do tapete" o que "ficou de fora" (outros sinais, indícios, etc.) de tal versão "Verdadeira". Dando o "caso" por encerrado. Só que o "caso" não está *encerrado*, pois a como veremos mais à frente a "história" está "aberta". A *tradição* dos "vencidos" nos interpela, pois ela está aí, basta *atentarmos* para tal questão. Significa que a *tradição* dos vencedores, por exemplo, a *tradição metafísica* (estruturada formalmente desde Platão), venceu... Portanto, é aquela que mais recebeu atenção, e mais, firmou-se como se fosse a única. Outra *tradição*, presente

margem – a teologia pascaliana e suas possíveis reverberações no que tange ao *conhecimento de Deus* (tecnicamente: a *gnosologia teológica*) no horizonte hodierno: a centralidade do *coração* (e sua *razão sensível*), que tem razões que a *Razão desconhece*⁷⁶⁸.

Como teria sido a história de lá para cá se a proposta de B. Pascal tivesse sido acolhida no lugar da perspectiva cartesiana? Nunca saberemos. Mas *intuímos*, sem *grandes certezas racionais*, que a postura humana, pautada numa relação de domínio para com a natureza e seu semelhante, poderia ter sido *outra*. A teologia, a filosofia, mesmo as chamadas ciências exatas, as ciências da natureza (dentre outras) poderiam ter tido *outra* história. Mas, *de certa forma* ainda podem... Outro destino pode ser dado à nossa vida pessoal e comunitária, social, eclesial: ao mundo no qual co-habitamos.⁷⁶⁹

Parte dos desastres políticos, sociais e ecológicos, inclusive eclesiais (teológicos e pastorais), fundamentados num agressivo racionalismo - na *razão instrumental* - poderiam ter sido evitados, ou pelo menos amenizados. Ou seja, haveria uma seguinte *possibilidade*: teríamos *outra história* para contar (ao menos). Todavia, (re)contar parte da história não significa elevá-la ao *status* de Verdade: relação História = Verdade (postura típica do *historicismo-objetivista*). Mas, como falar

desde Heráclito, por exemplo, foi obliterada, "esquecida", colocada à margem no decorrer do pensamento ocidental.

⁷⁶⁸ Referência ao famoso dito de B. Pascal, que consta no fragmento L. 423; Br. 277. Provavelmente um dos mais conhecidos do pensamento ocidental recente, ao lado do "penso, logo existo" de seu contemporâneo R. Descartes. Mas ficou só nisso... Ou seja, o pensamento pascaliano, apesar das recentes retomadas, ficou por um bom tempo *sob a sombra* do racionalismo cartesiano. Voltaremos a esta questão mais à frente.

⁷⁶⁹ Neste sentido, é importante destacar que para W. Benjamin não basta recordar o passado, ou seja, tão somente (re)memorá-lo. Recordar algo vivo, mas deixado de lado ou esquecido pela memória: porque, acima de tudo, "o acontecimento, enquanto permanece na esfera do vivido, é finito, é limitado. Só quando o vivido elucidado, de algum modo, o que ocorreu antes e o que aconteceu depois é que ele pode se tornar ilimitado". KONDER, L. **Walter Benjamin**: o marxismo da melancolia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, pp. 54-55. Ou seja, a preocupação maior do pensador alemão dizia respeito não somente ao que se passou, mas o que poderia ter se passado. Segundo destaca Leandro Konder, para W. Benjamin, portanto:

A nossa relação com o passado só será verdadeira se mexer conosco, se nós estivermos nos dando conta de que aquele passado nos concerne, tem algo de nós. Todo passado está carregado de possibilidades de futuro que se perderam e que teriam (ou têm?) para nós uma significação decisiva. KONDER, L. **Walter Benjamin**., pp. 66-67.

de *história* se desacreditamos dessa História tanto quanto desacreditamos dessa Verdade?⁷⁷⁰

⁷⁷⁰ Aqui tratamos de diferenciar dois campos e posturas metodológicas e epistemológicas historiográficas. Uma moderna (que segue os postulados da *razão crítica* e, portanto, da certeza oriunda da objetividade/verdade) e *outra* "pós-moderna" (que segue outros parâmetros pautados na incerteza epistemológica e, portanto, abraça uma forma de perspectivismo, que trata-se de uma questão hermenêutica). Segundo o historiador Gabriel Giannattasio (num de seus textos, escrito em parceria com Guilherme Cantieri Bordonal), a abordagem moderna em história pode ser assim apresentada - segundo seus principais parâmetros - que podem ser resumidos em sete pontos fundamentais para a historiografia moderna, a saber:

1. Pela não ruptura entre a linguagem e o mundo ou entre as palavras e as coisas, ainda que, a epistemologia moderna não recorra frequentemente a pura e simples identificação entre a linguagem e o mundo, ela pressupõe, de alguma forma, uma identificação entre o original (o mundo, o real ou o passado) e a cópia (a história). Trata-se de uma historiografia da representação.
2. Pela busca da verdade (integral, parcial ou cumulativa); veracidade e verossimilhança ou dos consensos (verdades socialmente aceitas).
3. Pela transcendência do método e dos sistemas de avaliação que se alimentam da vocação para a universalidade.
4. Pela ênfase no papel que a história pode desempenhar nos processos de julgamento, a história como tribunal.
5. Pela capacidade do conhecimento em representar o objeto estudado integral ou parcialmente.
6. Pela valorização da prova, das evidências em detrimento das interpretações.
7. Pelo uso de estruturas narrativas explicativas.

E comenta:

Adotando esta estratégia de análise, pode-se agrupar boa parte da historiografia dos séculos XIX e XX num mesmo tronco teórico. Não seria estranho apresentar as afinidades, muito próximas, entre uma historiografia metódica e uma marxista. Uma historiografia rankeana e outra braudeliana. Elas pertenceriam a um só tronco historiográfico moderno, visto que, mesmo divergindo em alguns pontos, mantêm a intencionalidade de criar padrões metodológicos transcendentais, ou, dito com outras palavras, há o desejo de prescrever procedimentos que devem ser obedecidos para se chegar a uma representação da experiência vivida historicamente. GIANNATTASIO, G. & BORDONAL, G. C. **Uma pós-modernidade trágica:** a historiografia para além da verdade e da mentira. In: **Revista de Teoria da História**. Universidade Federal de Goiás. Ano 2, nº 5, 2011, p. 27.

Os interlocutores tradicionais da historiografia moderna marcam o estudo da história de meados do século XIX até os dias atuais. Privilegiou-se na abordagem moderna à história (e esta é a "pedra de toque" da historiografia moderna), uma procura por aqueles interlocutores capazes de solidificar (em termos de objetividade científica) sua estrutura metodológica e epistemológica. Sua base precisaria se solidificar tendo em vista sua afirmação enquanto disciplina acadêmica, com estatuto epistemológico e regras metodológicas claras, distintas e firmes (o conhecido *rigor metodológico*). Possibilitando seu trânsito e afirmação no âmbito das "ciências humanas". Ora, o mais irônico é que exatamente no mesmo século (o XIX) em que as mudanças ocorridas no campo da historiografia (no que diz respeito à sua solidificação a partir das emergentes "ciências humanas e sociais", mas que à coloca na busca metodológica objetivista típico das "ciências duras"), emerge *outro* pensamento voltado para as "estratégias do discurso", portanto para a centralidade da linguagem (constituente do "humano". Exemplo: F. Nietzsche). Para G. Giannattasio e G. Bordonal, a abordagem historiográfica "pós-moderna" está pautada em pelo menos dois pontos cardeais:

- 1) pela compreensão de que todos nós, humanos, somos produzidos pela linguagem antes de sermos produtores dela;
- 2) pela exigência de um domínio, cada vez maior, que o historiador deve ter sobre seu discurso. Id. **Uma pós-modernidade trágica.**, pp. 28-29.

Como dizem os pesquisadores da UFG:

De certa forma ainda podemos (re)contar a história a partir de suas *brechas*: escavando por entre seus escombros. *Outra relação* pode se dar *para com a vida*. Insistimos: ainda podemos, a partir de hoje, do lugar a partir do qual falamos, (re)contar a história (e assim ter *outro* destino), a partir de *outro* ponto de vista,

Enquanto a historiografia do século XX alicerçava suas bases nas influências do século que a antecedeu, outros campos do conhecimento – as artes; a física; a filosofia – e aqui caberia destacar as incursões da filosofia nos estudos da linguagem; bem como, as nascentes pesquisas em torno da teoria da linguagem – foram protagonistas e testemunhos de grandes mudanças. Não se afirma, contudo, que durante o século XX a história não dialogou com outros domínios do saber, no entanto, parece que para manter um certo nível de solidez, aliada a um conservadorismo endêmico, optou por se aproximar de determinados campos do saber em detrimento de outros. Seus interlocutores privilegiados foram as ciências sociais, a geografia, a psicologia aplicada aos estudos dos comportamentos das multidões. Não se cobra aqui, a realização de críticas, ao *metier* do historiador, que poderiam ser feitas partindo dos outros campos do conhecimento – o que poderia ser extremamente conveniente – mas recorrendo às próprias ferramentas da historiografia. No percurso de sua longa história a historiografia flertou com os mais diversos campos do saber. Tome-se, como exemplo, a sua gênese constitutiva como disciplina, a história encontrava-se umbilicalmente ligada à mitologia e à literatura. A escolha de seus interlocutores, mais privilegiados, é indicativa da resposta à pergunta *o que é a história?* Ela, a história, já estabeleceu afinidades com a teologia – tendo quase sucumbido à ela –, com a economia política, com a psicologia de massas e a sociologia. Hoje, a história, retoma os diálogos com aqueles territórios dos quais se apartou no processo de autonomização: a literatura e a filosofia, mais precisamente, a teoria literária e a filosofia da linguagem. Na contemporaneidade, este debate não pode mais ser evitado. Não se poderia produzir um discurso historiográfico sem levar em consideração os estudos feitos pelas teorias e filosofias da linguagem. Independente do uso que se queira fazer da história, de quais suportes metodológicos se adote, do objeto que se estude; há algo que se impõe ao historiador: a história opera no campo da linguagem. *Ibid.*, pp. 29-30.

No entanto, a postura historiográfica "pós-moderna" é *outra*. Aqui aparecem como protagonistas os pensadores elencados no capítulo anterior (e seu tratamento quanto à verdade objetiva, fora de uma "estrutura", de uma operação interpretativa): o fim das *metanarrativas* (Lyotard); o "enfraquecimento do Ser" (Vattimo); a afirmação do pluriculturalismo relacional (Maffesoli). A proposta de uma historiografia "pós-moderna" caminha a partir do encontro destas perspectivas de caráter filosófico, tecendo, assim, outra "filosofia da história". É uma postura frente à história elaborada minimamente cons-ciente de seus limites (e de suas "determinações", seus condicionamentos) no que diz respeito à objetividade (verdade=veritas, *certitude*), colocada quando a o assunto é a "história". Como diz Eric. H. Carr: "A crença num núcleo fatural sólido, com existência objetiva e independente da interpretação do historiador, é uma falácia absurda, mas muito difícil de ser erradicada." CARR, E. H. **Que é história?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980, p. 6.

A perspectiva "pós-moderna" em historiografia questiona as pretensas certezas (tidas como inquestionáveis, inabaláveis) do método científico (no caso da historiografia). A proposta de *outra* abordagem à "história" implica, em primeiro lugar, deixar de conceber a historiografia em moldes racionalistas (tal qual sua herança historicista, positivista): sua visão da "história engessada em modelos esquemáticos e redutores, assentada em pretensas certezas". MUNIZ, D. C. G. **Sobre gênero, sexualidade, e o Segredo de Brokeback Mountain**: uma história de aprisionamentos. In: STEVENS, C. M. T. & SWAIN, T. N. (orgs.). **A Construção dos Corpos**. Perspectivas Feministas. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2008, p. 123. Implica rever o estatuto epistemológico da historiografia como disciplina, para então "pensá-la múltipla, relativa e diferentemente". *Ibid.*, p. 123.

Na verdade, a produção historiográfica ("pós-moderna"), especialmente pós-1960, está marcada por uma mudança radical no modo de compreender a operação hermenêutica no que tange à história, o que implica no "desaparecimento dos modelos de compreensão, dos princípios de inteligibilidade que foram de modo geral aceitos pelos historiadores". CHARTIER, C. **A História hoje**: dúvidas, desafios, propostas. In: **Estudos Históricos**. Vol. 17, nº 3, 1994, p. 97.

pois a história pode ser lida (e de modo não arbitrário), por *outros vieses*, pois a história está "aberta". Pois:

A história é uma criação contínua da vida. Além do documento, que aparece todos os dias, alterando o juízo, esse juízo, com o mesmo documento, muda com as gerações, dada a sensibilidade diferente das gerações sucessivas... A evocação deve ser animada para ser ressurreição. Daí o dito razoável do historiador contemporâneo, Jacques Bainville: de vinte em vinte anos devia-se reescrever a história.⁷⁷¹

Desejamos, portanto, (re)visitar a história, (re)contá-la: aquela da modernidade incipiente. Contrastamos a chamada História *oficial escrita* (contada nos livros), a qual sempre teve como "ponto arquimediano" a fundamentação *do racionalismo moderno no século XVII* e sua incidência na futura construção cultural (paradigma preponderante no Ocidente desde então). Pois esse é um século (dentre outros) no qual *outra* fonte pode ser encontrada (e sua riqueza).

Entretanto, o que poderia ser um contraste agudo (já presente no XVII) ao projeto moderno, é "esquecido" e constantemente descartado desde então. Por isso, revisitamos o XVII (o século de R. Descartes), pois a grande História do pensamento é contada, sobretudo a História da Filosofia desde G. W. F. Hegel⁷⁷², a partir do pensador de La-Haye (como o *filho de Ariadne* do pensamento moderno).⁷⁷³

⁷⁷¹ PEIXOTO, A. **História do Brasil**. 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1944, p. 11. Na verdade, muda o "lugar" do historiador e suas possibilidades frente ao passado histórico (e suas fontes). Pois:

Diferentemente do que se acreditava – particularmente para aqueles que conferiam à dúvida um valor fundante do saber – as convicções desempenham, no processo de produção do conhecimento, um papel muito mais decisivo. O historiador pós-moderno sabe, antecipadamente, aonde quer chegar. Sendo assim, a historiografia não é capaz de reconstituir o passado, mas produz uma discursividade sobre a temporalidade com a ajuda de documentos e métodos – que são construídos no presente – e, lançam questões e respostas para um passado inacessível total ou parcialmente. Entende-se, portanto, que a história fornece ferramentas que auxiliam a construção de interpretações. Não há a possibilidade de se estabelecer verdades com a história, mas, simplesmente, oferecer interpretações capazes de se inserirem nos jogos de saber e de poder. O discurso, inclusive o historiográfico, não consegue ir além dele mesmo. GIANNATTASIO, G. & BORDONAL, G. C. **Uma pós-modernidade trágica.**, pp. 31-32.

⁷⁷² Cf. HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Ontario: Batoche Books, 2001, p. 459.

⁷⁷³ Questão de caráter *metodológico*: buscamos permanecer fiéis à *interdisciplinaridade*, agora, neste capítulo, no campo da história. Na verdade, assumimos "conscientemente" uma posição quanto à história a partir de uma *perspectiva* "pós-moderna": que relativiza o *modus operandi* da ciência historiográfica moderna pautada na busca *metódica* da verdade objetiva (histórica), isto é,

uma ciência do passado (esgotado lá e então) racionalmente fundamentada, e que pretende chegar aos *atos incontestáveis* (em sentido positivo). No campo da historiografia, Marc Bloch (entre outros), por exemplo, teceu diversas denúncias (contundentes) a esta (im)postura. Achar que é possível "voltar" ao passado livre de toda e qualquer posição "ideológica" e postular certa neutralidade axiológica soa, no mínimo, ingênuo, ou, quiçá, esta pode ser uma postura ideológica (que carece ser *desmascarada*). Neste caso, o historiador não tem um Objeto à sua frente. Mas pouco importa. Se não há Objeto (no sentido exposto até aqui) ele/ela o cria, no caso, o "passado histórico" (continuismo histórico), em sentido *unívoco*. Descarta-se, sem mais, outras perspectivas possíveis. O que nos remete para a seguinte questão: não existem fatos brutos. Por isso, deve ficar previamente estabelecido que:

...a necessidade de estabelecer estes fatos básicos repousa não em qualquer qualidade dos próprios fatos, mas numa decisão *a priori* do historiador. A despeito do *moto* de C. P. Scott, todo jornalista sabe hoje que a maneira mais eficaz de influenciar a opinião pública é através da seleção e disposição dos fatos apropriados. É comum dizer-se que os fatos falam por si. Naturalmente isto não é verdade. Os fatos falam apenas quando o historiador os aborda: é ele quem decide quais os fatos que vêm à cena e em que ordem ou contexto. Acho que foi um dos personagens de Pirandello quem disse que um fato é como um saco - não ficará de pé até que se ponha algo dentro. A única razão por que estamos interessados em saber que a batalha foi disputada em Hastings em 1066 é que os historiadores olham-na como um grande acontecimento histórico. É o historiador quem decide por suas próprias razões que o fato de César atravessar aquele pequeno riacho, o Rubicão, é um fato da história, ao passo que a travessia do Rubicão, por milhões de outras pessoas antes ou desde então não interessa a ninguém em absoluto. O fato de você ter chegado neste edifício meia hora atrás a pé, ou de bicicleta, ou de carro, é exatamente tanto um fato do passado quanto o fato de César ter atravessado o Rubicão. Mas provavelmente será ignorado pelos historiadores. (...) Mas história é, entre outras coisas, isto. O historiador é necessariamente um selecionador. A convicção num núcleo sólido de fatos históricos que existem objetiva e independentemente da interpretação do historiador é uma falácia absurda, mas que é muito difícil de erradicar. CARR, E. H. **O que é história?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996, p. 37.

Com relação às questões suscitadas por M. Bloch: Cf. BLOCH, M. **Apologia da história:** ou o ofício de historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001. Ora, neste sentido, é preciso explicitar nosso intuito: não desejamos deslocar R. Descartes do centro para a margem e, passo seguinte, colocar B. Pascal no centro. O que daria na mesma postura que aqui denunciaremos. Mas, trazer à lume, destacar a pertinência do pensamento pascaliano, repensando a herança cartesiana, sobretudo no que esta tem de problemática em termos epistemológicos. Com isso, não negamos a importância do pensamento cartesiano, especialmente para o seu tempo. Mas, hoje, aqui do século XXI, e depois que "muita água passou por debaixo da ponte", podemos, pelo menos, vislumbrar, ensaiar, *outra leitura da história:* agora não mais a partir do ponto de vista dos "vencedores", mas do ponto de vista dos "vencidos", dos marginalizados (colocados à margem) - voltaremos a esta questão ainda no decorrer deste tópico.

Buscamos relacionar, assim, o *perspectivismo* (pautados na máxima nietzschiana que marca esta postura hermenêutica: de que não há fatos brutos, tão somente interpretações; questão que tratamos no capítulo anterior) à postura *profético-messiânica* conforme a abordagem oriunda da tradição marxista. Na verdade, nos inspiramos num representante *sui generis* desta tradição (do "materialismo histórico"): W. Benjamim. Ou seja, afirmamos que estas duas posições (a nietzschiana e a benjaminiana) não só são passíveis de caminharem lado-a-lado, como corrigem-se mutuamente. Pois ambas têm em comum o *pathos* da denúncia (profética): não se contentar com o que está posto sobre a mesa, com uma "versão dos fatos" com a qual nos acostumamos a *acreditar* como se fora a Verdade, *inquestionável*. Por conseguinte, acabamos assumindo de modo acrítico tal *perspectiva* (uma interpretação, por vezes extremamente tendenciosa), como se esta fosse a Verdade (absoluta). Só nos restando, portanto, o assentimento incondicional (que depois um tempo vira um *habitus*, ou ainda, um *ethos*). Não! Existe outra(s) versão(s) possível(s)...

Sobre o pensamento profético-icônoclasta nietzschiano já tratamos no capítulo 2. Quanto ao profetismo (de caráter judaico-messiânico) de W. Benjamim, ver mais à frente, ainda neste tópico, a questão do *ponto de vista* que devemos assumir ao contar a história (questão político-ideológica que marca determinada narrativa da História oficial): contada a partir da ótica dos "vencedores".

Mas, partimos de *outra* perspectiva, promovemos *outra* narrativa: de *outra* memória, marginalizada no universo *logocêntrico* da teologia (e das demais áreas do saber/fazer). Percebendo "brechas" no passado - que até aqui não conseguíamos perceber, vislumbrar -, pois "o passado é construído a partir do presente, que seleciona aquilo que a seus olhos é histórico, isto é, precisamente aquilo que, no passado, desenvolveu-se para produzir o presente"⁷⁷⁴.

Se o passado, portanto, está repleto de "brechas", então não é uma realidade fechada (*unívoca*), mas aberta (*plurívoca*), donde acessamos *outros passados*, *outras histórias*, *outras memórias e tradições marginalizadas*. Ou seja, a partir de *outras* interpretações (perspectivas) do passado o presente também pode ser re-interpretado e (re)vivido, enriquecido: instaurando *outra prática* (daí um *círculo hermenêutico*). Dando-nos, assim, *outra* identidade presente e, conseqüentemente, abrir "outra janela para o futuro"⁷⁷⁵.⁷⁷⁶ Eis o nosso texto base: *O anjo da história*. Nele, diz W. Benjamin:

Essa é a grande contribuição do pensamento benjaminiano à questão da "História". O discurso acerca da "História" esconde sua verdadeira intenção; todo discurso acerca de uma tal "História" é, no fundo, mais um discurso relativo às diversas histórias; um discurso impregnado de uma intenção, não-dita, não-explicitada, que busca mascarar uma (im)postura "ideológica" perversa (um discurso, por isso, nem um pouco "ético"). E que pede de nós uma "atenção maior", isto é, um olhar mais atento a seguinte questão: como o discurso é veiculado e quais suas possíveis "intenções camufladas" (como aprendemos com os "hermeneutas da suspeita", dentre eles, K. Marx e F. Nietzsche). O que revela uma postura ética (profética) sempre necessária, pelo menos enquanto habitarmos a ambigüidade radical da história (da "história não redimida", como diz W. Benjamin). O risco de errar não deveria intimidar quem deseja navegar por entre esses mares. Mexer no passado é mexer no presente, e mexer no presente, por vezes, faz surgir "outro" passado, até então "desconhecido". Como diz o pensador:

A verdadeira imagem do passado passa por nós de maneira fugidia. O passado só pode ser apreendido como imagem irrecuperável e subitamente iluminada no momento do seu reconhecimento. (...) Porque é irrecuperável toda a imagem do passado que ameaça desaparecer com todo o presente que não se reconheceu como presente intencionado nela.
BENJAMIM, W. **Sobre o conceito da história**. Tese V. Op. cit., p. 11.

⁷⁷⁴ MORIN, E. **Para onde vai o mundo?** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010, p. 12.

⁷⁷⁵ Sem negar a incerteza histórica quanto ao nosso futuro. *A incerteza permanece* – mas hoje isso em nada nos conduz ao desespero. Mas, a incerteza e o imprevisível, antes de nos paralisar deveria nos servir de incentivo e desafio. O que nos impele à ação, mas a uma ação parcimoniosa, posto que um futuro ainda é possível. Um futuro "curto", é verdade, quem sabe um *futuro do presente*, mas ainda sim um futuro pleno de possibilidades (virtualidades) - aberto à liberdade-criatividade do humano (*devir* do "humano" e do mundo). Pois, assim como não há um universo fechado (de causa e efeito, próprio à visão mecanicista), também não existe uma história fechada, ou mesmo um pensamento fechado (como um Sistema).

No entanto, um futuro "curto" não se traduz necessariamente nalgum tipo de visão "catastrofista", mas é resultado de um olhar mais humilde (sábio) com relação aos nossos recentes projetos de progresso indefinido. Simplesmente vemos hoje, como o poeta (parafraçando Paul Valéry), que "o futuro não é mais como era antigamente". RUSSO, R. (Legião Urbana). **Índios**. Faixa 12. In:

Há um quadro de Klee intitulado *Angelus Novus*. Representa um anjo que parece preparar-se para se afastar de qualquer coisa que lhe olha fixamente. Tem os olhos esbugalhados, a boca escancarada e as asas abertas. O anjo da história deve ter esse aspecto. Voltou o rosto para o passado. A cadeia de fatos que aparece diante dos nossos olhos é para ele uma catástrofe sem fim, que incessantemente acumula ruínas sobre ruínas e lhas lança aos pés. Ele gostaria de parar para acordar os mortos e reconstruir, a partir dos seus fragmentos, aquilo que foi destruído. Mas do paraíso sopra um vendaval que se enrodilha nas suas asas, e que é tão forte que o anjo já não as consegue fechar. Esse vendaval arrasta-o imparavelmente para o futuro, a que ele volta as costas, enquanto o monte de ruínas à sua frente cresce até o céu. Aquilo que chamamos o progresso é esse vendaval.⁷⁷⁷

Dois. EMI, 1986. Nossas experiências recentes, com certo tipo de "otimismo escatológico" da tecnociência (da moderna sociedade tecnocrática) ainda têm muito a nos ensinar. É como diz a sabedoria popular: "deogar e sempre". E. Morin, numa entrevista, disse o seguinte:

O tempo é um fator de transformação, de metamorfose, de morte, de vida, de renascimento, e creio que estamos condenados a pensar nossa condição tomando-se em consideração. Agora, é certo que o Ocidente gerou um tempo *unidirecional, ascendente, voltado para o futuro*; uma maneira laica de providencialismo; enquanto no providencialismo de Teilhard de Chardin o mundo dirigia-se para o ponto "ômega", no mundo laico *caminhava-se para a melhor das sociedades, para o reino da razão*, etc. Dito de outra maneira, marchávamos para um futuro telecomandado, o devir radioso, conforme a expressão utilizada na União Soviética. Ora, esse futuro desabou, *inexiste um amanhã predeterminado e nem uma evolução ascensional. O futuro é incerto*. MORIN, E. **Velhas entrevistas**: Edgar Morin e o futuro. In: SILVA, J. M. da. **Correio do Povo**. 2013. <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=4102> Acessado em 17 de abril de 2014. Grifo nosso.

⁷⁷⁶ Como diz E. Morin e Anne-Brigitte Kern:

O retorno às fontes do passado pode ser estabelecido no e através do respeito dos dois princípios já indicados anteriormente. O primeiro é o do reconhecimento ao direito à vida para todas as culturas, mas sem esquecer que elas não são entidades que atingiram seu ponto de perfeição: cada uma comporta suas insuficiências, suas cegueiras, suas carências específicas, e as qualidades delas, para o desabrochar das existências de seus respectivos membros, são muito desiguais. Convém não esquecer também que todas as culturas singulares adquiriram sua singularidade a partir de encontros, de assimilações de elementos estranhos, muitas vezes próprios à cultura de um conquistador ou de um conquistado; como as espécies vivas, todas as culturas se modificaram, conheceram mutações, e muitas se tornaram complexas ao integrarem o que inicialmente as perturbava ou ameaçava. Seja como for, o retorno às fontes étnico, nacional, religioso torna-se retrógrado tão logo se fixa no passado, atrofiando a relação com o presente e o futuro. O segundo princípio do retorno às fontes é o do necessário reinvestimento na *arque* antropológica/biológica/terrestre, que, sendo comum a todos os humanos, de maneira nenhuma impede retornos às fontes singulares. O passado não é apenas o passado singular de uma etnia ou de uma nação, é o passado telúrico, hominizante, humano que deve ser apropriado e integrado em nós. (...) Enfim, a relação com o futuro deve ser revitalizada na medida em que a busca da hominização é ela própria tensão voltada ao futuro. Não mais o futuro ilusório do progresso garantido: um futuro aleatório e incerto, mas aberto a inúmeros possíveis, em que podem se projetar as aspirações e as finalidades humanas sem no entanto haver promessa de desejos satisfeitos. Nesses termos novos, a restauração do futuro é de importância capital e de urgência extrema para a humanidade. MORIN, E. & KERN, A-B. **Terra-Pátria**. Porto Alegre: Sulina, 2003, pp. 108-109.

⁷⁷⁷ BENJAMIM, W. **Sobre o conceito de história**. Tese IX., p. 14.

Aqui aparece a *re-memoração*, que pode se tornar-se para nós hoje motivo de *co-memoração*, a fim de resgatar um legado amplamente negligenciado. Já que fazer história em sentido (pós)moderno é *também* um exercício de "esquecimento"⁷⁷⁸ - seja pela história da filosofia, seja pela história do pensamento (das ideias), de modo mais amplo (ou mesmo pela história da teologia), a saber: o pensamento do francês Blaise Pascal (um pensador *avant la lettre*⁷⁷⁹). Ainda sobre a necessidade da *re-memoração*, diz Jeane Marie Gagnebin:

⁷⁷⁸ Os "vencidos" têm sua memória obscurecida, obnubilada, quando não: *apagada*. Suas vozes são silenciadas. Pessoas, grupos sociais, étnicos, por vezes, civilizações inteiras tem sua memória maculada, quando não apagada quase por completo. Um "esquecimento", esse sim, nada sadio, fruto de uma "memória seletiva" *ideologicamente* organizada/controlada. Como é caso da "história oficial", ou das "histórias oficiais". Como aconteceu tantas vezes aos pensadores (teólogos, filósofos, cientistas, entre outros), alguns denominados de "heterodoxos" e/ou "hereges" no interior da história da Igreja(s) e da teologia (pela(s) Igreja(s) e seus instrumentos de controle), através do aparato institucional e sua força política. Aparato instrumentalizado por parte da chamada "ortodoxia", ou melhor, dos "ortodoxos" e sua sagrada missão de "guardas da verdade". Legitimando os processos de cassação do discurso divergente, chegando, não poucas vezes, não somente à violência simbólica, mas indo às "vias de fato", com o uso da violência, da tortura psicológica, física, e, inúmeras vezes, chegando mesmo à morte (simbólica e física). São inúmeros os casos de morte pelo simples fato de alguém ousar pensar diferente (divergir do pensamento oficial). E qual o intuito derradeiro: *apagar*, se possível, a *memória* de determinada pessoa, ou grupo.

Em parte, este fenômeno está ligado à *univocidade discursiva* própria do período pós-apostólico (da obsessão pela *reductio ad unum*) e sua afirmação teológico-eclesiástica – como já havíamos apontado no início desta tese. A riqueza oriunda do pensamento denominado de "heterodoxo" (ou mesmo herético) é desconsiderada e suas intuições "demonizadas". O que não significa negar possíveis pontos frágeis ou passíveis de correção (o que, na verdade, deveria se suceder com todo pensamento, incluindo o chamado pensamento "ortodoxo"). Portanto, recuperar essa história é nossa missão. Resgatá-la do silêncio é nossa tarefa.

Ora, com o pensamento pascaliano não foi diferente. Por este estar diretamente associado ao jansenismo (condenado como heresia), a teologia do pensador de Port-Royal acabou sofrendo um profundo ostracismo *ad intra* e a latitude de seu pensamento teológico negligenciado. Quando não, *ad extra*, B. Pascal fora taxado como um pensador excessivamente maculado pelo tema de Deus (da religião), postura imperdoável aos olhos da razão científica (auto-suficiente) da modernidade nascente.

Resultado: *ad intra* venceu o "jesuitismo"/*ad extra* o cartesianismo. Contudo, com a crise da modernidade e a ascensão da "pós-modernidade", paulatinamente, o pensamento pascaliano (e outros pensadores "esquecidos") volta à tona, consistentemente - especialmente a partir do segundo quartel do século XX no interior da filosofia. A teologia *strictu sensu* pouco dele tratou até aqui, seja nos arraiais católico, seja no protestante. Estes pensadores, dentre os quais B. Pascal se inclui, sofreram daquilo que P. Ricoeur chama de "memória manipulada": Cf. RICOEUR, P. **A memória, a história e o esquecimento**. São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007, pp. 255-258. Como diz J. M. Gagnebin num artigo sobre a importância do texto de P. Ricoeur, "o conhecimento do passado tem por alvo não só a si mesmo, numa pretensa objetividade desinteressada, mas muito mais uma relação de intensidade ao passado que possibilite uma atitude e uma ação mais justas no presente." GAGNEBIN, J. M. **A memória, a história, o esquecimento**. In: DE PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (orgs.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**. Um diálogo possível. Dourados: UFGD, 2011, p. 156. Em relação à história apagada: Cf. LEVI, P. **Os afogados e os sobreviventes**. São Paulo: Paz e Terra, 1990. Ver especialmente o prefácio desta obra.

⁷⁷⁹ Na verdade, podemos denominá-lo de um "existencialista cristão *avant la lettre*", igualmente inserido na discussão religiosa *em perspectiva existencial* (*pathos* religioso), como fora S. Kierkegaard (considerado o pai do existencialismo quase um século antes da concretização histórica do mesmo). Pois de muitos modos B. Pascal antecipa e trata de certas questões que afligem homens e mulheres concretos, como a *angústia*, *desespero*, diante de um possível *nada*

Tal rememoração implica numa certa ascese da atividade historiadora, que, em vez de repetir aquilo de que se lembra, abre-se aos brancos, aos buracos, ao esquecido e ao recalçado, para dizer, com hesitações, solavancos, incompletude, aquilo que não teve direito nem à lembrança nem às palavras. A rememoração também significa uma *atenção precisa ao presente*, particularmente *a estas estranhas ressurgências do passado no presente*, pois não se trata somente de não se esquecer do passado, *mas também de agir sobre o presente*. A fidelidade ao passado, não sendo um fim em si, *visa à transformação do presente*.⁷⁸⁰

(*néant*), que segundo Pierre Magnard designa no pensamento pascaliano (com pelo menos três acepções):

...o "desespero eterno" que o homem tem de conhecer o princípio das coisas. Ora, o que sai do nada, ao nada retorna. A palavra passa, então, a ser utilizada para traduzir a inconsistência do homem, sua precariedade, sua vanidade. (...) São usos que muito devem a Montaigne, cujo registro niilista é rico, acusando a "niilidade" e até a "nulidade" (*dénéantise*) de nossa condição. (...) Confunde-se, contudo, com um tópico próprio do autor dos *Pensamentos*, o do tédio, entendido no sentido forte de ausência de qualquer justificativa para existir. É a síndrome do vazio, cuja noção é transposta da física para a alma. (...) Esse nada, que se sente, provém de uma experiência vivida; é o da vanidade de nossas férias, da inatividade de nossas opiniões, da vacuidade de nossas concepções; torna-se a principal categoria de uma antropologia teológica, e inspira esta alternativa como preliminar da *Apologia*. MAGNARD, P. **O Vocabulário de Pascal**. São Paulo: Martins Fontes, 2013, pp. 44-45.

B. Pascal usa o termo *ennui*, que pode ser traduzido para o português como *angústia, tédio*, ou mesmo *desespero* - do vazio que parece carregarmos no âmago de nosso ser. Seu pensamento, portanto, é dirigido a essa condição (situação). E é nesta situação que se coloca o lugar e alcance da Razão na apreensão do real e especialmente no conhecimento de Deus.

Ou seja, para um pensador como B. Pascal a ingenuidade está definitivamente perdida, e sem volta, quanto aos *poderes da Razão para resolver os problemas da existência*. O homem e a mulher *não podem ser definidos em termos essenciais* (de modo dogmático), pois este(a) é um projeto inacabado. Do mesmo modo, a questão da *finitude* está no centro do pensamento pascaliano (o que é comum ao pensamento existencial). Portanto, a *morte* é uma constante preocupação durante toda a vida, e a vida é um mistério impossível de ser desvendado pela Razão. Por isso, seu pensamento adquire uma notável penetração psicológica (nessa sua fenomenologia existencial da condição humana concreta). Todo o que ele vê, percebe, experiencia, o afeta, e vive-versa. Pois o que diz a experiência, desde suas entranhas, é que: tudo que é humano, demasiado humano, não parece ser estranho a nenhum de nós... Angústia, medo, sofrimento físico, insegurança, alegria... E sua ambiguidade radical. Como ele diz no famoso fragmento L. 131; Br.434 ao tratar do *erro do pirronismo* (nome com o qual B. Pascal se refere a toda forma de ceticismo filosófico radical):

(...) Que espécie de quimera é então o homem? Que novidade, que monstro, que caos, que fonte de contradições, que prodígio? Juiz de todas as coisas, verme imbecil, depositário da verdade, cloaca de incerteza e de erro, glória e rebotalho do universo. Quem deslindará esse emaranhado? PASCAL, B. **Pensamentos**, p. 46.

E mesmo Deus neste contexto é para B. Pascal, sempre uma questão de ordem existencial. Nosso encontro com o pensamento pascaliano quer se dar como um diálogo crítico.

⁷⁸⁰ GAGNEBIN, J. M. **Memória, história, testemunho**. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001, p. 91. Grifo nosso. Ou como diz Roberto Vecchi, "a memória não é a totalidade mimética do passado, mas uma síntese fragmentária, uma colagem de cacos do ocorrido, recolocados no seu lugar – no meio de lacunas, vazios, acréscimos – que exige uma arte, a arte da memória – (...) para colocar-se em seu tenso diálogo com o esquecimento". VECCHI, R. **Barbárie e Representação: o silêncio da testemunha**. In: PESAVENTO, S. (Org.) **Fronteiras do Milênio**. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001, p. 86.

Operando, assim, uma "ressurreição da memória"⁷⁸¹, do pensamento, no nosso caso: aquela do cientista, filósofo e, acima de tudo, do místico e teólogo de Port-Royal. E isso é possível, porque para criar *outra narrativa* - tecida a partir de *outro ponto de vista* sobre a história -, dependemos não somente dos lugares sociais, políticos, institucionais (entre outros) de quem escreve a história (ou seja, de saber e afirmar o ponto de partida, o lugar de onde se fala).

Carecemos, também, do gesto daqueles(as) que lêem a história com "espírito de justiça", pois o contato com o passado pode constituir-se uma "experiência de conversão": ao texto, ao pensamento, à biografia de B. Pascal. Experiência que nos possibilita mais que rememorar-lo: *comemorar-lo*. (Re)criando assim, de algum modo, *outra* (versão) história do pensamento moderno (dentre outras possíveis), não de modo arbitrário, mas visando colocar o pensador de Port-Royal em seu devido lugar⁷⁸²: um dos mais instigantes pensadores da recente história do pensamento ocidental e sua relevante contribuição para a filosofia, a ciência e a

⁷⁸¹ Contra os "abusos da memória", lutando contra toda forma de "esquecimento". Como diz P. Ricoeur: "O dever de memória não se limita a guardar o rastro material, escrito ou outro, dos fatos acabados, mas entretém o sentimento de dever a outros, dos quais diremos mais adiante que não são mais, mas já foram. Pagar a dívida, diremos, mas também submeter a herança a inventário." RICOEUR, P. **A memória, a história e o esquecimento**. Op. cit., p. 101. Cf. também. TODOROV, T. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000, pp. 15-31. Cf. ainda. PROUST, M. **Em busca do tempo perdido: nos caminhos de Swann**. São Paulo: Globo, 2006.

⁷⁸² Não sem motivo (e talvez de modo não tão consciente), nos livros de história da filosofia, por exemplo, via de regra, B. Pascal recebe um reduzidíssimo espaço, em comparação com seu contemporâneo e pai da filosofia moderna: R. Descartes. Sem o intuito de sermos exaustivos, vejamos alguns exemplos (entre outros tantos). No volume *História da filosofia* da coleção Os Pensadores, da editora Nova Cultural, são dedicadas à R. Descartes cerca de *oito páginas* e para tratar do pensamento de B. Pascal são separadas cerca de *seis páginas e meia*. No livro *Iniciação à história da filosofia*, de Danilo Marcondes, são reservadas pouco mais de *uma página*, aproximadamente, para tratar do pensamento de B. Pascal, enquanto para R. Descartes são dedicadas cerca de *dezesseis páginas*. No texto de Julián Marías, denominado *História da filosofia*, são dedicadas à B. Pascal cerca de *uma página* (o qual é denominado pelo autor de "pensador religioso"), enquanto para R. Descartes o autor reserva cerca de *treze páginas*. No livro *História da filosofia Vol. 6*, de Nicolas Abbagnano, são separadas cerca de *vinte e três páginas* para R. Descartes, enquanto para B. Pascal destinam-se cerca de *dez páginas*, etc.

Destinada à B. Pascal: Cf. ABBAGNANO, N. **História da filosofia. Vol. 6**. 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000, pp. 92-102. Destinadas à R. Descartes: Ibid., pp. 29-52; No texto de D. Marcondes são dedicadas ao pensador de Port-Royal as seguintes páginas: Cf. MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia**. Op. cit., pp. 93-94; Enquanto para o pensador de La-Haye são dedicadas às seguintes páginas: Cf. Ibid., pp. 164-178; No texto de J. Marías são destinadas ao pensamento pascaliano às seguintes páginas: Cf. MARÍAS, J. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 247-248; No caso de R. Descartes o filósofo espanhol, da escola de Madrid, lhe dedica as seguintes páginas: Cf. Ibid., pp. 229-242; Visando o tratamento do pensamento de R. Descartes no texto acima mencionado: Cf. ABRÃO, B. S. (org.). **História da filosofia**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 1999, pp. 195-203; No caso de B. pascal: Cf. Ibid., pp. 204-211.

teologia de nosso tempo⁷⁸³, apesar de suas limitações... Mas, limitações, quem não às tem?

Por isso, nosso intuito não é somente trazer novas informações a você, leitor, sobre a vida e o pensamento desse homem do XVII, mas convidá-lo para que, juntos, mergulhemos na rica teia de intuições e em parte da vida do pensador seiscentista (o homem B. Pascal): cristão, teólogo, filósofo, cientista, que nos interpela por meio de sua memória viva (com suas luzes e sombras). Pois o pensador de Port-Royal antecipa algumas intuições que só viriam a ser tratadas, formalmente, muito depois de seu desaparecimento. Por isso, é mister trazer à tona, para o campo da teologia, B. Pascal e sua *teologia mística do coração*. Sobre o procedimento e importância da *narrativa*, diz W. Benjamim:

Cada manhã recebemos notícias de todo o mundo. E, no entanto, somos pobres em histórias surpreendentes. A razão é que os fatos já nos chegam acompanhados de explicações. Em outras palavras: quase nada do que acontece está a serviço da narrativa, e *quase tudo está a serviço da informação. Metade da arte da narrativa está em evitar explicações.*⁷⁸⁴

Nas pegadas do pensador alemão, portanto: não pretendemos aqui explicar nos pormenores a vida e obra de B. Pascal (o pensamento pascaliano), pois esta é uma empresa impossível de ser realizada. Um homem e uma mulher não podem ser explicados. Podemos, no máximo, com reverência, buscar nos aproximar do fenômeno que chega até nós por meio dos seus escritos e do que sobre ele escreveram, até aqui, pensadores que nele buscaram *outras* inspirações - gestando a rica *tradition pascalienne*⁷⁸⁵.

Deixamos a seguinte questão em aberto por hora: o que teria sido da cultura (e do pensamento) moderna se, ao invés de R. Descartes, tivéssemos seguido a proposta pascaliana? Que modernidade teríamos experimentado? Provavelmente nunca saberemos... Mas podemos, pelo menos intuir, com base no pensamento

⁷⁸³ Aqui nos concentramos nas reflexões de ordem epistemológica com profundas reverberações na teologia (gnosologia teológica) do pensador francês.

⁷⁸⁴ BENJAMIN, W. **Obras escolhidas:** magia e técnica, arte e política. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985, p. 203. Grifo nosso.

⁷⁸⁵ Sobre a relação entre pensamento pascaliano e a *tradição pascaliana* (principais intérpretes do pensador de Port-Royal, os *scholars* pascalianos): Cf. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, pp. 141-142.

pascaliano vivo que chega até nós: a realidade teria sido *outra*. Buscamos, assim, contribuir para a recuperação do legado do pensador de Port-Royal, isto é, fazer emergir o que poderíamos denominar de modernidade-*pascaliana*⁷⁸⁶.

⁷⁸⁶ Por questão de anacronismo não designamos B. Pascal como um "pós-moderno" de seu tempo (dentre outras questões), apesar da proximidade com o pensamento "pós-moderno" de algumas percepções epistemológicas pascalianas, sua racionalidade sensível, cordial, sua visão trágica (não-metafísica). Por isso, preferimos manter a alcunha de "moderno" (mesmo que se tratando de um moderno *sui generis*), para nos referirmos ao pensador de Port-Royal. Com os modernos B. Pascal compartilha sua rejeição à síntese medieval-clássica entre *razão* e *fé*, reconhecendo uma autonomia, mesmo que relativa, entre estas diferentes esferas (grandezas). Sua teologia não quer ser científica (*logocêntrica*), muito menos sua ciência (experimental) recorre apressadamente às explicações de cunho teológico-metafísico. Mas seria, a "pós-modernidade", pelo menos em parte, pascaliana?

B. Pascal é, simultaneamente, um místico cristão jansenista-agostiniano e um cientista rigoroso. Fenômeno peculiar e que se tronará, de seu século em diante, uma realidade cada vez mais rara, dado o avanço do racionalismo científico e filosófico, os quais experimentam seu apogeu no século XIX com o positivismo (adentrando o século XX, reinventando-se, e em parte ainda vivo entre nós. Sua cosmologia moderna (pós-copernicana) situa-se na saída de um universo fechado, diante de um "novo universo", *infinito*. Vide a sua famosa exclamação de perplexidade diante de tal constatação, como testemunha o aforismo L.201; Br. 206: "O silêncio eterno desses espaços infinitos me apavora." Cf. PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 86.

Com os "pós-modernos" (ou os contemporâneos, digamos) B. Pascal compartilha (entre outras questões) uma epistemologia da *incerteza*. B. Pascal está, grosso modo, mais próximo do ceticismo ou de uma forma de *perspectivismo*, e do "relativismo" difuso e/ou mitigado dos "pós-modernos", em termos de uma epistemologia científica forte, que do dogmatismo moderno, das certezas oriundas da potência noético-cognitiva do *Cogito*. Com relação à B. Pascal ser um "moderno" *sui generis*, A. Comte-Sponville algo instigante:

Como escapar a Montaigne? Como escapar ao ceticismo, ao relativismo, a uma subjetividade tanto mais envolvente quanto mais se sabe inapreensível e errática? Como encontrar o próprio lugar num universo doravante infinito? Como reencontrar um fundamento, uma certeza, um absoluto? Pela fé, caminho de Pascal (1623-1662), ou pela razão, caminho de Descartes (1596-1650). O mais moderno dos dois não é aquele que se costuma acreditar como tal. De início Descartes aparenta duvidar de tudo. Nisso vê a prova de sua existência (para duvidar, é preciso ser) de sua essência (como "coisa pensante", isto é, como espírito), e um critério de verdade; tudo que eu concebo tão clara e distintamente, como *cogito* ("penso, logo sou") pode ser legitimamente tido por certo. Era instalar-se numa filosofia do sujeito, para não mais sair dela. Eis-nos desembaraçados da dúvida. Todo o resto do sistema será apenas uma longa "cadeias de razões" ou de certezas, que pretende demonstrar a existência de Deus, do mundo e da alma (enquanto realmente distinta do corpo) - ou seja, muito de perto, a verdade do cristianismo. (...) A posteridade conservará dele sobretudo um método e um ideal. O método, que confia unicamente na "luz natural", toma por modelo a matemática. Apóia-se principalmente sobre a evidência (na intuição) e sobre a certeza (na dedução), sobre a análise (reconduzir o composto ao mais simples) e sobre a síntese (passar do simples ao composto). Quanto ao ideal, é um ideal de ordem e de clareza, que faz de Descartes um clássico e um coveiro, após Montaigne, da escolástica. Eis o mundo reduzido à extensão e ao movimento - purgado de seus fantasmas e de outras "qualidades ocultas". Essa é a verdadeira modernidade de Descartes, pela qual ele anuncia a ciência futura, mesmo quando a sua é falsa. Ele desvencilhou o mundo do divino, do mágico, e até do mistério. COMTE-SPONVILLE, A. **A filosofia.**, pp. 49-50.

Já o pensador (e místico) de Port-Royal, tem uma visão de ciência pautada numa postura que poderíamos chamar de "provincial" (ausência de *mathesis universalis*), um tipo de *provincianismo cognitivo* (epistemológico), que em muito se parece com o neopragmatismo contemporâneo. Ou seja, a razão analítica (científica) não pode ter pretensões de universalidade (muito menos de univocidade), posto que está circunscrita a uma "geografia epistêmica", isto é, com validade *local* (específica), e sempre relativa, provisória. Uma epistemologia da *localização* (não-universalista)

E como a história não está fechada, "trancada à sete chaves", podemos (re)visitá-la, (re)contá-la. Já dizia Roland Barthes - referindo-se diretamente à questão da obra literária, mas que vale para nossa questão - que "toda obra que funciona, funciona como uma obra desejada, mas incompleta e como que perdida, porque eu não a fiz eu mesmo e é preciso reencontrá-la, refazendo-a"⁷⁸⁷. Ou como diz F. Nietzsche:

...somente pelo fato de o homem limitar esse elemento a-histórico pensando, refletindo, comparando, separando e concluindo; somente pelo fato de surgir no interior dessa névoa que nos circunda um feixe de luz muito claro, relampejante, ou seja, somente pela capacidade de usar o que passou em prol da vida e de fazer história uma vez mais a partir do que aconteceu, o homem se torna homem.⁷⁸⁸

A história, portanto, não é um objeto unitário, pronta, acabada, disponível em termos objetivos, para ser analisada cartesianamente (de modo *unívoco*), mas uma *obra aberta* (a outras interpretações igualmente válidas e possíveis), situada em

inserida numa dinâmica inescapável dos "jogos de linguagem" (como diria muito depois L. Wittgenstein) que determina sua validade pragmática. Voltaremos a esta questão mais à frente quando tratarmos do substrato antropológico-teológico - e que já havíamos apontado na introdução à segunda parte. Substrato que transpassa, e em parte determina a consequente epistemologia pascaliana. Sobre a importância de B. Pascal para o pensamento moderno, e mesmo contemporâneo, diz o filósofo francês (ateu):

Pascal levou a modernidade até mais longe. Ele leu Montaigne. Deste, retém que nós não temos acesso, exceto pela Revelação, nem ao Verdadeiro absoluto, nem ao Bem absoluto. O ceticismo e o relativismo seriam nosso quinhão, se disso fôssemos capazes. Mas isso não ocorre: nós não podemos nem saber absolutamente nem duvidar absolutamente. Para a glória do pirronismo, que triunfa na impossibilidade de seu triunfo. Contra isso, não se trata nem um pouco de reencantar o mundo. O "silêncio eterno" dos espaços infinitos não oferece nem sentido nem salvação. O erro de Descartes foi o de ter reduzido Deus a seu papel metafísico, e até mecânico (...) o de ter-se ocupado apenas do Deus dos filósofos e dos doutos, esquecendo o único que realmente importa, aquele de Abraão e de Jacó, aquele de Jesus Cristo, aquele do coração e da fé. Pascal, matemático e físico de exceção, não se deixa lograr nem pelas ciências (ele vê claramente que o absoluto escapa a elas) nem pelas pretensas "provas" da existência de Deus. Prefere colocar-nos diante de nossa miséria, diante de nossa grandeza (é preciso ser grande para saber-se miserável), mostra-nos que nenhuma felicidade nos é possível, exceto a fé, e nenhuma justiça, nem nenhuma certeza; enfim, que somente Deus - e um só Deus; o de Jesus Cristo - pode nos salvar. O espantoso é que ele faz isso com um tal gênio, tanto literário quanto filosófico, com uma tal profundidade, com uma tal penetração, especialmente psicológica, que nisso se reconhecerão à parte da fé, vários ateus, que verão nos pensamentos a descrição mais exata da condição humana, perdidos que estamos dentro do infinito, fadados ao divertimento, à angústia, à ilusão ou ao desespero. Pascal ou a tragédia do existir... Fez-se dele um precursor do existencialismo. Mas Pascal é muito mais. É o "maior dos cristãos" dirá Nietzsche, e sem dúvida o maior dos franceses, e tanto mais considerável quanto filósofo, quanto jamais acreditou na filosofia. É um mestre de lucidez, de "gênio assustador" (Paul Valéry) e fascinante. Não se escapa a Pascal. Resta resistir-lhe, se possível. *Ibid.*, pp. 50-51.

⁷⁸⁷ BARTHES, R. **A Preparação do Romance I: da Vida à Obra**. São Paulo: Martins Fontes, 2005, p. 15.

⁷⁸⁸ NIETZSCHE, F. **Segunda consideração intempestiva**. Op. cit., p. 12.

nosso historicizar-se (nosso *devir*⁷⁸⁹). Podemos, assim, de algum modo, "reescrever" a história (recuperando, rememorando um capítulo negligenciado da mesma).

⁷⁸⁹ Cf. especialmente. ECO, U. **Obra aberta**. 8ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 1991, pp. 154-177. No prefácio da tradução do volume 1 das *Obras escolhidas*, de W. Benjamin, J. M. Gagnebin se refere à "história aberta". Neste texto, ela começa mostrando a relação entre W. Benjamin e U. Eco ao tratar da *profusão de sentidos*. Em seguida, trata de relacionar a *Erlebnis* (vivência) e a *Erfahrung* (experiência) em diálogo com Marcel Proust. Cf. GAGNEBIN, J. M. **Walter Benjamin ou a história aberta**. In: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas**. Op. cit., pp. 7-19. Sobre a diferença entre *Erlebnis* e *Erfahrung* na ótica benjaminiana, é preciso, antes, ter em mente a presença destes termos no interior da filosofia moderna (a partir da *Aufklärung* alemã), sobretudo desde I. Kant, e retomado no romantismo alemão. A expressão alemã *Erlebnis* vem de *erleben*, que significa, na acepção benjaminiana, estar vivo enquanto dada experiência ocorre, ou melhor, estar ainda em vida quando determinado "fato" acontece. Que, por isso, pressupõe que a pessoa ainda está viva e, por isso, é capaz de *testemunhar* (como testemunha ocular) determinado acontecimento. Significa, também, que *erleben* aponta para a transitoriedade/fugacidade de determinado evento, ou seja, estar simultaneamente vivo e capaz de testemunhar, mas, ao mesmo tempo ser "vítima" do devir radical. Experiência que nos limita e possibilita ao mesmo tempo. Limita porque habitamos o tempo e sua radical transitoriedade/fugacidade, e possibilita, pois o *testemunho* diz respeito à *memória* que *conserva* tal acontecimento e o *transmite*. No entanto, a *Erlebnis* está vinculada, segundo W. Benjamin, à história pessoal irredutível (do indivíduo isolado/privado), sobretudo no que diz respeito à sua vida prática, sua cotidianidade, pois esta é uma vivência causa uma impressão forte no sujeito da experiência. E, por isso, precisa ser assimilada às pressas (seus efeitos imediatos), visando sua *transmissão* na forma de *testemunho*. Já a *Erfahrung* diz respeito ao conhecimento que se dá por via da experiência que se acumula, se avoluma, e se desdobra ao longo do tempo. Neste sentido, há uma relação umbilical entre o sujeito da experiência e a comunidade na qual está vinculado. Por meio desta a experiência pessoal é sedimentada e, por conseguinte, veiculada com o passar do tempo. Cf. KONDER, L. **Walter Benjamin: o marxismo da melancolia**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999, pp. 82-83.

O pensador de Berlim busca articular três tradições aparentemente inconciliáveis, a saber: o romantismo alemão, o messianismo judaico, e o marxismo (cf. LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Rio de Janeiro: Boitempo, 2005, p. 17). Essa articulação provê uma abordagem inédita na maneira de se fazer história até então, daí sua originalidade. Por isso, sua capacidade de (re)criar uma forma historiografia que tanto influenciará outros pensadores e pensadoras na segunda metade do século passado em diante (W. Benjamin morre em 1940, pouco depois de "terminar" suas Teses sobre o conceito de história). W. Benjamin não segue o modelo tradicional de fazer história - exemplo: o *historicismo burguês*. Mas, também, questiona o triunfalismo presente no puro progressismo de tipo materialista (da escola historiográfica materialista-progressista), bem como a teoria da História conforme a social-democracia. Daí a importância de quem lida com a história colocar-se a partir da *Erfahrung*, isto é, de uma experiência com o passado. No qual o passado é percebido como que carregado de um tempo-de-agora (presentificação) fazendo com que o fantasmagórico *continuum* da História seja desmascarado, pois este passado está prenhe de outras histórias que não somente aquelas dos "vencedores". Mas como? Ora, como diz o pensador de Berlim:

A história é objeto de uma construção cujo lugar é constituído não por um tempo vazio e homogêneo, mas por um tempo preenchido pelo Agora (*Jetztzeit*). Assim, para Robespierre, a Roma antiga era um passado carregado de Agora, que ele arrancou ao contínuo da história. E a Revolução Francesa, foi entendida como uma Roma que regressa. Ele citava a velha Roma, tal como a moda cita um traje antigo. A moda fareja o atual onde quer que se mova na selva de outrora. Ela é o salto de tigre para o passado. Acontece que ele se dá numa arena onde quem comanda é a classe dominante. O mesmo salto, mas sob o céu livre da história, é o salto dialético com que Marx definiu a revolução. BENJAMIN, W. **Sobre o conceito de história**. Tese XIV. In: BENJAMIN, W. **O anjo da história**. Op. cit., p. 18.

Temos outra pauta, diferente daquela da modernidade-cartesiana: como a pauta do momento (questão *situacional*), da discussão, não é mais o pensamento cartesiano, mas o pascaliano, visando sua incidência no presente, desde que *nos deixemos afetar pelo mesmo*⁷⁹⁰.⁷⁹¹ Assim, nesta forma de compreender a relação entre passado/presente/futuro, distanciados da proposta progressista (hipertrofia do futuro), do historicismo reacionário-conservador (hipertrofia do passado), destacamos a possibilidade de compreender esta relação de outro modo, no qual:

...o passado e o futuro se encontram no vértice do ângulo comum que precisa ser aberto e conquistado no presente, pois a diagonal resultante operada pela atividade do pensamento (...), fazendo de cada época um desafio sempre inacabado de herança apropriativa e libertação criadora.⁷⁹²

⁷⁹⁰ Cf. RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Vol. 3. Op. cit., pp. 372-391.

⁷⁹¹ Assim, passado e presente se relacionam dialogicamente (num processo hermenêutico). Ou ainda, o passado está vivo (como tradição), isto é, numa determinada tradição (o que a Razão moderna esclarecida nega veementemente). Aqui entra a mediação, mesmo que imperfeita, da tradição (conceito de *tradicionalidade*). Interessante aqui é o que H-G Gadamer denominava "fusão de horizontes", que se dá a partir de um círculo hermenêutico (compreensivo). Como ele mesmo diz: "A compreensão não deve tanto ser concebida como uma ação da subjetividade de uma pessoa, mas como o inserir-se numa tradição em que passado e presente se fundem constantemente." GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Op. cit., pp. 274-275. Na verdade, não existe uma *única* Tradição, mas *diversas tradições* (pluralidade/plurivocidade). Todavia, no decorrer da "história", algumas tradições são colocadas (por diversos motivos) cada vez mais à margem, até sumirem por completo do horizonte da grande História (oficial). Mas elas permanecem lá, por vezes soterradas, sob os escombros da "História", "esperando" quem as escave. M. Foucault, ao tratar de elucidar sua postura genealógica, diz que:

...se o genealogista tem o cuidado de escutar a história em vez de acreditar na metafísica, o que é que ele aprende? Que atrás das coisas há "algo inteiramente diferente": não seu segredo essencial e sem data, mas o segredo que elas são sem essência, ou que sua essência foi construída peça por peça a partir de figuras que lhe eram estranhas. FOUCAULT, N. **Nietzsche, a genealogia e a história**. In: **Microfísica do poder**. Op. cit., pp. 17-18

Optamos pensar a relação *passado e presente* de modo dialógico-crítico (como parece ser a proposta de H-G. Gadamer), não de modo dialético (tendo em vista qualquer confusão com a interpretação hegeliana da história). Mas, pensadores como P. Ricoeur, em diálogo crítico com M. Heidegger, H-G. Gadamer e outros mestres da filosofia hermenêutica, diz algo importante sobre a relação passado/presente. Ele afirma: "O passado nos interroga e questiona antes que o interroguemos e questionemos. (...) O passado nos interroga na medida em que o interrogamos. Ele nos responde na medida em que o respondemos." RICOEUR, P. **Tempo e narrativa**. Vol. 3., p. 381. Ou como diz M. Heidegger, tratando de relacionar passado/presente/futuro, conforme um pensamento que vise libertar-se das garras do reducionismo, ele (o pensamento):

...desdobra o acontecer da existência humana em suas referências essenciais com o ente na totalidade, segundo possibilidades não perscrutadas, isto é, futuras (*Zu-künfte*) e, assim, também as religa com o princípio de seu passado vigente, dando-lhes, deste modo, peso e perspicácia no presente. HEIDEGGER, M. **Introdução à metafísica**. Op. cit., p. 70.

⁷⁹² ALVES NETO, R. R. **Pensar à luz do presente: pensamento, história e atualidade em Hannah Arendt**. In: **O que nos faz pensar**. N° 29, 2011, p. 252.

A História, afirmada como unidade homogênea (como *contínuo progresso indefinido*) - aquela realidade auto-explicativa da historiografia moderna -, é posta em discussão por diversos autores contemporâneos, como é o caso de um dos autores citados na epígrafe deste capítulo: W. Benjamin. Que soube como poucos polemizar com o historicismo (e sua cegueira endêmica).⁷⁹³

Por isso, nossa insistência: melhor do que falar da *História* cabe falar de *uma história lida e relida por diversos ângulos*, à procura daquilo fora (e continua a ser) "esquecido", isto é, aquilo ou aquele(a) que deixou de fazer parte da memória humana quanto a seu passado (ou o que chamamos de História). Ou ainda, rever as (outras) histórias negligenciadas pela grande História. Na realidade, como sublinha W. Benjamin, para determinados agentes contadores da História: a "história dos vencedores" é o que conta.⁷⁹⁴ Comentando a postura da teologia da libertação, que aprendeu, como e com W. Benjamin, "escovar a história a contrapelo"⁷⁹⁵, o teólogo B. Forte diz algo fundamental:

...diante da história entendida de maneira iluminista, como o progresso realizado à custa dos vencidos e dos explorados, está o *reverso da história*, a memória de séculos de opressão, cancelada ou ignorada, o presente de dor, de luta e de esperança dos fracos e dos marginalizados, seu sonho de um futuro diferente de libertação. O sujeito dessa *outra* história não é o burguês, que segue a ideologia ocidental de direita e de esquerda, mas o conjunto dos oprimidos, a somatória sem fim de suas histórias de sofrimento. O pobre faz-se sujeito de sua própria história quando recupera a identidade de sua memória, que o faz perceber a imensa dignidade da dor passada, da dor dos vencidos, quando aprende a ler com olhos novos o presente, percebendo relações iníquas de dependência onde antes via o fruto da fatalidade ou o preço de uma antiga culpa de atraso, e projeta passos concretos e avançar em direção à libertação. (...) Para os teólogos da libertação, o mundo das não-pessoas exige o abandono de uma epistemologia racionalista, que se contente com reconciliações puramente ideais, a favor de uma epistemologia de sabor bíblico em que compreender signifique ao mesmo tempo amar e se comprometer pelos outros.⁷⁹⁶

⁷⁹³ Tendo em vista a negação do *historicismo* (típico da mentalidade da *Aufklärung*) com relação aos pré-conceitos, a realidade da pré-compreensão, ou seja, de que todo processo hermenêutico (de compreensão) envolve (sempre) algum pré-conceito. E qual seria um agudo preconceito, fortemente presente no historicismo, senão "o preconceito contra os preconceitos enquanto tais e, com isso, a *despotenciação da tradição*". GADAMER, H-G. **Verdade e método**. Vol 1. Op. cit., p. 407. Mas, sobretudo, uma série de tradições "esquecidas", marginalizadas.

⁷⁹⁴ Cf. BENJAMIM, W. **Sobre o conceito da História**. In: **O anjo da história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012, p. 9-20. Cf. ainda. LÖWY, M. **Walter Benjamin: aviso de incêndio**. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.

⁷⁹⁵ BENJAMIM, W. **Sobre o conceito da História**. Tese VII., p. 13.

⁷⁹⁶ FORTE, B. **Para onde vai o cristianismo?** Op. cit., pp. 26-27.

O que ocorre no pensamento contemporâneo (e no interior deste se destaca o pensamento "pós-moderno") é, no mínimo, uma profunda desconfiança quanto ao caráter unitário e homogêneo da história, quando não uma dissolução do conceito de História, entre os mais variados historiadores, o que possibilita ouvir a voz dos oprimidos, dos "esquecidos". Essa dissolução da História, "decerto, significa, antes de tudo, ruptura da unidade, e não fim puro e simples da história"⁷⁹⁷. Ou como diz Clóvis da Rolt:

Mediante estatutos metodológicos e epistemológicos remodelados, encontramos diante de uma percepção histórica que, embora não seja unânime, tenta desprender-se da perspectiva do "fato" para atuar no âmbito da "narratividade", de modo a situar as ocorrências do passado em relação ao eixo discursivo a partir do qual são interpretadas.⁷⁹⁸

Mesmo historiadores da igreja, sobretudo aqueles formados na mentalidade histórico-positiva (na escola historicista conservadora), começam a perceber o alcance da problemática (questão hermenêutica). Comenta o historiador da Igreja, Justo L. Gonzáles:

A história da igreja esta mudando radicalmente. Tanto, que essa historia é agora uma disciplina muito diferente do que era quando a estudei pela primeira vez, há pouco mais de quarenta anos. O mais importante que ocorreu nesses quarenta anos não é alguma descoberta arqueológica ou algum novo manuscrito, dos quais existem vários. Hoje, a vanguarda dos estudos de história eclesiástica não se encontra em pesquisas de algum momento particular dessa historia, ou de algum manuscrito recém-descoberto. É possível que isso seja parte da vanguarda, mas ela é muito mais ampla. Encontra-se, na realidade, nas grandes mudanças que ocorreram e que ainda continuam a uma velocidade cada vez maior na própria disciplina. Em uma palavra, todo o campo da historia eclesiástica esta mudando, até o ponto em que já não é o que era há quarenta anos, e só podemos fazer conjecturas sobre o que será dentro de mais quarenta. Talvez alguém se pergunte como é possível que o passado mude. Certamente não é possível. Mas a história não é o mesmo que o passado. *O passado nunca se nos apresenta diretamente acessível. O passado nos chega através da mediação da interpretação.*⁷⁹⁹

Ora, a relação entre a historiografia e a literatura (e parte da filosofia hermenêutica), mostrou, antes, que a grande História, única e verdadeira, linear-

⁷⁹⁷ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., p. xiv (as páginas da introdução deste livro estão numeradas em algarismo romano). Uma observação: não sou historiador por formação, mas em fidelidade à *interdisciplinaridade*, que afirmamos ser nosso caminho desde a introdução geral, decidimos, a fim de confeccionar este tópico, lançar mão de parte da rica elaboração sobre o tema da *história*, elaborada no interior do pensamento contemporâneo.

⁷⁹⁸ DA ROLT, C. **Foucault e a história numa trama de conceitos**. In: **Revista de Ciências Sociais**. Fortaleza. V. 42, nº. 2, 2011, p. 109.

⁷⁹⁹ GONZÁLES, J. L. **Mapas para a história futura da Igreja**. Rio de Janeiro: CPAD, 2006, pp. 11-12. Grifo nosso.

ascendente, portanto sem descontinuidades, rupturas e desvios, é, mesmo que não se queira admitir, *uma* história possível de ser contada entre outras (quicá uma ideologia deliberada), uma falácia travestida de Verdade. Ou seja:

...a *imagem* da história que nós temos é toda ela condicionada pelas regras de um gênero literário; em suma, que a história é muito mais uma 'estória' do que geralmente se está disposto a admitir. A consciência dos mecanismos retóricos do texto foi acompanhada da *consciência do caráter ideológico da história*, proveniente de outras matrizes ideológicas.⁸⁰⁰

Como diz G. Vattimo, ao comentar as teses *Sobre o conceito de história* de W. Benjamim:

Nas *Teses de filosofia da história*, Benjamim falou da "história dos vencedores": só do ponto de vista desses a história aparece como um processo unitário, dotado de consequencialidade e racionalidade; os vencidos não podem vê-lo assim, mesmo e sobretudo porque seus fatos e suas lutas são violentamente eliminados da memória coletiva. Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder. (...) Se não há, porém, uma história unitária, portanto, mas apenas as diversas histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e no imaginário coletivo, é difícil ver até que ponto a dissolução da história como disseminação das "histórias" não é também um verdadeiro *fim da história como tal*; da historiografia como imagem, ainda que variegada, de um *curso unitário de eventos*, o qual também, *suprimida a unidade do discurso que dele falava, perde toda e qualquer consistência reconhecível*.⁸⁰¹

A libertação dessa *imagem* unitária (metafísica), homogênea e perfeitamente ordenada da história, feita de pura continuidade (linear-ascendente) – uma visão idealizada da história, diga-se de passagem, à moda G. W. F Hegel⁸⁰² -, nos

⁸⁰⁰ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**. Op. cit., p. XIV. Grifo nosso. Comenta o teólogo brasileiro, colocando em pauta a importância das palavras vattimianas para a reflexão teológica (na verdade, inspirada no seu *pensamento fraco*). Ele diz:

O *pensiero debole* permite uma nova relação com a história, percebendo-a em sua condição plural e policêntrica. Dessa forma, tradições teológicas e espirituais perdidas nas engrenagens excludentes do pensamento forte, são reabilitadas como lugares de experiência para a fé. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., p. 220.

⁸⁰¹ VATTIMO, G. **O fim da modernidade**, pp. XIV-XV. Grifo nosso.

⁸⁰² Destacamos aqui o conceito hegeliano de história como movimento dialético em direção ao Espírito Absoluto (formada a partir do conhecido movimento constituído de tese, antítese e síntese), no qual a *Aufhebung* tem centralidade (da síntese, movimento final em direção ao Espírito absoluto: *suprassunção*). Pensamento que a tudo reconcilia, a partir do Conceito, num quadro maior de sentido racional-metafísico. Dinâmica típica do racionalismo burguês. Este é:

...um conceito essencial da filosofia hegeliana: o conceito de superação dialética ("*Aufhebung*"). "*Aufheben*" - o verbo - significa, na acepção que lhe dá o filósofo, ao mesmo tempo *negar* algo, *aproveitar* o conteúdo válido daquilo que está sendo negado e

permite falar de outra(s) história(s) contada(s) a partir de *outros pontos de vista* (de outros discursos possíveis, diferentes do hegemônico).

Ao libertar-se deste conceito de História, em sentido *unívoco*, o discurso moderno amplamente ancorado neste conceito entra em colapso - retórica disfarçada de dogma/verdade, e sua obsessão pelos enunciados feitos *a priori*⁸⁰³. Este colapso *abre outras janelas*. O caos, derivado do *estilhaçamento* da História (unitária e homogênea) nos impele a uma aventura criativa e:

...desperta a possibilidade de não tomar o passado como um distante acontecimento estabelecido, pronto e consolidado nas catacumbas do pretérito. Trata-se de atualizar o passado, movê-lo ao presente, de modo que os eventos ocorridos percam a sua imobilidade. O passado salta rumo ao presente repleto de possibilidades novas, produz choque, interrompe o passo dos ponteiros do relógio, é inacabado e flexível e, mais que isto, situa-se no campo do devir histórico, o que rompe com a concepção de uma cadeia linear e evolucionista da sucessão dos fatos históricos.⁸⁰⁴

E assim, quem sabe consigamos parar de lidar com uma simples *ilusão* (uma projeção), já que no fundo é também ela (a História) aparência e estória, ou ainda, mais uma *fábula* tratada como Verdade⁸⁰⁵: é premente em determinados contextos

elevá-lo a um nível superior. Essa tríplice operação nos permite articular no desenvolvimento (no "tornar-se") a continuidade e a ruptura, a inovação qualitativa radical e a persistência. KONDER, L. **Hegel: a razão quase enlouquecida**. Rio de Janeiro: Campus, 1991, p. 63.

Cf. também. CABRAL, J. S; Maria Clara Lucchetti Bingemer (orientadora). **Dostoievski, consciência trágica e crítica teológica da modernidade**. Subterrâneo, tragédia e negatividade teológica. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2012, pp. 154-180.

⁸⁰³ Como diz M. Foucault:

...o *a priori* não escapa à historicidade: não constitui, acima dos acontecimentos, e em um universo inalterável, uma estrutura intemporal; define-se como o conjunto das regras que caracterizam uma prática discursiva: ora, essas regras não se impõem do exterior aos elementos que elas correlacionam; estão inseridas no que ligam; e se não se modificam com o menor dentre eles, os modificam, e com eles se transformam em certos limiares decisivos. O *a priori* das positivities não é somente o sistema de uma dispersão temporal; ele próprio é um conjunto transformável. FOUCAULT, M. **Arqueologia do saber**. Op. cit., p. 145.

⁸⁰⁴ RAMIREZ, P. N. **A memória e a infância em Marcel Proust e Walter Benjamin**. In: **Aurora**: revista de arte, mídia e política. Nº 10, 2011, p. 124.

⁸⁰⁵ É neste sentido que interpretamos a proposta nietzschiana de colocar em evidência as *normas do discurso* em favor de uma "verdade" única e universalmente válida (para todos os tempos, lugares e culturas). Posto que a "verdade" já é um constructo humano, uma operação hermenêutica historicamente construída, interpretação relativa de dada "realidade". Nossa visão da "verdade" é sempre relativa e tecida a partir de uma *perspectiva* (portanto, limitada e transitória). F. Nietzsche

vitais (como no presente), recontar a história, pois "cada sociedade ou mais exatamente, cada conjunto civilizacional tem necessidade de se contar uma história que lhe permite ser o que é"⁸⁰⁶, isto é, descobrir-se *diferente*, ver sua singularidade e, se for necessário, reinventar-se.

Ou seja, é mister empreender uma releitura de nosso passado maior (e menor), pois o passado influi significativamente no presente de cada um de nós, pois o passado vive em nós⁸⁰⁷ (o passado, como memória, deixa suas pegadas aqui e ali, antes mesmo de se tornar passado historiográfico, fixado, como *memória* documentada): memória pessoal e *coletiva*⁸⁰⁸. São momentos:

se colocava (e ao se colocar, também nos *coloca*) frente à "Verdade" com um olhar de suspeição... O pensador de Röcken fala de "fim da univocidade", ascensão da plurivocidade e, por conseguinte, do *perspectivismo* (dos quais já tratamos anteriormente, sobretudo no capítulo anterior):

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares, havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da "história universal": mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer. - Assim poderia alguém inventar uma fábula e nem por isso teria ilustrado suficientemente quão lamentável, quão fantasmagórico e fugaz, quão sem finalidade e gratuito fica o intelecto humano dentro da natureza. Houve eternidades, em que ele não estava; quando de novo ele tiver passado, nada terá acontecido. Pois não há para aquele intelecto nenhuma missão mais vasta, que conduzisse além da vida humana. Ao contrário, ele é humano, e somente seu possuidor e genitor o toma tão pateticamente, como se os gonzos do mundo girassem nele. **Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral.** Op. cit., p. 53.

Mais à frente diz F. Nietzsche (provavelmente o trecho mais conhecido desse texto):

O que é, pois, a verdade? Um batalhão móvel de metáforas, metonímias, antropomorfismos, enfim, uma soma de relações humanas que foram enfatizadas poética e retoricamente, transpostas, enfeitadas, e que, após longo uso parecem a um povo sólidas, canônicas e obrigatórias: as verdades são ilusões, das quais se esqueceu que o são, metáforas que se tornaram gastas e sem força sensível, moedas que perderam sua efígie e agora só entram em consideração como metal, e não mais como moedas. Continuamos ainda sem saber de onde provém o impulso à verdade: pois até agora só ouvimos falar da obrigação que a sociedade, para existir, estabelece: de dizer a verdade, isto é, de usar as metáforas usuais, portanto, expresso moralmente: da obrigação de mentir segundo uma convenção sólida, mentir em rebanho, a um estilo obrigatório a todos. Ora, o homem esquece sem dúvida que é assim que se passa com ele: mente, pois, da maneira designada, inconscientemente e segundo hábitos seculares - e justamente *por essa inconsciência*, justamente por esse esquecimento, chega ao sentimento da verdade. *ibid.*, p. 57.

⁸⁰⁶ MAFFESOLI, M. **No fundo das aparências.** Petrópolis: Vozes, 1996, p. 96

⁸⁰⁷ Como *memória afetiva*, viva (pessoal e coletiva). Ou seja, isso vale tanto para nossa biografia pessoal, como para toda uma coletividade, uma comunidade específica, uma sociedade.

⁸⁰⁸ Jacques Le Goff em *História e memória* trabalha (no capítulo dedicado à memória) os aspectos pessoais e coletivos da memória, sua dinâmica na *vida psíquica* de pessoas e grupos, bem como em sociedades inteiras. Passando pelas diversas abordagens à memória da psicologia clássica à psicanálise no que diz respeito à memória pessoal (relação memória/esquecimento). A função

...nos quais a consideração do passado constitui a verdade do presente. Mostra-lhe o sentido e sua razão mais profunda. Vendo-se mais de perto, o passado, na verdade, deixa de ser passado. É uma forma como se vive o presente. *Uma experiência significativa do presente abre uma passagem nova na contemplação do passado.* Ele estava lá. Mas ninguém podia vê-la. Porque faltavam os olhos. *A experiência do presente cria novos olhos para ver coisas antigas. Então elas ficam novas como o presente.*⁸⁰⁹

Ora, se como temos afirmado até aqui, a História (oficial) é contada, grosso modo, a partir do ponto de vista dos "vencedores", tal como nos adverte W. Benjamin – e, no nosso caso, que aqui tratamos da modernidade (*cartesiana*), é mister lembrar que esta é apenas *mais uma imagem* (e leitura) possível, dentre tantas outras, da(s) história(s). Significa que precisamos levar a sério nossa historicidade (o *dever* do "humano" e do mundo). Como diz o historiador francês:

A historicidade permite a inclusão no campo da ciência histórica de novos objetos da história: o *non-événementiel*; trata-se de acontecimentos ainda não reconhecidos como tais (...) Chamaremos *non-événementiel* à historicidade de que não temos consciência enquanto tal (...). Por outro lado, a historicidade exclui a idealização da história, a existência da História com H maiúsculo: "Tudo é histórico, logo a História não existe".⁸¹⁰

"positiva" do *esquecimento* (necessária à saúde da *psiché*). Trata igualmente dos abusos (manipulação) da memória pessoal e coletiva. Como ele diz, tanto:

...os psicanalistas e os psicólogos insistiram, quer a propósito da recordação, quer a propósito do esquecimento (nomeadamente no seguimento de *Ebbinghaus*), nas manipulações conscientes ou inconscientes que o interesse, a afetividade, o desejo, a inibição, a censura exercem sobre a memória individual. Do mesmo modo, a memória coletiva foi posta em jogo de forma importante na luta das forças sociais pelo poder. Tornarem-se senhores da memória e do esquecimento é uma das grandes preocupações das classes, dos grupos, dos indivíduos que dominaram e dominam as sociedades históricas. Os esquecimentos e os silêncios da história são reveladores desses mecanismos de manipulação da memória coletiva. O estudo da memória social é um dos meios fundamentais de abordar os problemas do tempo e da história, relativamente aos quais a memória está ora em retraimento, ora em transbordamento. LE GOFF, J. **História e memória**. Campinas: Editora UNICAMP, 1990, p. 358.

⁸⁰⁹ BOFF, L. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**. Op. cit., p. 37. Grifo nosso.

⁸¹⁰ LE GOFF, J. **História e memória**., p. 14. Num ensaio dedicado à relação (problemática) entre a história da filosofia e a questão da historicidade (seguindo uma perspectiva de acordo com J. Le Goff), diz P. Ricoeur:

A história só é história na medida em que não consente nem no discurso absoluto, nem na singularidade absoluta, na medida em que o seu sentido se mantém confuso, misturado... *A história é essencialmente equívoca*, no sentido de que *é virtualmente um evento* e virtualmente estrutural. A história é, na verdade, o reino do inexato. Esta descoberta não é inútil; justifica o historiador. Justifica todas as suas incertezas. O método histórico *só pode ser um método inexato*... A história quer ser objetiva e não pode ser. Quer fazer reviver e só pode reconstruir. Ela quer tomar as coisas contemporâneas, mas ao mesmo tempo tem de reconstituir a distância e a profundidade da lonjura histórica. Finalmente, esta reflexão procura justificar todas as aporias do ofício de historiador, as que Marc Bloch tinha assinalado na sua apologia da história e do ofício de historiador. Estas dificuldades não são

Na verdade, insistir na grande História é mais uma escolha de caráter ideológico, uma vontade (de verdade) de ver a história assim: como *um bloco monolítico*. Uma escolha (e uma vontade), portanto, de caráter não só *estético* (o que por vezes é negado), mas político-ideológico (pois uma dimensão está ligada inextricavelmente à outra). Uma postura que *quer ver* a história de modo *ordenado e homogêneo*, provida de causalidades intrínsecas (de consequencialidade), fundamentando uma teleologia *forte*⁸¹¹, como coisa (*res*): como objeto a ser analisado pelo pesquisador em seus desdobramentos e, por conseguinte, fechada a novas (re)leituras. Mas como nos lembra o historiador Paul Veyne em *Como se escreve a história*:

Para qualquer leitor provido de espírito crítico e para a maior parte dos profissionais, um livro de história surge sob um aspecto muito diferente do que parece ser; não trata do Império Romano, *mas do que ainda podemos saber desse império*.⁸¹²

vícios do método, *são equívocos bem fundamentados*. RICOEUR, P. **Histoire de la philosophie et historicité**. In: ARON, R. (org.). **L'histoire et ses interprétations**. Paris: La Haye, 1961, p. 226. Grifo nosso.

⁸¹¹ Em contraste a uma teleologia *fraca* que é como denominamos aqui a ideia de *progressividade* (versus o *progressismo* da modernidade), como aparece em M. Maffesoli. Pois, na verdade:

...o otimismo progressista ficou para trás. O inconsciente (e até o consciente) coletivo tende a retornar a uma *progressividade* mais humana, menos paranóica, isto é, capaz de integrar os aportes da sedimentação tradicional e do enraizamento natural na amplificação societal. Sim, um ciclo se encerra, forçando a reconhecer que a saturação de um mundo não é o fim do mundo. Eu disse *sedimentação* para explicar bem a transformação do *progressismo* (outrora produtivo, libertador, mas que se tornou brutal e devastador) em *progressividade*, acompanhando mais do cativando ou dominando a natureza. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 10-11.

Progressismo que está ligado a ideia de *Providencia* (e que M. Maffesoli denomina de *providencialismo* moderno, abstrato, desvinculado da vida ordinária, cotidiana e encarnado dos modos mais diversos, aqui e ali, ao longo da modernidade). A “pós-modernidade” teria como uma de suas marcas principais a volta ao comezinho, ao cotidiano, dando ênfase ao estar junto. Nas suas palavras:

Eis o que é a *revolução* da vida cotidiana. Par além e aquém de uma *civilização* abstrata, puramente conceitual, e um pouco desencarnada. Ela nos força a reconsiderar uma cultura feita de elementos simples e servindo de cimento ao estar junto, ao viver junto. A relação com os outros do grupo (*Mitsein*) sendo tributária do lugar onde se vive (*Mitwelt*). Assim, o *espaço* da socialidade, o da cultura concreta, opõe-se ao *tempo* do social próprio à civilização racional. O enraizamento espacial ligado á arte de viver cotidiana significa também a saturação do providencialismo: seja ele vontade divina (Santo Agostinho), razão soberana (Iluminismo), marcha garantida em direção ao Espírito Absoluto (Hegel), sociedade perfeita (Marx), tudo isso culminando no Estado-Providencia moderno. Ibid., p. 18.

⁸¹² VEYNE, P. **Como se escreve a história**. Lisboa: Edições 70, 1971, p. 26. Grifo nosso.

Ora, afirmar a imagem hegemônica da história é manter *sob judice*, e no silêncio, a *memória dos vencidos*. Encarar a fragmentação dessa *imagem* da grande História e "catar seus caquinhos"⁸¹³ possibilita formar *outra imagem* - igualmente possível, mesmo que incompleta e insuficiente, mas o que não é, em nosso horizonte de experiência, algo incompleto e insuficiente?

Todavia, mesmo precária, incompleta e insuficiente, esta outra imagem, formada a partir de outra narrativa, pode nos dar uma visão enriquecida de nossa experiência recente. É o que pretendemos ao (re)visitar a vida e obra de B. Pascal (relacionando vida e pensamento). Ou seja, ao revisitar o pensamento pascaliano não visamos o novo (como faz a modernidade), mas o *outro*; não um pensamento voltado para a novidade, mas para a *alteridade* (presente no século de R. Descartes).

E uma (pe)última questão precisa ser sublinhada em termos estritamente teológicos: mesmo assumindo a "vitória de *Chronos*" sobre grande parte do pensamento ocidental (especialmente quando o assunto é a História) - vista, cronologicamente, como passado, presente e futuro, como realidades estanques, o *kairós* (o inusitado) é nossa referência maior. Teologicamente falando, sobretudo a partir da revelação neotestamentária, a centralidade não pertence à *Chronos*, mas ao *kairós*.

Como cristãos, relemos a história (como história de salvação) em termos *kairológicos* (que dá *sentido* àquilo que chamamos de história, também à vida e sua radical transitoriedade⁸¹⁴).⁸¹⁵ Por isso, é bom lembrar, com R. Alves, e nos enriquecermos de sabedoria, beleza e uma alegria (por vezes triste) que faz chorar:

⁸¹³ Cf. GAGNEBIN, J. M. **Memória e libertação**. In: **Walter Benjamin**: os cacos da história. São Paulo: Brasiliense, 1982, pp. 71-72.

⁸¹⁴ O comentário de Justo L. Gonzáles no seu *Dicionário de Teologia* no verbete *kairós*, diz:

No grego antigo havia dois termos para referir-se ao tempo: *kairós* e *chronos*. Este último referia-se ao tempo em sua dimensão mensurável, segundos as horas, os dias e os anos que se sucedem. Em contraste com *chronos*, *kairós* como momento significativo que certamente tem lugar dentro do *chronos*, mas com implicações que vão muito além - como na frase, "a tua hora chegou". No Novo Testamento, o *kairós* central é o surgimento de Jesus. Sobre esta base, a palavra *kairós* é usada frequentemente como uma ocasião presente cujas implicações transcendem o tempo ordinário. Na linguagem contemporânea, este termo é as vezes usado como adjetivo para falar, por exemplo, de um

O tempo pode ser medido com as batidas de um relógio *ou pode ser medido com as batidas do coração*. Os gregos, mais sensíveis do que nós, tinham duas palavras diferentes para indicar esses dois tempos. Ao tempo que se mede com a batida do relógio – embora eles não tivessem relógios como os nossos – eles davam o nome de *chronos*. Daí a palavra "cronômetro". O pendulo do relógio oscila numa absoluta indiferença à vida. Com suas batidas vai dividindo o tempo em pedaços iguais: horas, minutos, segundos. A cada quarto de hora soa o mesmo carrilhão, *indiferente à vida e à morte, ao riso e ao choro*. Agora o cronometro partem o tempo em fatias ainda menores, *que o corpo é incapaz de perceber*. Centésimos de segundo: que posso sentir num centésimo de segundo? Que posso viver num centésimo de segundo? Diz Ricardo Reis, no seu poema "Mestres, são plácidas" (que todo dia rezo): "Não há tristezas nem alegrias na nossa vida". Estranho que ele diga isso. Mas diz certo: *o tempo do relógio é indiferente às tristezas e alegrias*.

E ele prossegue:

Há, entretanto, o tempo que se mede *com as batidas do coração*. *Ao coração falta a precisão dos cronômetros. Suas batidas dançam ao ritmo da vida – e da morte*. Por vezes tranqüilo, de repente se agita, tocado pelo medo ou pelo amor. Dá saltos. Tropeça. Trina. Retoma à rotina. A esse tempo de vida os gregos davam o nome de *kairós* – para o qual não temos correspondente: nossa civilização tem palavras para dizer o tempo dos relógios: a ciência. Mas perdeu as palavras para dizer *o tempo do coração*. *Chronos é um tempo sem surpresas (...) Kairós, ao contrário, vive de surpresas. Nunca se sabe quando sua música vai soar. Foi o aniversário da Marina, minha neta. O relógio me diz, com precisão, o número de segundos decorridos desde seu nascimento. Mas o meu coração nada sabe sobre esses números. E, se souber, os números não me dirão nada. Quando eu me lembro, é como se tivesse acabado de acontecer. Disso sabia o Riobaldo, jagunço herói do Grande sertão: Veredas. Sabia, sem saber, que chronos não se mistura com kairós: a lembrança da vida da gente se guarda em trechos diversos, cada um com seu signo e sentimento, uns com os outros, acho que não se misturam. Contar seguido, alinhavado, só mesmo sendo as coisas de rasa importância. Tem horas antigas que ficaram muito mais perto da gente do que outras, de recente data. (...) Coração não entende chronos. Coração só entende vida*.

"acontecimento *kairótico*". GONZÁLES, J. L. **Diccionario Manual Teológico**. Barcelona: Editorial Clie, 2010, p. 162.

⁸¹⁵ Levando em consideração os "esquecidos" pela "História" contada desde o ponto de vista dos "vencedores" (reiteramos): precisamos nos inserir ("encarnar") na realidade buscando modificá-la à luz do Reino de Deus (fugindo do individualismo apregoado, e ainda vivo, da modernidade). Como nos lembra Jorge Pinheiro:

O cristão deve olhar o mundo com atenção. E a luta dos povos em diáspora deve sensibilizar os intelectuais que fazem parte do corpo das comunidades de fé, pois estamos vivendo uma era de *kairós*, e as utopias dos povos em diáspora são partes do clamor contra a opressão globalizadora que caracteriza este início de século. Não é correto classificar as utopias dos povos em diáspora como simples conflito racial e religioso. Ao contrário, hoje estamos vendo um clamor do desterrado e excluído. As utopias de liberdade dos povos em diáspora não serão revoltas raciais e religiosas se praticarmos a fraternidade com aqueles que desejam viver de acordo com essas utopias. Porém, pregou-se, por muito tempo, uma doutrina cristã da fraternidade vazia, que não significava mais que o desejo de que os povos aceitassem passivamente seu destino colonial. As nações industriais Ocidentais subjugaram culturas, povos e nações por razões econômicas. Essas ações de saques internacionais golpearam os continentes e são os responsáveis pelo baixo padrão de vida que prevalece em todo o mundo chamado subdesenvolvido. PINHEIRO, J. **Deus é brasileiro!** Op. cit., pp. 130-131.

Ele conclui:

O Sérgio, meu filho, pai da Mariana, contou-me que, olhando para uma fotografia dela, quase mocinha, de repente compreendeu que estava ficando velho. Claro que ele sabe da idade dele. É só fazer as contas. *Quem sabe somar e multiplicar tem a chave para entender as medições de chronos*. Além disso, havia o espelho: na sua imagem refletida estão as marcas da passagem do tempo, inclusive o cabelo, já branco, antes da hora. *Mas o coração dele ainda não havia percebido. Coração não entende chronos. Coração entende vida*. Foi a fotografia da filha, menina que já tem nove anos, que de repente lhe produziu *satori*: o terceiro olho dele se abriu, ele ficou iluminado - viu-se velho. *Sentiu que o tempo passara pelo seu próprio corpo, deixando-o marcado. E chorou*. Riobaldo de novo: "Toda saudade é uma espécie de velhice." Velhice não se mede pelos números do *chronos*; ela se mede por *saudade*. *Saudade é o corpo brigando com chronos. Chronos é o deus terrível que vai comendo a gente e as coisas que a gente ama. A saudade cresce no corpo no lugar onde chronos mordeu. É um testemunho da nossa condição de mutilados - um tipo de prótese que dói. Kairós mede a vida pelas pulsações do amor. O amor não suporta perder o que se amou: a filha nenezinho, no colo, no meu colo, nenezinho e colo que o tempo levou, mas eu gostaria que não tivessem sido levados! Estão na fotografia, essa invenção que se inventou para enganar o chronos, pelo congelamento do instante.*⁸¹⁶

O *kairós*, portanto, esse tempo-momento, gerador de sentido, nos convoca: que reconsideremos nossa postura frente ao presente. O *kairós* nos incita ao bom e velho exercício da sabedoria; apela, interpela, exorta para que ouçamos as "batidas do *coração*" (o mais profundo de nós, do nosso *corpo*). Ou seja, nos incita a discernir, com tudo que somos (na íntegra do Amor), o momento certo para decidir com *sabedoria*: buscar integrar, mesmo de modo tensional e precário, o teórico ao prático e vice-versa (tanto em termos pessoais, quanto em sentido comunitário e social). Nem um *empirismo* ou *pragmatismo* puro, muito menos um *racionalismo* cru e infértil.⁸¹⁷

Precisamos sentir com a "cabeça" e pensar com o *coração*, ou seja, com o *corpo* todo (sem dualismos). Eis um desafio primigênio e ao mesmo tempo ingente. Mas que podemos empreender respeitando o nosso tempo: a cadência própria da vida de cada pessoa e comunidades *singulares*. A teologia precisa aprender a discernir seu momento *kairológico* crucial, sem o qual viverá sempre "perdida", sem sabe *o que fazer/dizer, como dizer/fazer* e muito menos, *quando fazer/dizer* (a hora certa de falar/agir, tocando no *x* da questão). Isto implica o exercício do discernimento

⁸¹⁶ ALVES, R. **Um caso de amor com a vida**. In: **O amor que acende a lua**. Op.cit., pp. 157-161.

⁸¹⁷ Voltaremos a essa questão no quinto e último capítulo.

(uma tomada de consciência desde o fundo mais profundo de nosso ser, desaguando numa sabedoria). Ou seja:

Kairós não tem nada a ver com esse tempo quantitativo do relógio, mas se refere ao tempo qualitativo da ocasião, o tempo certo. (...) Quando se fala em kairós se quer indicar que alguma coisa aconteceu tornando possíveis ou impossíveis certas ações. Todos nós experimentamos momentos em nossas vidas quando sentimos que agora é o tempo certo para agirmos, que já estamos suficientemente maduros, que podemos tomar decisões. Trata-se do kairós. Foi nesse sentido que Paulo e a igreja primitiva falaram de kairós, o tempo certo para a vinda do Cristo. A igreja primitiva e Paulo até certo ponto tentaram mostrar porque esse tempo, e de que maneira o seu aparecimento tina sido possibilitado por uma constelação providencial de fatores.⁸¹⁸

Nosso intuito primordial, portanto, não é discutir tecnicamente, ou de modo meramente especulativo, as diversas possibilidades teóricas de tratar acerca daquilo que convencionamos chamar de História (com maiúscula) e sua correspondente *ciência: a historiografia*.⁸¹⁹ Mas, nosso desejo é olhar a história (e a vida) a partir de *outro* prisma: o do *coração* (e seu lugar no pensamento pascaliano). Por isso, procuramos pensar a teologia hoje no horizonte da *razão cordial*.

Nosso tempo nos interpela nessa direção: *kairós* que propicia uma reviravolta no modo de pensar, portanto no modo de fazer teologia. Outro horizonte com inúmeras possibilidades à nossa frente.⁸²⁰ Basta ter coragem para encarar o desafio e, na força do Espírito de Sabedoria, pelo menos, buscar responder à altura.⁸²¹ Aprender a experienciar a vida com outros olhos, ou melhor, com o

⁸¹⁸ TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. Op. cit., p. 17.

⁸¹⁹ Isso não significa que não tenhamos discutido de algum modo a temática. Na verdade, esperamos que tenha ficado *razoavelmente* explícito nossa postura, isto é, que posicionamento tomamos frente à questão de uma possível abordagem da história: descontínua, cheia de rupturas, "progressos"/"regressos", de "brechas" ainda por serem exploradas... Enfim, um história "aberta", como fizemos questão de discutir neste primeiro tópico.

⁸²⁰ Sobre a concepção de kairós como ponto chave/ crítico, momento oportuno, e mesmo como "arte de viver" (no qual a história é vista como uma dinâmica feita de continuidades/descontinuidades). Cf. CESAR, C. M. **Filosofia da cultura Grega**. São Paulo: Idéias & Letras, 2008, pp. 88-113.

⁸²¹ Inúmeros livros, artigos, ensaios, conferências, palestras comprovam este fato. Muitos destes estão presentes nesta tese. Centenas de teólogos e teólogas brasileiros(as), bem como de outras nacionalidades tem se percebido dessa interpelação do Espírito à teologia como ministério eclesial e rica fonte de diálogo face ao mundo que diante de nós emerge. Ou horizonte que aqui (sem dogmatismo) chamamos de "pós-modernidade". Neste contexto, ou melhor, neste kairós, a voz de B. Pascal nos clama para ser ouvida com sabedoria e discernimento crítico. Depois de morto (há mais de três séculos) sua voz ainda fala.

corpo todo, de corpo inteiro. Corpo no qual o Espírito da *Caritas* "faz o seu ninho", *tópos* no qual o Espírito da *Esperança* teima em nos animar, e nos colocar em movimento, pois como ensina o apóstolo dos gentios, "a esperança não causa decepção, visto que o Amor de Deus que foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado"⁸²². Espírito de Ressurreição, que nos interpela a "ressuscitar" as *memórias, as histórias esquecidas*.

Mas, como história e política não se separam devemos atentar para o fato de que "toda hermenêutica da *esperança cristã* é determinada pelo contexto político, o *kairós histórico* e a comunidade humana em que *nos interrogamos a respeito do futuro e da esperança*"⁸²³. Mas, como falar de um futuro mínimo se pairamos no aqui e agora, à revelia do passado, ou melhor, à custa do "esquecimento" de determinadas *memórias*? Como "presentificar" a *beleza*⁸²⁴ que provém da pena de

O pensador multidisciplinar de Port-Royal tem muito ainda a nos ensinar, apesar de não estar "catalogado" entre os teólogos "preferidos" de nossas igrejas (mesmo quando nos referimos à teologia clássica). Pelo contrário, como veremos no decorrer do texto, B. Pascal sequer é mencionado em nossos textos de teologia como um *teólogo*. E, por muito tempo, mesmo entre os pensadores de outros saberes (por exemplo, das "humanidades", e mesmo na filosofia, como veremos mais à frente), o místico agostiniano-jansenista foi "marginalizado" (colocado à margem). Recuperar seu lago, é uma maneira de contribuirmos para o pensamento teológico que hoje, tanto tem falado da necessidade de recuperar a dimensão "espiritual", mistagógica da teologia. Sem com isso deixar de enxergar suas limitações e possíveis "desvios", isto é, ser acrítico.

Na conclusão do capítulo apontaremos aquelas que consideramos suas principais limitações de ordem teológica, o que em nada desqualifica, pequena, ou desmerece sua contribuição ao pensamento teológico tanto para os seus dias, muito menos para os dias atuais. Pois se lá e então muito do que ele disse não foi possível ouvir, tal era o condicionamento histórico-cultural de seus interlocutores e contemporâneos, agora, ao que parece, nossos ouvidos estão(?) menos condicionados do que os daqueles de seu tempo - tão afeitos ao ferrenho racionalismo da modernidade nascente. Até por que, seu pensamento *está vivo*. E por ser um pensamento vivo (nada das grandes abstrações metafísicas, próprio das altas especulações esvanecentes), pode ajudar a "avivar" o pensamento teológico hodierno. Sobre essa vitalidade do pensamento pascaliano: Cf. MAURIAC, F. **O pensamento vivo de Pascal**. São Paulo: Livraria Martins, 1975.

⁸²² Rm 5, 5.

⁸²³ MOLTSMANN, J. **Ressurreição: fundamento, força e meta da esperança**. Op. cit., p. 110. Sobre parte destas questões tratamos no decorrer da tese.

⁸²⁴ Não uma *Beleza*. Aquela da metafísica dualista socrático-platônica, que promoveu a *assunção* do "apolíneo" em detrimento do "dionisíaco", mas a beleza que vivenciamos e "contemplamos" no "já" de nossas histórias de vida. Beleza que é a própria vida, feita de tristezas e alegrias, risos e choros, sofrimento angustioso e júbilo. Nossa vida concreta. Nossa vida vivida entre as "quatro paredes" de nossas casas, como quando estamos sozinhos num canto meditativos, apreensivos frente às agruras, taciturnos, por vezes melancólicos, sorumbáticos, frente às perdas: o sofrimento de pessoas que amamos, a morte de um parente ou um amigo querido, os fracassos na vida profissional, na vida pessoal, íntima.

Mas também "felizes", alegres em meio às celebrações, às belas surpresas que a vida nos proporciona: o nascimento de um filho, de uma filha, de um neto, de uma neta, um amigo, ou uma amiga com quem por vezes nos encontramos para papear de modo descontraído, o encontro com a pessoa com quem desejamos dividir a vida, uma viagem inesquecível, um aniversário de alguém que amamos e no qual temos a oportunidade de agradecer a Deus por sua permanência entre nós como um *dom* da Vida... Conferir o último tópico do capítulo seguinte.

B. Pascal (e sua sabedoria ao tratar de questões nevrálgicas em termos filosóficos e teológicos)? Para adentrar a esta questão, no entanto, é premente buscar nos aproximar minimamente da biografia do pensador de Port-Royal... Quem foi o místico-poeta⁸²⁵, o cientista, o matemático, o filósofo⁸²⁶ e, acima de tudo, o *místico-teólogo/teólogo-místico*, Blaise Pascal?

4.1.1 Quem foi mesmo Blaise Pascal? Uma aproximação biográfica...

Blaise Pascal nasceu em Clermont-en-Auvergne, no dia 19 de junho de 1623, na Rua de Gras.⁸²⁷ Temos acesso a sua biografia graças, sobretudo, a sua irmã Gilberte (Mme) Périer⁸²⁸.

⁸²⁵ Seus textos são de uma beleza poética, um marco na história da literatura francesa, como diz A. Comte-Sponville:

A filosofia francesa é preferencialmente uma filosofia em primeira pessoa, muitas vezes com um forte componente autobiográfico. As *Meditações metafísicas* de Descartes, são antes de tudo "a história de um espírito", como dizia Ferdinand Alquié; os *Ensaio*s de Montaigne são um autorretrato filosófico; e os *Pensamentos* de Pascal condenando o "tolo projeto que Montaigne teve de pintar a si mesmo", dão a conhecer "um homem," como diz Pascal, mais que um autor - coisa que Locke ou Hegel não se preocupavam. (...) Daí, em muitos dos filósofos franceses, uma espécie de humildade especulativa (quando a pessoa fala de si, é difícil tomar-se por Deus: os autores de sistemas, na França, são bastante raros), um modo de dirigir-se ao grande público mais que aos especialistas (é o que Nietzsche denominava "a bela clareza francesa"), e uma busca formal mais voltada para a qualidade da escrita ("o estilo é o homem") do que para as exigências técnicas de uma pretensa demonstratividade. Seria preciso entrar nos detalhes. Constatemos simplesmente, já que não podemos nos demorar mais nesse tema, que vários dos maiores filósofos franceses também estão, na França, entre os maiores escritores. É esse, eminentemente, o caso de Montaigne e Pascal, mas também de Montesquieu, de Voltaire, de Rousseau, de Diderot, de Alain, de Sartre. (...) Na França, *a filosofia é quase um gênero literário. Pecar contra o estilo é pecar contra o espírito*. COMTE-SPONVILLE, A. **A filosofia.**, pp. 56-57. Grifo nosso.

⁸²⁶ Para um maior aprofundamento sobre alguns aspectos eminentemente filosóficos (envolvendo questões técnicas que não tocam no cerne de nossa discussão) do pensador de Port-Royal (e suas reverberações no interior da filosofia): Cf. BAUDIN, E. **La philosophie de Pascal**. Paris: Neuchatel, 1946. Temas levantados pelo autor à época não tocam diretamente em questões relevantes para a nossa pesquisa, de caráter teológico (o *conhecimento de Deus* em B. Pascal). Todavia, este texto contém importantes informações e questões de ordem filosófica, que para a época teve sua importância. Trata-se de uma boa introdução às bases filosóficas pascalianas, contudo, sem implicações no campo da mística e da teologia.

⁸²⁷ Para a confecção deste tópico, no qual buscamos olhar os aspectos centrais da biografia de B. Pascal, lançamos mão das seguintes fontes (incluindo o contexto intelectual/espiritual no qual B. Pascal estivera imerso). Obras que consideramos capitais para tal empresa: a obra sobre B. Pascal da *Coleção Os Pensadores* da Editora Abril Cultural, no capítulo 1, intitulado *A Vida de Pascal, escrita por Gilberte (Mme) Périer, sua irmã*: Cf. PÉRIER, G. **Vida de Pascal**. In: **Pascal**. (Coleção Os Pensadores). São Paulo: Abril Cultural, 1973, pp. 13-37; No capítulo intitulado, *Perfil biográfico de Pascal*, do livro *Pascal: cientista e filósofo místico*, de Antonio Gouvea Da Silva: Cf. DA SILVA, A. G. **Pascal: cientista e filósofo místico**. São Paulo: Lafonte, 2012, pp. 12-23; Outro texto base foi a *Nota preliminar* e a *Introdução: um ponto de vista sobre Pascal*, da obra de Henri Gouhier: Cf. GOUHIER, H. **Blaise Pascal: conversão e apologética**. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2005, pp. 9-41. O volume dedicado à B. Pascal do *Cambridge Companion*, tanto na

Filho de Étienne Pascal e Antoinette Begon, o pensador-poeta francês ficou órfão de mãe aos três anos de idade. Sua prematura inteligência, revelada desde os primeiros anos da infância, fizeram do pensador de Port-Royal o orgulho do pai, que desde sempre se responsabilizou por sua educação. Em 1631, É. Pascal se transfere com toda a sua família para Paris. Lá, o gênio de B. Pascal se desenvolveria.

Introdução, quanto no capítulo 1, intitulado *Pascal's life and times*, escritos respectivamente por Nicolas Hammond e Ben Rogers. Cf. HAMMOND, N. & ROGERS, B. **Pascal's life and times**. In: HAMMOND, N. (org.). **The Cambridge Companion to Pascal**. Cambridge: Cambridge United Press, 2003, pp. 1-19.

Outro texto elucidativo é o livro de Tiago Calçado: *O Sofrimento como redenção de si*. Nos serviu de fonte o capítulo 3, intitulado *Uma biografia marcada pelo sofrimento*, no qual o autor narra as agruras e intempéries de uma vida marcada por uma saúde frágil, que com o passar dos anos fica mais debilitada. Na verdade, como mostra T. Calçado, desde muito pequeno B. Pascal já demonstrava ter uma saúde frágil (e o capítulo 3 revela como esta sua condição repercutiu em seu pensamento, mais especificamente em sua *teologia mística*). Cf. CALÇADO, T. **O Sofrimento como redenção de si**. Op. cit., pp. 105-126.

Outro texto crucial para nossa pesquisa vem da pena do pesquisador americano Ben Rogers sobre a vida e obra de B. Pascal. B. Rogers lhe dedicou uma tese doutoral realizada na Universidade de Oxford. Nesta tese B. Rogers mergulhou nos aspectos *morais e políticos* do pensador de Port-Royal. Baseamo-nos na primeira parte do texto para desenvolver esta aproximação biográfica: Cf. ROGERS, B. **Pascal: elogio do efêmero**. São Paulo: Editora UNESP, 2001, pp. 9-16. Outra fonte de pesquisa encontra-se na introdução à vida e obra de B. Pascal do Vol. 6 da *História da filosofia* de Nicolas Abbagnano: Cf. ABBAGNANO, N. **História da Filosofia. Vol. 6**. 5ª ed. Lisboa: Editorial presença, 2000, pp. 92-94. Por fim, vale ressaltar outra fonte importante para a nossa pesquisa: o texto de Jacques Atalli sobre a vida de B. Pascal, resultado de anos de pesquisa sobre a vida e pensamento do místico francês. Neste texto J. Atalli trata de relacionar a personalidade marcante de B. Pascal: seu "perfil psicológico" e sua "genialidade" precoce, sua vida marcada pelo sofrimento e sua singularidade frente ao contexto de sua época, um pensador situado, condicionado, mas simultaneamente muito à frente de seu tempo, de seu contexto imediato, isto é, um pensador *sui generis*. Cf. ATALLI, J. **Blaise Pascal ou o gênio francês**. Bauru: EDUSC, 2003.

Ainda visando a reconstrução, ou melhor, uma aproximação da vida do mestre de Port-Royal (resumo biográfico): Cf. ADORNO, F. P. **Pascal**. (Coleção Figuras do Saber). São Paulo: Estação Liberdade, 2008, pp. 9-21. Outro texto de importância capital para o desenvolvimento deste resumo biográfico (e do pensamento pascaliano) encontra-se em: REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 2**. Op. cit., pp. 593-605. Cf. também. SANTIDRIÁN, P. R.; ASTRUGA, M. del C.; ASTRUGA, M. (orgs.). **Breve dicionário de Pensadores Cristãos**. Aparecida: Santuário, 1997, p. 442-445. Sobre a relação entre a vida e o pensamento de B. Pascal: Cf. ABRÃO, B. S. (org.). **História da Filosofia**. Op. cit., pp. 204-205; e ROVIGHI, S. V. **História da filosofia moderna: da revolução científica à Hegel**. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 147-149. Por fim, destacamos o resumo biográfico presente no *Instituto Blaise Pascal*, que também nos serviu de fonte. Disponível em: <http://www.institutopascal.org.br/visao/institucional/blaise-pascal.php>

⁸²⁸ A primeira publicação sobre os *Pensamentos*, no Brasil, foi realizada pela Editora Abril Cultural, datada de 1973, no qual fez-se uso da tradicional edição de Léon Brunschvicg. A edição da Abril Cultural divide-se em três partes: **1) Introdução;** **2) Vida de Pascal;** **3) Pensamentos**. Na introdução, o editor francês M. de Granges narra o surgimento, a confecção e a transmissão do texto pascaliano: o projeto de escrever uma *Apologia da Religião Cristã*. Obra que seria seu *grand finale*, sua *ouvre prime*. Mas que permaneceu incompleta. Cf. GRANGES, M. **Introdução**. In: **Pascal**. (Coleção Os Pensadores). Op. cit., p. 7-11.

B. Pascal manifestou, já em sua tenra juventude (puberdade), um pendor excepcional pela matemática, a tal ponto que, segundo sua irmã Gilberte, o adolescente B. Pascal chegou a descobrir, já nessa época, os fundamentos da geometria euclidiana. Por volta 1634, sem consultar às obras de Euclides (para as quais o pai o considerava ainda muito jovem), B. Pascal reinventou uma das mais importantes obras da matemática do ocidente: o livro *Os Elementos* (do Euclides⁸²⁹) - nesse período escreve ainda o *Tratado sobre os sons*.

Em 1635, o padre Marin Mersenne (filósofo, teólogo e físico) funda, em Paris, a Academia de Ciência, que passa a ser frequentada por B. Pascal na companhia de seu pai. O padre M. Mersenne era um intelectual dedicado às questões de ponta da física de sua época - exercendo profunda influência na vida intelectual do menino B. Pascal.

M. Mersenne mantinha correspondência e desenvolvera, com o tempo, um relacionamento próximo à R. Descartes. Suas incursões pelo mundo da física (e da matemática), o levaram a redigir um tratado denominado *Harmonia universal* (fruto de cerca de dezesseis anos de pesquisa: de 1620 à 1636), na qual M. Mersenne buscou fazer um resumo detalhado de todos os conhecimentos musicais da época.

Aos dezesseis anos de idade, o jovem B. Pascal escreveu um tratado de tal profundidade que, depois de Arquimedes, provavelmente nada havia sido escrito que lhe seja comparável. Esse tratado despertou o entusiasmo de seu contemporâneo, ninguém menos que R. Descartes.

Nesse momento de sua vida B. Pascal deteve-se nos estudos de latim e grego, nos quais seu pai o havia iniciado. Simultaneamente, sempre que lhe sobrava tempo, dedicava-se também à lógica, à física, e à filosofia. Na adolescência (por volta dos dezesseis anos), escreveu um *tratado sobre as secções dos cones*, um problema de

⁸²⁹ Depois da Bíblia, *Os Elementos* é um dos livros mais influentes de todos os tempos e um dos mais reproduzidos e estudados na história do pensamento ocidental. Auxiliando, inclusive, na reconstrução da matemática no período moderno. B. Pascal reconstruiu o livro *Os Elementos*, por si só e sem consulta a livros relacionados ao assunto, enunciando os teoremas fundamentais da geometria e a sua demonstração.

alta geometria, que assombrou o mundo profissional da época. O próprio R. Descartes, ao lê-lo, se recusou a acreditar que tivesse sido escrito por um jovem dessa idade.

Nesse mesmo período, sua irmã Jacqueline Pascal, passa a desempenhar um papel importante (de protagonismo) na vida do jovem B. Pascal. Por volta de 1639, Jacqueline se envolve com o teatro, estreia uma peça, mais especificamente uma comédia, obtendo o papel principal. A peça é apresentada à corte da França. Entre os assistentes encontrava-se o primeiro-ministro do rei, o cardeal Richilieu, que fica impressionado com a desenvoltura da moça e, como premiação, resolve oferecer a seu pai É. Pascal, o cargo de comissário dos impostos da Alta Normandia.

Em 1640, pouco antes de completar dezessete anos, B. Pascal publicou a obra *Essai sur les coniques* (ou *Traité des sections coniques*), formulando um dos teoremas básicos da *geometria projetiva*, conhecido, desde então, como o *Teorema de Pascal*. Esta obra fez avançar um tema que havia permanecido estagnado durante quase dois mil anos, desde a antiguidade helênica, e que foi considerada como um dos mais criativos trabalhos até então publicados. O tratado fora tão bem redigido e revelava tão prodigiosa profundidade, que R. Descartes, ao ler o texto, jurava ter sido escrito pelo pai de B. Pascal, É. Pascal.

Dois anos mais tarde, o jovem matemático, B. Pascal, construiu uma calculadora. Seu principal objetivo era aliviar seu pai dos complicados cálculos que necessitava fazer na sua lida com as finanças do Município (por volta de 1643, aos dezenove anos, com o objetivo de auxiliar seu pai, projetou a primeira calculadora, patenteada como o nome de *La Pascaline*).

Numa época em que não estavam aperfeiçoadas as tábuas logarítmicas, este engenho prestou grandes serviços aos que se ocupavam com a aritmética e mereceu numerosas reproduções. É. Pascal, após obter do cardeal Richelieu o cargo administrativo na cidade de *Rouen* (de comissário de impostos, do qual falamos acima), começa a ter dificuldades. O cargo implicava na execução de muitos cálculos, longos e difíceis. B. Pascal decidiu ajudar o pai.

A calculadora de B. Pascal, pioneira na longa cadeia de uma geração de máquinas matemáticas, encontra-se no Conservatório de Artes e Medidas de Paris. O pensador de Port-Royal foi também o primeiro a trabalhar com a linguagem binária (e suas possibilidades) como base da programação de cálculos e processamento de operações lógicas. Estes engenhos de B. Pascal vinculam seu nome à história da computação. Em sua homenagem, B. Pascal teve (também) seu nome atribuído a uma importante linguagem de programação de computadores: a *linguagem B. Pascal*.

Mais tarde, por volta de vinte e dois anos, B. Pascal construiu e vendeu perto de quarenta exemplares de sua máquina de calcular, que foi considerado o engenho mais extraordinário da época, antigo precursor de uma geração de máquinas que levariam aos computadores modernos. Mais de um século decorreria, no entanto, antes que as máquinas de calcular fossem construídas e difundidas em todo o mundo. Oportunamente, B. Pascal presenteou com uma dessas máquinas ao célebre Condé e a rainha Cristina da Suécia, numa ocasião na qual estiveram na França.

Aos vinte e três anos, B. Pascal já era reconhecidamente alguém de profundos conhecimentos em diversas áreas do saber, especialmente do científico: descobriu leis sobre a densidade do ar, o equilíbrio dos líquidos, o triângulo aritmético, o cálculo das probabilidades, a prensa hidráulica, entre outros. Aos vinte e quatro anos B. Pascal voltou-se para a física pesquisando a mecânica dos fluídos e esclarecendo os conceitos de pressão e vácuo. Descobriu que a pressão age perpendicularmente às superfícies que limitam o vaso em que o líquido está contido e se transmite a todos os pontos do líquido, aumentando progressivamente com a profundidade.

B. Pascal realizou importantes experiências com a pressão atmosférica, concluindo que esta diminui progressivamente com a altitude. Em 1647, publicou os resultados das suas observações em torno das hipóteses de Torricelli sobre a *natureza física do vácuo*. Aos vinte e oito anos (em 1651), já com a saúde debilitada (e padecendo muitos sofrimentos físicos e psíquicos), os médicos

sugeriram-lhe ficar em Paris para uma pausa em sua intensa atividade intelectual (para levar uma vida mais tranquila).⁸³⁰

⁸³⁰ Sua saúde fora prejudicada sobretudo a partir de seu ingresso na "noite de Paris". Período no qual manteve uma vida desregrada. Embora mantivesse suas pesquisas científicas, B. Pascal frequentou com regularidade os círculos considerados "mundanos" da Paris de sua época. Envolveu-se com pessoas ligadas à corte e ao mundo da arte. B. Pascal vive uma intensa entrega aos "prazeres da carne", coisa que nunca fizera, tendo em vista sua vida reclusa de pesquisador. Passa a curtir a vida com sofreguidão, entrega-se à boemia, experiencia sua fase mais "mundana". Convive com a alta burguesia parisiense aproveitando para haurir o máximo que pôde para sua vida intelectual (dado seu convívio intenso com parte da elite intelectual, seus "amigos da noite": a fina flor da *intelligentsia* da Cidade das Luzes). Esta vida intensa na noite parisiense durou cerca de dois ou três anos. Resultado: sua saúde, que nunca fora "forte", nunca mais foi a mesma. Daí pra frente B. Pascal precisou lidar com inúmeras enfermidades, dores lancinantes de cabeça e noutras partes do *corpo*. Desde seus dezoito anos B. Pascal tivera que conviver com ataques nervosos. Os dias sem sofrimento eram raros. Nos seus últimos anos de vida, no entanto, seu sofrimento só fez crescer (eram raros os dias em que não se encontrava extremamente debilitado). Mas B. Pascal não se vitimizava, muito menos fazia do sofrimento ("de per si") uma tônica de seu pensamento, não cai num dolorismo doentio. Mas identifica nos seus sofrimentos a marca da Paixão de Cristo. O que faz lembrar o apóstolo dos gentios quando dizia que "cumprira" à ele realizar em si (na sua "carne"), por meio dos seus sofrimentos e tribulações, o que restara das tribulações de Cristo. Identificando, assim, seu humano (e apostólico) padecimento aos de Jesus Cristo, dado que para Paulo, ao que tudo indica, numa primeira leitura, há uma ligação da Paixão de Cristo (Cabeça da Igreja) às paixões do Corpo Místico de Cristo, que é a Igreja. Cf. Cl 1, 24 (sem entrar na discussão, que não caberia aqui, sobre a possível pseudopigrafia do texto citado). Ou como coloca (embora em outros termos) na carta aos Filipenses:

Por ele, eu perdi tudo,
E tudo tenho como esterco
Para ganhar a Cristo e ser achado nele
Não tendo a justiça da Lei
Mas a justiça que vem de Deus
Apoiada na fé, para conhecê-lo
Conhecer o poder da sua ressurreição
E a *participação nos seus sofrimentos*
Conformando-me com ele na sua morte
Para ver se alcanço a ressurreição de entre os mortos.
Fl 3, 8b-11.

Ao que tudo indica a cristologia, bem como a eclesiologia pascaliana estão marcadas à fundo pela concepção místico-agostiniana. Os textos paulinos são lidos nesta chave. A exegese nessa época, alegórico-espiritual, era o "pão de cada dia" dos mestres da espiritualidade, entre os quais se encontrava B. Pascal. Não podemos esquecer o *status* da exegese bíblica nesse período. Seria um anacronismo exigir de B. Pascal uma *hermenêutica* diversa das fontes (instrumentos) de sua época no que tange à leitura bíblica.

Tendo em vista os avanços da hermenêutica bíblica, especialmente a partir do século XX, seria esperar demais de um teólogo do XVII que o mesmo lance mão de percepções, concepções e conclusões conforme a hermenêutica contemporânea. Também seria esperar demais que este mesmo teólogo elabore reflexões teológicas sobre temas hoje tratados noutra perspectiva (e de modo mais pacífico). Por exemplo, no caso de temas como o "pecado original" (questão de antropologia teológica), a "teoria da expiação" (questão de cristologia), a "predestinação" (questão de teologia da graça), entre tantos outros.

Isso não anula a contribuição pascaliana à teologia atual, especialmente no que diz respeito à sua *gnosologia*. Pelo contrário, mostra o seguinte: mesmo estando condicionado e limitado (circunscrito) à algumas construções teológicas e filosóficas comuns no seu contexto intelectual e espiritual, o pensador de Port-Royal destaca-se por propor questões e suscitar respostas, por exemplo, epistemológicas, que *transcendem* seu contexto imediato, "fugindo" assim ao *Zeitgeist*. Ou seja, todos nós estamos "enraizados", portanto não podemos fugir à esta realidade. No entanto, existem certas pessoas (homens e mulheres) - e este é o caso de B. Pascal - que, mesmo não

Contudo, o inquieto pensador de Port-Royal fazia visitas, nas suas horas de folga, ao salão de jogos de Paris. Por meio de sua curiosidade intelectual nata, nasceu a *teoria das probabilidades*. A curiosidade de B. Pascal foi despertada pelo problema de conhecer a probabilidade de um jogador conseguir colocar certa face de um dado num certo número de jogadas. Outro problema foi o de determinar (para qualquer jogo de azar envolvendo muitos jogadores) o valor das apostas que iria retornar para cada jogador, caso o jogo fosse interrompido.

B. Pascal escreveu o *Traité de l'équilibre des liqueurs*, um célebre tratado de hidrostática, que só foi publicado um ano depois de sua morte em 1663. Com este trabalho revolucionou a engenharia mecânica descrevendo os princípios para a construção da prensa hidráulica, engenho que permite a multiplicação da força aplicada. O pensador de Port-Royal está marcado na história da *física* com o seu célebre, *princípio de Pascal*. Pelas suas importantes contribuições, em sua homenagem, a mecânica tem uma unidade de pressão chamada PASCAL.

O místico de Port-Royal interessou-se, na matemática, pelo cálculo infinitesimal, tendo enunciado o princípio da *recorrência matemática*. Publicou ainda um tratado sobre os *senos* num quadrante de círculo, onde busca a integração da função *seno*, lançando as bases para a construção da matemática moderna e do *cálculo integral e diferencial*, que seria proposto, formalmente e ampliado, no próximo século por I. Newton e W. Leibniz.

Estes estudos pascalianos se tornariam a *base imprescindível para o desenvolvimento da física moderna*. Segundo pesquisa efetuada pela FUNREDES, realizada num espaço de três anos, com o apoio da *délégation générale à la langue française* e a União Latina, dentre os cientistas, B. Pascal é um dos mais citados no mundo, ficando apenas atrás de Louis Pasteur.

fugindo à "regra" (por inteiro), são capazes de *transcender* a realidade histórica imediata na qual estão inseridos (ao "espírito" histórico-cultural e intelectual de seu tempo).

Bem, voltando à questão do sofrimento podemos dizer por hora o seguinte: no que diz respeito a sua saúde, B. Pascal parece ter herdado de sua mãe uma saúde frágil (problemas hereditários de saúde). Durante cerca de um ano B. Pascal fora assolado por terríveis convulsões que o deixavam em estado deplorável (entrando numa espécie de transe durante os ataques, como possíveis repercussões místicas). Mais à frente voltaremos à questão do *sentido do sofrimento* para B. Pascal.

No entanto, apesar de sua genialidade como cientista, é como teólogo que queremos destacá-lo. Pois, antes de tudo, sobretudo em sua fase de maior maturidade intelectual, foi a partir de sua experiência de Deus (e visão teológica singular, resultante desta), que B. Pascal passou a (re)elaborar sua visão de mundo, incluindo às questões mais inquietantes da filosofia (aqueles que tiravam o sono dos pensadores, pelo menos até aquela época).⁸³¹

Mas, no que diz respeito à sua vida religiosa/espiritual (início de seu itinerário), é emblemático o famoso caso da ponte de *Neuilly*, no qual B. Pascal foi vítima de um acidente e começou a sofrer de alucinações desde então. O místico de Port-Royal dizia ver surgir diante dele um *abismo* (aberto para tragá-lo).⁸³² Segundo o Instituto Blaise Pascal, a essa experiência dá-se o nome de *abismo de Pascal* - à dificuldade que certos problemas sociais ou morais oferecem em sua elucidação.

Foi também nesta época que o pai de B. Pascal sofreu um acidente. E por permanecer longo período na cama, precisou se servir de enfermeiros. Dois fervorosos discípulos de Cornélio Jansênio cuidaram de seu pai. Ao se despedirem, deixaram Etiénne Pascal curado, produzindo um impacto de larga escala em toda a família Pascal (que ficara profundamente impressionada com o ideal religioso dos servos do bispo de Ypres).

A partir de então, B. Pascal mergulha numa busca espiritual que lhe marcaria pelo resto da vida. Passa a dar à fé (e à teologia) uma ênfase, uma centralidade que até aquele momento não havia dispensado (B. Pascal não dava atenção para questões teológicas até então). Daí em diante, todos os seus conhecimentos não-religiosos (não-teológicos) são radicalmente relativizados. A fé (e a teologia) adquire centralidade na vida de B. Pascal.⁸³³

⁸³¹ Voltaremos a esta questão mais à frente.

⁸³² Em outubro de 1654, enquanto B. Pascal passeava de carruagem por uma ponte, assustaram-se os cavalos, tendo dois deles se precipitado da ponte, depois de rompidos os arreios. Os outros, com a carruagem, ficaram suspensos sobre o abismo, salvando a vida de B. Pascal. Segundo seus biógrafos este "fato" lhe teria produzido um violento abalo, fazendo-o se dedicar às questões religiosas. Esta seria sua "primeira conversão". A "segunda conversão" se daria a partir da experiência mística narrada no *Memorial*, acerca do qual trataremos mais adiante.

⁸³³ Todavia, o pensador agostiniano jamais chega a abandonar por completo seus estudos científicos. Aos trinta e cinco anos, em 1658, B. Pascal publicou mais uma importante obra científica, o *Traité du triangle arithmétique*, no qual estuda as propriedades daquele que ficaria conhecido como o *triângulo de Pascal*. O *triângulo de Pascal* apresenta relações e analogias que

Pouco depois, ele passa a viver solitariamente na Abadia de Port-Royal, dedicando-se à vida mística e a uma moral rigorosa (pautada pelos ideais ascéticos do jansenismo), debruçando-se sobre os textos Sagrados, Escritura e Patrística (especialmente Santo Agostinho). Dedicando suas incursões no mundo da mística cristã e da teologia, à confecção de sua obra magna inacabada: uma apologia da fé cristã. E assim, enaltecer o ponto de vista teológico agostiniano-jansenista. Mas o que o levou a dar essa guinada?

Em Ruão, para onde havia se mudado com toda a família, B. Pascal conheceu Jacques Forton, senhor de Saint-Ange-Montcard, com quem teve as primeiras discussões a respeito da Bíblia, dos dogmas da Igreja, e da teologia (em geral). B. Pascal, bem como outros jovens (amigos seus), logo consideraram J. Forton um "herético pernicioso". É a partir de seu contato com Saint-Cyran que tudo mudaria na vida de B. Pascal, e de toda a sua família:

Em Ruão, em 1646, os pascal são convertidos ao cristianismo segundo Saint-Cyran; no ano seguinte, Blaise e Jacqueline reinstalam-se em Paris e logo entram em contato com as religiosas e religiosos de Port-Royal que conheceram Saint-Cyran e nos quais sobrevive o seu espírito. Em 1652, Jacqueline torna-se irmã Saint Euphème em Port-Royal de Paris, onde ela será a filha espiritual da Madre Angélique e da Madre Agnés, elas próprias filhas espirituais de Saint-Cyran. Quando porém, depois de sua segunda conversão em novembro de 1654, Blaise Pascal se põe a serviço da verdadeira religião, encontra seus amigos de Port-Royal empenhados num duro e visivelmente interminável combate para defender ou mais simplesmente dar a conhecer a doutrina de Santo Agostinho sobre a predestinação, a eficácia da graça, a liberdade do homem, a moral.⁸³⁴

A partir de então, o pensador de Port-Royal começa um itinerário novo, um mergulho nunca antes dado por ele nos mares da mística cristã e da teologia.⁸³⁵

Começa a fase *apologética* da obra de B. Pascal: intensificando seus estudos e exercitando-se na arte da espiritualidade, agora sob a égide dos jansenistas de Port-Royal. B. Pascal decide-se pelo convento jansenista devido a influência de sua irmã, Jacqueline Pascal, que havia entrado para o mesmo convento.

teriam grande utilidade nos futuros estudos da *análise combinatória*, além de se constituir um elo de integração entre toda a matemática formulada por R. Descartes, I. Newton (1642-1727) e W. Leibniz (1646-1716). Entre 1658 e 1659 escreveu importantes trabalhos científicos, a saber: sobre a *ciclóide* (e a sua utilização no cálculo do *volume de sólidos*).

⁸³⁴ GOUHIER, H. **Blaise Pascal**: conversão e apologética. São Paulo: Paulus; Discurso Editorial, 2005, pp. 15-16.

⁸³⁵ Que teria outra marca fundamental: a experiência mística narrada no *Memorial*. Mais à frente nos deteremos nesta experiência e seu significado para a vida e o pensamento pascaliano.

Segundo o relato de Gilberte (Mme) Périer, a influência de Jacqueline é decisiva: ela conseguiu persuadir o irmão de que a salvação deveria ser sua busca maior, fonte e destino de sua verdadeira inquietação. Portanto, esta busca deveria estar à frente de tudo, e que era um erro atentar para um bem passageiro do *corpo* quando se tratava do destino eterno de sua *alma*. B. Pascal tinha então cerca de trinta anos quando resolveu desistir dos compromissos sociais e das *distrações*⁸³⁶. Começou

⁸³⁶ B. Pascal trata deste tema em diversos fragmentos que consta na seção VIII da edição L. Lafuma dos papéis classificados (cf. L. 132; Br. 170/L.133; Br. 169/L. 134; Br. 168/L. 135; Br. 469/L.136; Br. 149/L.137; Br. 142/L. 414). Selecionamos os fragmentos L. 138; Br. 166, e L. 622; Br. 131, nos quais diz o pensador de Port-Royal: "Divertimento. A morte é mais fácil de suportar sem pensar nela do que o pensamento da morte sem perigo." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 56.

Tédio. Nada é mais insuportável para o homem do que estar em pleno repouso, sem paixões, sem afazeres, *sem divertimento*, sem aplicação. Ele sente então todo o seu nada, seu abandono, sua insuficiência, sua dependência, sua impotência, seu vazio. Imediatamente nascerão do fundo de sua alma o tédio, o negrume, a tristeza, a mágoa, o despeito, o desespero. Ibid, p. 268.

Trata-se do *divertissiment*. Termo que "tinha um forte caráter militar: desviar de inimigos, manobras estratégicas (...) desviar de obstáculos indesejáveis, divertir-se, lazer". PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, p. 8. Diz ainda o *scholar* pascaliano Pierre Magnard:

Até então, a palavra *divertissiment* designava a ação de desviar um bem num inventário ou de excluir uma pessoa numa divisão. Pascal vê nela uma categoria moral; toda a atividade de esquiva, de substituição ou compensação nela se inclui: a diversão consistirá em preferir em nossas vidas o acessório ao essencial. (...) O tédio, contudo, é uma miséria menor do que a agitação que o engana (...). É ruim sentir seu nada sem o conhecer, pois nesse caso tentamos apenas dele nos esquivar ao invés de o preencher. MARGNARD, P. **Vocabulário Pascal.** São Paulo: Martins Fontes, 2013, pp. 21-22.

B. Pascal trata o *divertissiment* em chave *existencial* (e moral). Trata-se de um mecanismo de defesa da psique humana para não ter que encarar o *abismo*. Por vezes, uma forma *elegante* de fuga, mas que não deixa de ser tão somente isso: fuga. Um modo de *desviar o olhar* da real *condição humana*, mas, no final das contas, é só perda de tempo. Pois uma hora a pessoa terá que lidar com a questão: o *sem-sentido* da existência. Um esclarecimento metodológico. Neste capítulo faremos uso da rigorosa tradução brasileira da edição Louis Lafuma dos *Pensées*, feita pela Martins Fontes (constando em parênteses ao lado da numeração L. Lafuma (edição mais utilizada atualmente pelos *scholars*), a numeração da antiga edição de Léon Brunschvicg (utilizada reiteradamente até o surgimento da edição L Lafuma), com introdução do professor de filosofia moderna da USP, Franklin Leopoldo e Silva. Tendo em vista nossa intenção, qual seja: visitar a *gnosologia teológica pascaliana*. Para tanto, nos deteremos nos *Pensamentos* como fonte de inspiração para repensar a *gnosologia teológica*, desde o interior da epistemologia teológica, desembocando noutra dinâmica, indicando outro *caminho* (método) teológico possível frente ao horizonte "pós-moderno".

Por isso, não nos deteremos nos pormenores de uma possível epistemologia pascaliana no escopo da moderna (e contemporânea) filosofia da ciência, apesar de colocarmos em discussão os limites da "razão natural" quando o assunto é a ciência: limitamo-nos à discussão circunscrita ao contexto no qual B. Pascal está inserido, sua polêmica frente ao racionalismo cartesiano e o ceticismo radical, "pírrônico", representado por M. de Montaigne. Nem daremos a atenção devida (o que tem a sua importância e lugar, mas deixamos essa empresa para outros e outras) a sua geometria, física e questões filosóficas que consideramos periféricas, por não tocarmos diretamente na questão do *conhecimento de Deus*. Nosso intuito é eminentemente teológico: a *gnosologia teológica pascaliana*. E sua possível reverberação (pertinência) na teologia que buscamos empreender hoje. Por questão de escolha metodológica (de delimitação), não faremos uso direto de outros escritos do pensador de Port-Royal com a exceção de algumas citações quando entendermos necessário.

mudando de bairro para melhor romper com seus hábitos antigos (adquiridos nos poucos anos que passara ao frequentar a noite parisiense).

Juntamente com sua irmã Jaqueline, o pensador de Port-Royal prestou relevantes serviços (de assistência social e educacional) à comunidade francesa (impulsionado pela *caritas*). Desenvolveu um método e algumas cartilhas para o ensino da língua francesa às crianças. Em Port-Royal, B. Pascal criou e manteve escolas dedicadas ao ensino das crianças, todas patrocinadas com seus próprios recursos. Este trabalho educacional, desenvolvido por B. Pascal em Port-Royal, foi precursor dos métodos que seriam defendidos um século depois por Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827).

Quando Paris foi vitimada pela peste, B. Pascal organizou em sua própria casa um espaço para receber os doentes, que se constituiu num importante centro de internação e atendimento às vítimas. Enquanto muitos cientistas e filósofos da sua época rompiam com o pensamento escolástico, mergulhando nalgum tipo de "dúvida agnóstica", nalguma forma de ceticismo metafísico, B. Pascal escrevia

Sendo assim, nosso foco está na *Pensées*, especialmente no argumento do fragmento L. 424; Br. 278, acerca da centralidade do *coração* no conhecimento de Deus. Sendo o *Pensées* um projeto "inacabado" de uma *apologia da fé cristã* na infância da modernidade.

No decorrer do capítulo lançaremos mão de algumas intuições fundamentais de *scholars* pascalianos como Pierre Magnard, Henri Gouguier, Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, entre outros. Mas, procuramos dialogar especialmente com o *scholar* pascaliano brasileiro: Luiz Felipe Pondé (que consideramos fundamental para nossa pesquisa, não só porque nos coloca no interior da tradição pascaliana, pela via da *visão trágica* do pensador de Port-Royal, sem forçar um identificação do mesmo ao racionalismo de seu tempo, mas, especialmente, porque seu campo de pesquisa adentra ao mundo da *mística*). Entendendo B. Pascal fundamentalmente como um teólogo místico (agostiniano-jansenista) e sua intrínseca orientação trágica *sui generis*.

Dois textos, em especial, nos servirão de fonte de inspiração e embasamento: *O Homem insuficiente* e *Conhecimento na desgraça*, bem como alguns artigos *Do pensamento no deserto*. O primeiro é fruto de sua tese doutoral e o segundo de um pós-doutorado realizado na Universidade de Tel-Aviv. Nos serviremos também da rica introdução de F. Leopoldo e Silva ao texto brasileiro do *Pensées*, visando um maior esclarecimento quanto ao mesmo.

Somos profundamente devedores aos textos de L. F. Pondé no que diz respeito ao tratamento dado ao pensamento pascaliano - quanto ao alcance e atualidade (e originalidade) das intuições pascalianas no que diz respeito à epistemologia, e mais especificamente quanto à *gnosologia teológica* do pensador de Port-Royal. Intuições que em muito se aproximam de parte das reflexões epistemológicas elaboradas no interior do pensamento contemporâneo e/ou "pós-moderno": sobretudo a perspectiva *anti-representacionista de cunho pragmático* de B. Pascal (o que L. F. Pondé chama de racionalidade *local* ou *provincianismo* cognitivo). Bem como a centralidade do estudo da *mística*, presente hoje no interior da teologia, das ciências da religião e da filosofia da religião. Cf. PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça**, pp. 61-91; Id. **Do pensamento no deserto**, p. 55. Mas, reiteramos: nosso desejo aqui é tratar do *conhecimento de Deus* em B. Pascal. Qual é a "pedra de toque" da *gnosologia teológica pascaliana*?

seu *Pensée* (Pensamentos), no qual buscou explicitar sua visão acerca da fé cristã e da existência (obra *fragmentária e inacabada*).

Seus *Pensamentos*, no entanto, extrapolam a mera apologética da fé, alcançando outro *tópos*, com destacada importância filosófica e estética (B. Pascal revelara-se um exímio artífice do pensamento e das palavras, marcando de modo indelével a história da literatura francesa). Escreveu seus *Pensamentos* afirmando a importância da fé (no contexto do racionalismo do XVII), sempre vinculada ao amor (à *caritas*) na vida humana, fim de todo bom pensamento, refletindo em termos *dialógicos*: bem pensar para bem agir, bem agir para bem pensar⁸³⁷.

Após o acidente sofrido pelo pai, período no qual conheceu os discípulos de Cornélio Jansênio (que eram médicos) e mergulhar na vida monacal, B. Pascal conhece o *Augustinus*, obra toda inspirada nos pensamentos do bispo de Hipona. Foi esta obra, especialmente, que motivou o surgimento do jansenismo (pelo menos do jansenismo que ficou registrado na história da vida religiosa francesa do séc. XVII). O qual propunha reviver o cristianismo *numa forma mais pura*, centrado na questão da graça (*graça eficaz*), desenvolvendo uma singular espiritualidade (uma espiritualidade de cunho místico-contemplativa, intensa); forte acento na questão da moral, combatendo os desvios e abusos religiosos da época (questão de cunho moral e político).

A família de B. Pascal, depois de aderir ao jansenismo (de modo radical), sobretudo pós-Augustinus, sofreu, ao lado de toda a comunidade jansenista, a forte repressão dos poderes constituídos no interior da Igreja francesa (a força política e teológica da Companhia de Jesus já se fazia sentir naquela conjuntura, com suas luzes e sombras):

Antoine Arnauld, discípulo e amigo de B. Pascal, por defender os ideais jansenistas acabou sendo expulso da Universidade de Sorbonne e julgado pelas autoridades da época. Pascal tomou, assim, a defesa pública do movimento que buscava a restauração da integridade das origens da prática cristã. Neste período, publicou livros que se tornaram célebres e que tomaram lugar de destaque na literatura universal como obras primas da prosa moderna. Entre estes se destaca *Les Provinciales* (1656-1657), conjunto de 18 cartas, que inauguraram o jornalismo

⁸³⁷ Cf. o último tópico.

polêmico no mundo. Em 1670, após a sua morte, foi publicado um livro inacabado, ainda em esboço, constituído por fragmentos de pensamentos de Pascal, *Pensées* (datado de 1670).⁸³⁸

As *Provinciais* estavam voltadas (em primeiro lugar) para questões de cunho teológico-moral. A questão fundamental, que na época fez correr rios de tinta e exaltar as paixões dos contendores, tratava da "dialética" entre o *livre-arbítrio* e a *graça*. Ressuscitando a antiga querela com nova força (e noutra contexto).⁸³⁹ A polémica gerou uma série de discussões e acusações de ambas as partes envolvidas. O que não deixou de ter repercussões ético-jurídicas e pastorais de relevo (em termos eclesiásticos), especialmente no que tange à questão da *responsabilidade* e da *culpa*.

Aliás, toda a questão imediata suscitada nas *Provinciais* acaba por assentar-se em questões de caráter moral (num plano mais óbvio), mas, não menos importante, após uma leitura mais atenta e aprofundada das minúcias suscitadas nas entrelinhas dos textos, percebe-se que as cartas tocam em questões de cunho jurídico-burocrático e político (eclesiástico).

Seria, portanto, uma enorme ingenuidade pensar que as questões (nevrálgicas) levantadas pelas *Provinciais* tratava-se única e exclusivamente de "teologia": de um debate de cunho teológico (mais uma polémica em torno da graça, da salvação e, sobretudo, de como viver a fé, tal como acontecera séculos antes em torno da polémica *pelagiana* que, diga-se de passagem, não deixou de envolver questões parecidas com as suscitadas pelo embate: jansenistas x jesuítas).

Na verdade, antes de qualquer coisa, tratava-se, a um só tempo, de exercício de (um) poder especial sobre a re-elaboração doutrinal (e a liberdade de expressão – dir-se-ia hoje) por parte dos eclesiásticos. No caso, várias condenações se dão (que deveriam ser, tão somente, de juízo religioso, mas não deixaram de evocar uma *auctoritas iudicati*, um *modus operandi* dialético, no seu dogmatismo final).

⁸³⁸ <http://www.institutopascal.org.br/visao/institucional/blaise-pascal.php>

⁸³⁹ Se no contexto da polémica com o pelagianismo, o agostinianismo saiu "vitorioso", no séc. XVII o lado agostiniano sai "perdendo".

Em termos eminentemente teológicos, a problemática girava em torno do *livre-arbítrio* e da *graça* conforme a perspectiva elaborada pelo jesuíta Luis Molina, como consta no seu *Acordo do Livre Arbítrio com a Graça Divina*, de 1588, no qual L. Molina buscou dialogar com a tradição, especialmente conforme os postulados de S. Agostinho e S. Tomás de Aquino a respeito do assunto. Neste assunto, L. Molina inclinava-se (mais) em conformidade ao pensamento do último (os dois maiores Doutores da Igreja até então).

Depois de acesa a discussão com o molinismo, C. Jansênio acaba não sendo condenado, como muitos desejavam, mas, as *Congregationes de Auxiliis* (1597-1607) desembocariam em sucessivos decretos de interdição da edição dessa obra capital, o *Augustinus* (e sobre o assunto em geral) – claramente para abafar a própria controvérsia (ocorridas em 1611 e em 1625). C. Jansênio, bispo de Ypres, responderá poucos anos depois com a "publicação" (poucos anos antes de sua morte, ocorrida em 1638) no sentido anti-molinista, uma obra que demorou duas décadas para elaborar, e a qual deu o nome sugestivo de: *Augustinus*. Obra que só viria a ser publicada, completa, pelos seus discípulos, em Lovaine, no ano de 1640.

Pouco depois, nova polêmica. O Papa condena a obra vagamente em 1642, um ano depois da edição de Paris. Havia também pressões (políticas) para que a Sorbonne condenasse a obra. Mas as posições estavam divididas. Finalmente, em 1649, a Sorbonne condena cinco proposições no *Augustinus*, solicitando que Roma trate de dar um fim a alegada heresia. O que vem efetivamente a ocorrer em 1653 pela bula *Cum occasione*. As *Provinciais* serão, por conseguinte, colocadas no Índice desde 6 de Setembro de 1657. Em 1661, B. Pascal arrefece seu tom polêmico e, já bastante doente, e ainda em discordância com A. Arnaud, abstém-se de retomar a polêmica.

Em 1653, exatamente no ano da bula que colocaria um ponto final na polêmica, B. Pascal transfere-se definitivamente para o convento de Port-Royal, entre outras coisas, para estar mais próximo de sua irmã Jacqueline (e mergulhar à fundo numa vida retirada, contemplativa). No entanto, sua saúde, após algumas melhoras ilusórias, agravava-se cada vez mais. Todavia, sem se abater, B. Pascal promoveu

ainda diversos estudos científicos. Destacam-se os trabalhos sobre a *ciclóide* (a curva gerada pela rotação de um ponto situado sobre a periferia de um círculo que roda).

Em 1658, B. Pascal publica uma série de trabalhos sobre a quadratura da ciclóide, desafiando os outros matemáticos a encontrar a solução que ele já havia conseguido. Foi esta a sua derradeira obra científica. Com a sua devoção ao pensamento, à ciência, à filosofia, inclusive às artes, mas, acima de tudo, à teologia cristã, B. Pascal é um pensador, em certo sentido, muito à frente do seu tempo. Pensador assistemático, de inteligências múltiplas, e exímio escritor. B. Pascal não acreditava em Sistemas (talvez, por isso, jamais concentrou seus esforços em construir algum tipo de sistema de pensamento teológico e/ou filosófico).

Ao invés de produzir um Sistema, o *místico* agostiniano-jansenista optou por dividir seus esforços em inúmeras frentes de pesquisa e ação, especialmente porque havia decidido esclarecer alguns problemas sobre os quais os filósofos e cientistas discutiam há bastante tempo, sem conseguir chegar a resultados aproveitáveis. B. Pascal dedicou, assim, toda sua curta vida, com intenso fervor, não só a ciência (como também a refletir filosoficamente), mas, acima de tudo, sobretudo nos seus últimos anos de vida, a viver/pensar a fé cristã.

B. Pascal produz, então, no âmbito do pensamento teológico, não um ou mais tratados, uma suma, um compêndio (como costumeiramente se fazia), mas uma teologia perpassada pela *espiritualidade*, isto é, uma *teologia espiritual/mística*.
Mente privilegiada, B. Pascal tinha conhecimento profundo dos textos dos quatro evangelistas (segundo a orientação que então se seguia na leitura da Sagrada Escritura⁸⁴⁰), podendo citá-los de forma integral e *de coeur*. Seus últimos anos

⁸⁴⁰ Neste sentido, é importante destacar que B. Pascal faz uma leitura do texto bíblico pré-exegese histórico-crítica (e sua ênfase numa leitura *diacrônica*). B. Pascal é um místico agostiniano-jansenista, não um exegeta no sentido moderno do termo, ou seja, não era um biblista, muito menos um teólogo sistemático com profundos conhecimentos dos resultados da pesquisa bíblico-exegética, tal qual os teólogos mais destacados do século XX e XXI. Sua leitura bíblica seguia uma orientação de caráter "espiritual", conforme a *tradição agostiniana*. Portanto, mais próxima da leitura bíblica feita nos mosteiros (*tradição monacal*), na qual se buscava não o sentido literal (histórico-filológica/sincrônica) do texto lido, mas seu sentido simbólico e sua intenção última: a *mistagogia*. Neste sentido, B. Pascal desenvolve a chamada leitura alegórica e contemplativa (da

lectio/oratio/meditatio/contemplatio), na busca pelo sentido "mais profundo" do texto bíblico, *anagógico*. Tradição com raízes profundas na patrística desde a Escola Alexandrina (platônica), vide Clemente, Orígenes (fora sua fonte embrionária presente desde Fílon, no contexto do platonismo médio), passando pelos Pais do deserto, entre outros, e posteriormente retomada por S. Agostinho.

Por isso, esperar de B. Pascal uma compreensão do texto bíblico tal qual a metodologia moderna de pesquisa bíblica é, não somente um equívoco anacrônico, mas uma "desonestidade intelectual" para com o pensador de Port-Royal. Em resumo. B. Pascal é um teólogo místico agostiniano-jansenista (típico), inserido numa comunidade de fé (Port-Royal) em meados do século XVII. O místico e teólogo de Port-Royal sabia que para ler a Sagrada Escritura é mister a *solitude*. Contudo, uma solitude que seja jamais confundida com um isolamento autocentrado, isto é, desvinculado da comunidade de fé. B. Pascal exercitou essa rica dinâmica de vida contemplativa (pessoal/comunitária), pois sabia que é igualmente crucial a leitura bíblica envolta *pela e na comunidade fé*: a leitura litúrgica do texto Sagrado. Uma leitura com-partilhada. Mais que um *método rigoroso* (no sentido moderno do termo), B. Pascal desenvolveu ao lado de seus companheiros de fé uma rica *disciplina espiritual*. Na qual os textos da Sagrada Escritura, bem como os escritos dos grandes mestres do passado (com destaque para a Patrística e, no interior desta, especialmente os textos de S. Agostinho) era o alimento diário a partir dos quais sua *espiritualidade* se desenvolvia (com profundas reverberações em sua teologia).

No interior desta dinâmica, seu pensamento teológico desenvolveu-se. Sua teologia, portanto, era tecida pelos singelos fios dessa vida intensa de mergulho no Mistério da vida (o *Deus absconditus*): no Espírito. Caminho de disciplina espiritual presente nesta tradição espiritual, que costumou-se denominar de *Lectio divina*. Uma leitura que busca um encontro, um encontro com Alguém, estabelecer e fortalecer uma relação. A leitura da Sagrada Escritura para os mestres da espiritualidade não pode ser reduzida à busca de meras informações sobre este Alguém, como se a Bíblia fosse um manual, um compêndio de informações acerca da Divindade em que se crê. Mas:

Nossa vida, em última análise, é a matéria a ser formada. Contudo, é ela que constrói o texto que orienta a formação em si. A espiritualidade significa, entre outras coisas, levar-nos à sério. Significa nadar contra a correnteza cultural que nos relega o tempo todo à condição servil de gente que manda e gente que faz, despersonalizados atrás dos rótulos de nossos diplomas e salários. No entanto, há muito mais em nós do que utilidade e reputação, os lugares onde estivemos e as pessoas a quem conhecemos; há a imagem única, irreplicável e eterna de Deus em *mim*. Uma vigorosa reafirmação da dignidade pessoal é fundamental para a espiritualidade. (...) Desse modo, a comunidade cristã sempre insiste que as Escrituras Sagradas que revelam o caminho de Deus para nós são necessárias e básicas para a nossa formação como seres humanos. Ao ler a Bíblia, acabamos entendendo que aquilo que precisamos não é primordialmente da ordem da informação (dados sobre Deus e nós mesmos), mas da ordem da formação: o que nos molda e nos transforma em nosso verdadeiro ser. Faz parte da natureza da linguagem formar, em vez de informar. Quando a linguagem é pessoal (o que ocorre quando se apresenta em sua melhor forma), ela revela; e a revelação é sempre formativa - não ficamos sabendo mais; passamos a ser mais. Nossos melhores usuários da linguagem, poetas e amantes, crianças e santos, usam palavras para gerar as coisas - gerar intimidades, gerar o caráter, gerar a beleza, gerar a bondade, gerar a verdade. PETERSON, E. **Maravilhosa Bíblia: a arte de ler a Bíblia com o Espírito**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008, pp. 39-40.

Comentando especificamente sobre a *Lectio divina*, Eugene Peterson toca no âmago da questão, quando diz:

Trata-se de um modo de leitura que protege contra a despersonalização do texto e sua transformação em uma questão de perguntas e respostas, definições e dogmas; um estilo de leitura que nos impede de virar as Escrituras de cabeça para baixo e usá-las como justificativa, da mesma forma que aquele erudito religioso patético estava tentando fazer com Jesus; uma maneira de ler que desiste de tentar assumir o controle do texto (...) uma modalidade de leitura que se junta às mulheres da Galiléia no sepulcro, aquelas que abandonaram as especiarias e unguentos com os quais cuidaram da Palavra que se fez carne, o Jesus que esperavam encontrar envolto nas mortalhas e admitiram a ressurreição dessa Palavra e de todas as palavras trazidas à vida nele; um jeito de ler que significa a

foram atormentados pelo sofrimento físico, diversas doenças, e por preocupações de caráter espiritual.

A vida de B. Pascal é um exemplo de sofrimento resignado, de um insigne pensador multidisciplinar em pleno séc. XVII (trata com a profundidade típica dos grandes pensadores questões nevrálgicas de teologia, filosofia, matemática, física, não só de extrema pertinência para a sua época, mas que ainda hoje nos desafiam), e de fé Naquele que o amava incondicionalmente... Na verdade, desde a experiência mística intensa na qual o pensador de Port-Royal diz que o seu Deus era o mesmo de Abraão, Isaac e Jacó, e, por fim, o Deus de Jesus Cristo (e desdenha do "deus" dos filósofos), tudo muda na sua forma de ver e viver a vida.

fusão de toda a história bíblica com a minha história; um método de leitura que se recusa a ser reduzido a isso - *apenas* um método de leitura - e procura viver o texto, ouvindo e respondendo às vozes dessa "tão grande nuvem de testemunhas" contando as próprias histórias, cantando as suas músicas, pregando os seus sermões, fazendo as suas orações, apresentando as suas perguntas, tendo os seus filhos, sepultando os seus mortos, seguindo à Jesus. A *Lectio divina* nos oferece uma disciplina, desenvolvida e legada por nossos ancestrais, cujo objetivo é resgatar o contexto, resgatar a complexa teia de relacionamentos dos quais as Escrituras dão testemunho, mas que são tão obscurecidos e perdidos no ato de ler. (...) A *Lectio divina* abrange quatro elementos: *lectio* (lemos o texto), *meditatio* (meditamos sobre o texto), *oratio* (oramos a partir do texto) e *contemplatio* (vivemos o texto). No entanto, a identificação dos quatro elementos deve ser acompanhada de uma noção prática de que o relacionamento entre esses elementos não é sequencial. Ler (*lectio*) é um ato linear, mas leitura espiritual (divina) não é. Qualquer dos elementos pode assumir a primazia. (...) Nenhum dos elementos pode ser usado de modo isolado. Na prática real da *Lectio divina*, os quatro elementos se fundem, se interpenetram. *Lectio divina* é um meio de ler que se torna um meio de vida. Ibid., pp. 107-108.

Mais à frente ele continua trata da importância de atentar para a linguagem simbólico-metafórica:

A leitura pode parecer a primeira coisa, mas não é. Ler é sempre precedido pelo ouvir e pelo falar. A linguagem é essencialmente oral. Não aprendemos nossa linguagem em um livro, nem com uma pessoa escrevendo palavras, mas com alguém falando. A palavra escrita tem potencial para ressuscitar a voz que fala e o ouvido que ouve, mas não vai além disso. A palavra pode ficar ali, na página, para ser analisada, admirada ou mesmo ignorada. Só o fato ler não significa que ouvimos. (...) Só o fato de procurar a palavra no dicionário e registrar cuidadosamente uma referência cruzada em relação à ela não significa que tenhamos ouvido e escutado a voz de Deus. (...) O ponto de partida não é, como geralmente se pensa, uma gramática e um dicionário. A inflexibilidade das palavras no papel, removida das nuances e das ambiguidades da voz viva, provoca uma ilusão de apuro e parece exigir uma precisão equivalente por parte do leitor. Melhor fazemos se levamos em consideração a *metáfora, a mais distinta das figuras de linguagem que usamos, também proeminente nas Escrituras*. Se não compreendermos como a metáfora opera, não conseguiremos entender bem a maior parte do que lemos na Bíblia. Não importa quanto analisemos nossas frases hebraicas e gregas, não importa a precisão com a qual usamos o dicionário e traçamos as nossas etimologias, não importa quão corretamente definimos as palavras nas páginas - senão apreciarmos a maneira pela qual uma metáfora trabalha, jamais entenderemos o significado do texto. Ibid., pp. 109-110.

Cf. HILL C. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja**. Viçosa: Ultimato, 2002.

É preciso sublinhar uma questão: mesmo após sua incursão no mundo da teologia, B. Pascal sentia-se ainda ligado às questões científicas, mas surpreendia-se com o desdém daqueles envolvidos na pesquisa acerca dos *fenômenos da natureza*, frente às questões metafísicas. B. Pascal verificou com surpresa, e em seguida com dor, que boa parte dessas "pessoas de bem" (parte deles eram seus colegas de pesquisa) vivamente interessadas em questões científicas (das quais era alvo de toda parcimônia), mas mostravam-se, por sectarismo, absolutamente impermeáveis ao sentimento religioso. A reação ferrenha do "espírito moderno racionalista", refratário à religião, já colocava, em meados do XVII, suas "garras de fora".

Mas, B. Pascal já não tinha o mesmo vigor de outrora. Com o passar dos anos, especialmente nos seus três últimos anos de vida, o pensador francês viu sua saúde debilitar-se cada vez mais (de modo acelerado). Sentia fortes dores físicas. No fim de fevereiro de 1659 suas dores eram tamanhas que já não conseguia ler, escrever e mesmo falar (período durante o qual tentara terminar seu *Tratado dos senos do quadrante do círculo*).

Neste mesmo período, pelo menos até meados de 1659, B. Pascal ainda tentou dar continuidade a sua obra capital: o *Pensée*. Mas ele mal conseguia se alimentar, como descreve sua irmã G. (Mme) Périer: "Não era demais para o seu espírito; mas seu corpo não pôde resistir, pois foi este último abatimento que acabou de solapar inteiramente sua saúde e o reduziu a este estado tão aflitivo a que já me referi e no qual não podia mais engolir."⁸⁴¹ Poucos dias depois:

Os médicos que o visitavam, achavam-no gravemente enfermo, mas, como não tinha febre, acreditavam não haver perigo imediato. Meu irmão, porém, nada querendo arriscar, no quarto dia de cólica, e antes mesmo de se acamar definitivamente, mandou buscar o cura de Saint-Etienne, e confessou-se, não comungando logo, porém. E, vindo vê-lo amiudadamente o cura, meu irmão, em obediência à sua vigilância habitual, não perdia nenhuma oportunidade de se confessar de novo, mas nada nos dizia com receio de nos inquietar. Sentiu-se por vez menos mal e aproveitou esses momentos para fazer seu testamento, no qual não foram esquecidos os pobres e teve que se esforçar para não lhes dar mais do que deu. (...) Desejava ardentemente comungar, mas os médicos não o achavam bastante doente para receber o viático e não queriam mandar chamar à noite para

⁸⁴¹ PÉRIER, G. *Vida de Pascal*. In: *Pascal*. Op. cit., p. 26.

que comungasse em jejum, sem necessidade expressa. Entretanto, a cólica, continuava.⁸⁴²

Mais à frente, após deixar claro para sua irmã sua intenção de morrer ao lado dos pobres, no hospital para os *Incuráveis* (hospital da Rua de Sévres, fundado em 1653 pelo Cardeal de La Rochefoucauld):

Sua dor de cabeça aumentou de tal modo que no auge do sofrimento pediu-me para tentar uma consulta, mas ao mesmo tempo, disse-me com escrúpulo: "Receio que haja demasiado requinte nesse pedido". Não deixei de fazê-lo, contudo. (...) Esses preparativos não foram inúteis, e mais cedo ou mais tarde do pensávamos, pois mais ou menos à meia-noite foi tomado de violenta convulsão; ao terminar, pareceu-nos que estava morto. E sentíamos todos a tristeza de vê-lo morrer sem comungar, após ter solicitado tantas vezes, e tão insistentemente, essa graça. Mas Deus, que queria recompensar tão fervoroso e justo desejo, susteve, como por um milagre, essa convulsão e devolveu-lhe a lucidez, como se estivesse em perfeita saúde. De maneira que, quando o padre entrou no quarto com Nosso Senhor, exclamando: "Eis aquele que tanto desejas". Tais palavras acabaram de acordá-lo e o padre aproximou-se para ministrar-lhe a comunhão. Fez um esforço, ergueu-se um pouco, sozinho, para recebê-la com mais respeito, e tendo-o interrogado o padre, segundo costume, acerca dos principais mistérios da fé, a tudo respondeu devotamente: "Sim, senhor, creio nisso tudo de todo o coração". A seguir, recebeu o Santo Viático e a Extrema-Unção tão comovidamente que vertia lágrimas. A tudo respondeu, agradecendo ao padre, e disse, quando este o abençoou com o Santo Sacramento: "Que Deus não me abandone jamais".⁸⁴³

B. Pascal teve uma vida razoavelmente curta, mesmo para os padrões de sua época (tinha 39 anos de idade). Depois de muito padecer física, psíquica e espiritualmente, a chama se apaga... O gênio inquieto de Port-Royal morre no dia 19 de agosto de 1662, por volta de uma hora da madrugada.

4.1.1.1 O contexto intelectual e espiritual do século XVII (em linhas gerais)

Ao tratar das linhas mestras do cartesianismo, mais à frente, aprofundaremos aquele que tornar-se-ia o paradigma epistemológico (e intelectual) por excelência da modernidade, a partir do XVII. Pensamento com o qual B. Pascal vê-se implicado, seja quando aproxima-se do mesmo, respeitando e concedendo um lugar à *razão analítica* (ao *esprit de géométrie*) - preponderante naquele contexto intelectual e sem o qual a ciência torna-se inviável -, seja quando vai *além*, atribuindo não só limites, mas indicando um caminho que leva ao *sentido da*

⁸⁴² Ibid., p. 35.

⁸⁴³ Ibid., pp. 36-37.

existência (face ao qual a Razão é incapaz, impotente): a via do *coração*, da *razão sensível* (*esprit de finesse*).⁸⁴⁴

No período que vai, grosso modo, do final do século XV até pelo menos a segunda metade do XVII (com o surgimento da *física newtoniana* e do *método cartesiano*): no interior da *intelligentsia*, ou se era um profundo devoto religioso (voltado radicalmente para algum tipo de piedade tradicional, preservando uma mentalidade teocêntrico-medieval), ou então um cientista devotado às reviravoltas da ciência pós-N. Copérnico - primeiras luzes da modernidade racionalista e secularizada, que daria toda sustentação (em termos filosóficos) ao *ethos* moderno e desaguaria no projeto da *Aufklärung*.⁸⁴⁵

Mas, fora estes extremos, havia aqueles que, mesmo mergulhados em profundidade na pesquisa científica, guardavam um forte acento religioso, *místico*, e ainda uma ligação com a *alquimia*, com a *astrologia* (como fora o caso de homens como Leonardo Da Vinci, G. Bruno, e Tomás Campanella, entre outros, e a relação com a arte mágico-hermética, exemplos, dentre outros, da relação do cientista/pensador face ao mundo ainda não-secularizado). Como diz G. Reale e D. Antesieri:

Dizemos tudo isso para mostrar que a ciência moderna, autônoma em relação à fé, pública nos controles, regulada por um método, corrigível e em progresso, com uma linguagem específica e clara e com suas instituições típicas, foi *resultado* de um *longo e tortuoso processo* em que se entrelaçam a mística neoplatônica, a tradição hermética, a magia, a alquimia e a astrologia. Em suma, a revolução científica não foi marcha triunfal. E quando relacionamos e pesquisamos seus

⁸⁴⁴ Daí a "força mística" da racionalidade cordial pascaliana, que, longe de se opor à racionalidade, *de per se*, dela recebe, e à ela doa sentido e pertinência, na busca imemorial pelo sentido da vida. Gestando uma discursividade teológica *sui generis*, posto que articula-se simbolicamente, frente à experiência mística cordial (apesar de argumentar, B. Pascal recorre em sua escrita a uma *linguagem poética*, sobretudo nos *Pensamentos*). Voltaremos a questão da *mística do coração* e da *razão sensível* mais à frente.

⁸⁴⁵ Comenta F. Capra sobre esse momento histórico-cultural (crucial) para a formação da mentalidade e cultura moderna:

A visão do mundo e o sistema de valores que estão na base de nossa cultura, e que têm de ser cuidadosamente reexaminados, foram formulados em suas linhas essenciais nos séculos XVI e XVII. Entre 1500 e 1700 houve uma mudança drástica na maneira como as pessoas descreviam o mundo e em todo o seu modo de pensar. A nova mentalidade e a nova percepção do cosmo propiciaram à nossa civilização ocidental aqueles aspectos que são característicos da era moderna. Eles tornaram-se a base do paradigma que dominou a nossa cultura nos últimos trezentos anos e está agora prestes a mudar. CAPRA, F. **O ponto de mutação**. Op. cit., p. 49.

filões "racionais", não devemos deixar de atentar também para as eventuais contrapartidas místicas, mágicas, herméticas e ocultistas desses filões.⁸⁴⁶

Teríamos de esperar o surgimento da nova ciência (àquela época), sobretudo a nova física (que mais tarde seria denominada de física clássica ou moderna) pós-metade do XVII, para, ao lado dos postulados cartesianos ver surgir um novo *paradigma*.⁸⁴⁷ Daí em diante:

A noção de um universo orgânico, vivo e espiritual foi substituída pela noção do mundo como se ele fosse uma máquina, e a máquina do mundo converteu-se na metáfora dominante da era moderna. Esse desenvolvimento foi ocasionado por mudanças revolucionárias na física e na astronomia, culminando nas realizações de Copérnico, Galileu e Newton. A ciência do século XVII baseou-se num novo método de investigação, defendido vigorosamente por Francis Bacon, o qual envolvia a descrição matemática da natureza e o método analítico de raciocínio concebido por Descartes. Reconhecendo o papel crucial da ciência na concretização dessas importantes mudanças, os historiadores chamaram o século XVI e XVII de a Idade da Revolução Científica.⁸⁴⁸

Paradigma marcado pela primazia da tecnociência (do mundo-máquina de Newton e Descartes), e sua epistemologia, que só seria formalmente contestado no XX:

⁸⁴⁶ REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 3:** do humanismo à Descartes. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 145. Ou seja, a questão é complexa, não podendo ser sintetizada em poucas frases. Por isso, além de sublinhar esse fato, desejamos ressaltar igualmente que nosso intuito não é recuperar o contexto intelectual e espiritual do século XVII, empresa impossível, mas destacar aqueles que consideramos fundamentais para situarmos um pouco melhor a posição de B. Pascal.

⁸⁴⁷ Ou seja, até o surgimento da física newtoniana - que simboliza em termos científicos o fechar do grande arco que tem início com N. Copérnico - a ciência ainda estava dando seus primeiros passos na direção de sua radical secularização (sua completa separação, independência, de toda e qualquer tutela religiosa). A separação entre religião e ciência ainda não se dera nesse período de modo explícito, promovendo a formação de uma nova cultura. Teríamos que esperar outros capítulos da história serem escritos posteriormente para que tal fenômeno se estabelecesse. A mudança não se dá da noite para o dia, como num "estalar de dedos" (não "cai de pára-quadras", como costumamos dizer). Significa que a mudança (paradigmática) não acontece de modo simples, mas envolve um jogo complexo feito de movimento e contra-movimento, de "choque de forças", nos quais os elementos "pares" vão se entrelaçando até que a *crise do velho paradigma* se instale. Gerando um novo rumo à história e à cultura, como aquela ainda prevalecente do medievo (no qual a razão estava à serviço da fé, isto é, servindo para comprovar e dar sustentação aos dogmas, ou ainda, às "premissas da fé"). Mas os resquícios permanecem aqui e ali até declinarem por completo, pelo menos em sentido macro-cultural (guardadas as devidas exceções, e elas sempre existem). Como diz F. Capra:

A natureza da ciência medieval era muito diferente daquela da ciência contemporânea. Baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer a predição ou o controle. Os cientistas medievais, investigando os desígnios subjacentes nos vários fenômenos naturais, consideravam do mais alto significado as questões referentes a Deus, à alma humana e à ética. A perspectiva medieval mudou radicalmente nos séculos XVI e XVII. CAPRA, F. **O ponto de mutação.**, p. 49.

⁸⁴⁸ Ibid., pp. 49-50.

pautado na *instrumentalização da razão*. E sua postura impositiva frente ao real, à natureza, sua pretensão à onicompetência (onisciência).⁸⁴⁹ Mas, se de um lado o XVII é o século da "guinada cartesiano-newtoniana", de outro (especialmente no contexto filosófico-metafísico e religioso), este é o século do Doutor da Graça (S. Agostinho): fruto da retomada do agostinianismo (retorno à S. Agostinho) em detrimento do racionalismo escolástico.⁸⁵⁰ Como diz D. Marcondes:

Santo Agostinho, bispo de Hipona no norte da África, foi sem dúvida, o filósofo mais importante, devido a sua criatividade e originalidade, a surgir no pensamento antigo desde Platão e Aristóteles. (...) Sua influência na elaboração e consolidação da filosofia cristã na Idade Média, até a redescoberta do pensamento de Aristóteles no séc. XIII foi imensa e sem rival. (...) Sua influência filosófica e teológica estendeu-se até o período moderno, o século XVII, chegando a ser conhecido como "o século Agostinho".⁸⁵¹

⁸⁴⁹ Cf. PEREIRA, M. B. **Modernidade e Tempo**. Para uma leitura do discurso moderno. Coimbra: Livraria Minerva, 1990, pp. 75-88.

⁸⁵⁰ O protagonismo do jansenismo neste período revela a força do pensamento agostiniano, que persiste, apesar das reações. No contexto eminentemente religioso e espiritual a polêmica suscitada pelo jansenismo, não só reacende antigas querelas, mas traz à tona *outras*. Questões que não desaparecem com o enfraquecimento do jansenismo, desde sua condenação. Como diz A. G. da Silva:

O jansenismo é um movimento religioso, no seio da Igreja católica, nascido no século XVII, apesar das grandes controvérsias político-religiosas e decorrentes das condenações dos séculos XVII e XVIII, até o século XIX, e invade ainda os inícios do século XX. As controvérsias religiosas, de fato, logo se transformaram em políticas, porquanto afetavam as relações entre Igreja e Estado. Surgiu como um movimento espiritual e religioso que se fundamentava no papel da graça divina, e se constituía numa corrente doutrinária essencialmente teológica. Mas aos poucos, interferindo na teologia moral e no comportamento social vigente na época, acabou se transformando em força pública, que se manifestava sob várias formas, com marcada influência sobre a organização da igreja católica, sobre as relações entre fé e vida social e política, sobre a posição do clero na sociedade e sobre os problemas políticos que afligiam a Igreja e o Estado. DA SILVA, A. G. **Pascal**. Op. cit., p. 26.

⁸⁵¹ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.**, pp. 11-112. Cf. SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin**. Op. cit., p. 1. Como diz J. Moltmann: "As bases teológicas da espiritualidade ocidental e sua 'revolução da alma', denominada *misticismo*, foram ensinadas por Agostinho. Seus pensamentos teológicos giram em torno de um único grande mistério. Deus e a alma." MOLTSMANN, J. **A fonte da vida: o Espírito santo e a teologia da vida**. São Paulo: Loyola, 2002, p. 82.

A dificuldade na articulação entre "alma" e corpo redundará numa das maiores problemáticas (teológica e filosófica) do pensamento ocidental, reverberando de um modo ou de outro até os dias atuais. Na realidade, desde as origens da patrística latina a relação entre espiritualidade e corporeidade ("alma" e corpo, "espírito" e corpo) mereceu toda atenção. No entanto, diferentemente da patrística oriental, a teologia latina não soube (dado seus instrumentais dualistas) dar uma resposta satisfatória em termos de antropologia teológica. Permaneceu, apesar das tentativas ingentes, alguma forma de dualismo antropológico, mesmo que mitigado e matizado. Foi assim (guardadas as devidas diferenças de abordagem) desde Tertuliano (apesar de sua ênfase positiva no valor da encarnação e da "carne") até S. Agostinho. Como diz A. G. Rubio:

Mas é santo Agostinho, também no problema da relação alma-corpo, quem merece destaque todo especial, no Ocidente. Certamente, santo Agostinho é um grande campeão da luta contra o maniqueísmo (uma variante particularmente influente da gnose), com o seu

Na verdade, B. Pascal está inserido não só num contexto de profundas mudanças em termos histórico-cultural e intelectual, mas, também, no que diz respeito ao contexto espiritual, de retomada do agostinianismo; de todo um movimento que varre a Europa: a novas matrizes de *espiritualidade*, sobretudo no seio do catolicismo:

Na França havia surgido a sociedade do Oratório de Jesus, que pregava um retorno às origens do cristianismo, uma verdadeira conversão para a vivência profunda e integra dos ensinamentos de Cristo, uma frequência mais assídua dos sacramentos, mormente da penitência e da eucaristia. Essa renovação cristã previa também o afastamento da vida mundana e aconselhava a levar uma vida retirada.⁸⁵²

Se o século XVI foi espanhol (vide S. Inácio de Loyola⁸⁵³, Sta. Teresa de Ávila⁸⁵⁴, S. João da Cruz⁸⁵⁵, entre outros, no contexto da Renascença e da Reforma⁸⁵⁶), o

dualismo radical. Pode-se concluir que Agostinho rejeitará esse tipo de dualismo. E, com efeito, o faz. Mas tanto a doutrina do pecado original como a tentativa de fundamentar adequadamente a imortalidade da alma levarão doutor africano a aceitar postulados importantes do dualismo neoplatônico, embora matizados sempre com aspectos fundamentais da visão cristã do homem. (...) A antropologia neoplatônica servirá também a Agostinho para fundamentar a realidade da imortalidade da alma, pois é precisamente a espiritualidade da alma que se deduz a sua imortalidade. Em conformidade com o esquema neoplatônico, é a alma que faz com que o homem seja homem, enquanto que o corpo não passa de instrumento a ser usado por ela. Também deve ser notada, em santo Agostinho, a conexão ente pecado e corpo.

E conclui:

Certamente, corpo, como criatura de Deus, não pode ser mau. Mas, como consequência do pecado, o corpo, com a sua vida instintiva em desarmonia com a alma, tende para o mal, servindo de tentação para esta. O primado total concedido a alma, por último, faz com que o tempo e a história objetivos não sejam suficientemente valorizados. Situado santo Agostinho numa perspectiva predominantemente subjetiva, é compreensível que o mundo das realidades terrestres lhe mereça uma atenção bastante secundária. A influência do dualismo (moderado) de santo Agostinho se deixará sentir fortemente durante os séculos seguintes. Com poucas exceções (Gilberto de la Porré e alguns outros que se orientaram para uma apresentação mais unitária do homem), predomina largamente a perspectiva espiritualista e dualista de Agostinho. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 334-335.

Voltaremos a esta questão mais à frente (ainda neste capítulo), bem como no capítulo seguinte.

⁸⁵² DA SILVA, A. G. **Pascal**, p. 29.

⁸⁵³ Sobre a espiritualidade inaciana e sua atualidade: Cf. BINGEMER, M. C. L. **Em tudo amar e servir**: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.

⁸⁵⁴ Sobre a espiritualidade teresiana e sua atualidade: Cf. PÁDUA, L. P. & BAPTISTA, M. (orgs.). **Santa Teresa**: mística para o nosso tempo. São Paulo: Editora Reflexão; Editora PUC-Rio, 2012.

⁸⁵⁵ Conferir o subtópico 5.1.3.1 do quinto e último capítulo.

⁸⁵⁶ A *devotio moderna* é marcada pela busca incessante pela vida (e a via) "interior". Não foram poucos os movimentos que se debateram com uma possível "secularização" da espiritualidade e mística, pela via da "interioridade", em contraste com uma "exterioridade" (uma mística intramundana, sobretudo pela via do envolvimento). A devoção (marcadamente a vida de oração) voltou-se para uma busca "interior" de Deus (reacendendo a relação verticalista e espiritualista: Deus-alma, alma-Deus). A paulatina separação entre teologia e espiritualidade começa a acentuar-

XVII foi francês. O predomínio político, religioso e espiritual da França marca o século de B. Pascal e R. Descartes. Já nos auspícios do XVII despontam uma série de movimentos religiosos que deixariam suas marcas pelo restante do mesmo, transpassando-o, modificando a face da espiritualidade (e da mística).⁸⁵⁷

se naquele contexto (em contraste com a busca por uma síntese medieval-escolástica entre natural e sobrenatural, natureza e graça, pelo menos conforme pretendeu S. Tomás, por exemplo). Como diz Christoph Benke:

Sem estar preso em um quadro social e político (como o homem da Idade Média) e sabendo que a terra é somente um grão de areia no universo, coloca-se a insistente questão: Onde há segurança e apoio na vida? Como suporta o homem a absoluta e soberana liberdade de Deus? Que formas o seguimento a Jesus pode ter agora sob as condições da Modernidade? Martinho Lutero e a mística espanhola dão uma resposta a isso: segurança existe somente em Deus. BENKE, C. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2011, p. 123.

É o caminho da "interioridade" (e a possibilidade de um intimismo quietista), apesar dos diferentes modos de caminhar no mesmo caminho, tal como propunham estes diferentes ícones da espiritualidade moderna (que citamos acima). A relação Deus/mundo padece... Na realidade, o antigo dualismo prevalece: Cidade de Deus de um lado, Cidade dos homens do outro. O mundo "interior" passa a ser a morada definitiva de Deus. Quanto mais se expande o mundo interior, mais diminui o "exterior" (vice-versa). A incapacidade de articular estas dimensões dificulta tremendamente a vivência do seguimento de Jesus (consequente), ou seja, um discipulado pautado no Reino de Deus. Mística (traduza-se "interioridade") ou militância (traduza-se "exterioridade"), ou melhor, ou mística ou política. Natural ou sobrenatural, teologia ou espiritualidade... E assim por diante:

Na Modernidade, estes âmbitos começam a se separar. Guerras religiosas, iluminismo, revolução francesa, e secularização fomentam uma ruptura gigantesca. Como resultado, encontram-se agora dois âmbitos contrapostos sem qualquer tipo de mediação; aqui um mundo secularizado e sem Deus, ali um Deus sem relação com o mundo. A consequência: onde a espiritualidade permanece sem ligação com o mundo ela se torna privada e sem interesse de auxiliar na constituição do mundo e da sociedade no sentido do evangelho do reino de Deus. Contra isso se levanta o protesto de diversas vozes da espiritualidade moderna ao afirmar: o seguimento a Cristo e a santidade se concretizam especialmente no envio ao mundo. *Ibid.*, p. 133.

Sobre a histórica separação entre teologia e espiritualidade, e sua integração a partir de novos modelos teológicos: Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**. Op. cit.

⁸⁵⁷ Cf. MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, p. 63. Interessante destacar como algumas perspectivas e práticas da mística Reno - flamenga, da mística espanhola, e a mística conforme o cardeal Bitole, influenciariam o jansenismo e, por conseguinte, reverberaram na *espiritualidade pascaliana*. Neste sentido, salta aos olhos, no interior da *teologia mística pascaliana* o tema do "nada" (*néant*), e seu influxo na moral (da abnegação, da mortificação, do "aniquilamento"). Comenta o *scholar* pascaliano Pierre Magnard, tocando numa questão crucial (que voltaremos a tratar mais à frente conforme o decorrer do texto):

A palavra *néant* (nada) vem ocupar o lugar da palavra *rien* (nada) sob a pensa de Pascal. Contudo, *néant* não traduz *nihil*; etimologicamente falando, é *ne-gens* (e não *neg-ens*), de nenhuma família, de nenhuma noção; donde "é um homem nulo" (*ces't um homme néant*) (*Lógica de Port-Royal*), um homem sem mérito nem educação. (...) "Nada" (*néant*) é, por um lado, mais negativo que *rien*, por outro, empregado para designar um defeito de nascença, uma origem indeterminada. Onde seu uso teológico para traduzir o *ex-nihilo* que qualifica a criação: "Todas as coisas saíram do nada", diz Pascal (199) para traduzir o mistério da origem e o "desespero eterno" que o homem tem de conhecer o princípio das coisas. Ora, o que sai do nada ao nada retorna. A palavra passa, então, a ser usada para

Destacam-se neste período: Mme Acarie, Maria da Encarnação, o cardeal Bérulle (que inicialmente vinculou-se ao movimento de Mme Acarie, mas, depois de pensar na possibilidade de tornar-se jesuíta, acabou enveredando para uma piedade pautada no mistério da encarnação, buscando viver uma vida conformada à de Jesus Cristo) e Francisco de Sales (que buscou uma renovação da vida religiosa e espiritual, pautada na vivência pessoal e interior, e uma moral rigorosa, buscando fazer da ascese um caminho de santidade, um testemunho de amor).⁸⁵⁸

Naquele contexto, surge o chamado "humanismo devoto":

...nascido no momento da mentalidade barroca, do espírito de Contra-Reforma, cheio de otimismo, de alegria, e de confiança na natureza humana. Os autores desta tendência encontravam-se entre os seculares e os religiosos. No século XVII forjou-se a piedade barroca, a partir de forças coincidentes: a tradição medieval, a reação católica ao protestantismo e a reação à mentalidade jansenista. Foram várias as fontes de alimentação da piedade: a pregação, com grandes oradores (Vieira, Bossuet) e também com humildes e anônimos párocos rurais; a catequese, nutrida especialmente pelos catecismos; os livros de piedade e os devocionários.⁸⁵⁹

Em resumo. B. Pascal viveu no século XVII, imerso num contexto prenhe de profundas transformações (e confirmações: consolidação de mudanças que vinham ocorrendo há mais de um século na ciência e no pensamento de modo

traduzir a inconsistência do homem, sua precariedade, sua vanidade. (...) Criado *ex nihilo in nihilo*, o homem é um nada em comparação com Deus, mas o próprio Deus, absolutamente fora de alcance, é como um nada para o homem. Portanto, "nada", conota indiferentemente o antes de que tudo procede, o agente pelo qual isso procede, a razão dessa processão, e é por isso que o criado é, como tal, em si mesmo inconsistente, e por si próprio injustificado. A inspiração mística também será encontrada em Teresa d'Ávila e em João da Cruz, que, por intermédio do Carmelo, serão conhecidos em Port-Royal.

Ele continua e conclui:

Mais decisiva será a influência da distinção dos três nadas segundo Bérulle, o nada do criado, o nada do pecado, o nada da abnegação, mediante o qual o penitente de certa forma cava o seu vazio, "abrindo um lugar claro para Deus", este último nada tornando-se capacidade de Deus. O "nada" pascaliano tem algo de todas essas acepções. Confunde-se, contudo, com um tópico próprio do autor dos *Pensamentos*, o do tédio, entendido no sentido forte de ausência de qualquer justificativa para existir. É a síndrome do vazio, cuja noção é transposta da física dos corpos para a da alma: "Tirai dos homens a diversão, vós os vereis secar de tédio; passam então a sentir o seu nada sem o conhecer" (frag. 36). Esse nada, que se sente, provém de uma experiência vivida; é o da vanidade de nossas férias, da inanidade de nossas opiniões, da vacuidade de nossas concepções; torna-se a principal categoria de uma antropologia teológica, e inspira esta alternativa como preliminar da *Apologia*: "Como não sei de onde venho, também não sei para onde vou; só sei que, ao sair deste mundo, caiu para sempre no nada, ou nas mãos de um Deus irritado, sem saber qual dessas duas condições deve ser eternamente o meu quinhão" (427). MAGNARD, P. **Vocabulário Pascal**. Op. cit., pp. 44-45.

⁸⁵⁸ Cf. *Ibid.*, pp. 63-64.

⁸⁵⁹ *Ibid.*, p. 64.

geral) de ordem histórico-cultural, intelectual e espiritual; de lutas entre a inteligência já a meio caminho de secularizar-se (incluindo a inteligência religiosa), e a repressão eclesiástica. Conjuntura na qual se inaugura a filosofia moderna a partir da questão da *subjetividade* (tendo no centro o pensamento "revolucionário" de R, Descartes: o seu *cogito, ergo sum*⁸⁶⁰). O XVII fecha com "chave de ouro" o caminho iniciado pela virada copernicana, sendo este o século do método⁸⁶¹.

Surge, então, a moderna epistemologia em franca ruptura com a epistemologia escolástica (apesar de haver alguma continuidade a partir de pensadores como Francisco Suarez⁸⁶², entre outros, que davam prosseguimento, basicamente, ao modo escolástico de pensar⁸⁶³). Na verdade:

...à medida que o processo de passagem se concretizava, o homem aumentava sua confiança em si, em suas potencialidades individuais e sociais, contrariamente à anterior confiança plena em Deus, e inaugurava gradativamente uma nova fase de relações entre os homens. Foi o momento em que a burguesia começou a se constituir. Nessa transição, o ponto de partida era uma estrutura de economia feudal que estava findando, e o ponto de chegada, uma incipiente economia capitalista que dava seus primeiros passos na constituição da nova estrutura da sociedade.⁸⁶⁴

No seio do XVII originaram-se duas matrizes epistemológicas que iriam contrapor-se pelos séculos seguintes, a saber: o empirismo, presente desde F. Bacon (1561-1626)⁸⁶⁵, rearranjado posteriormente a partir de filósofos como John

⁸⁶⁰ Sobre o qual falaremos no tópico seguinte.

⁸⁶¹ Cf. GASPARIN, J. L. **Comênio ou da arte universal de ensinar tudo a todos totalmente**. São Paulo: EdPUC-SP, 1994, p. 213.

⁸⁶² Sobre Francisco Suarez e um resumo do *suarezismo* (da "segunda escolástica", tardia) encontra-se em: MARÍAS, J. **História da filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 222-225. Cf. também. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 3: do humanismo à Descartes**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, p. 83; ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. Op. cit., p. 921.

⁸⁶³ Se por um lado o crescimento da ciência (e seu rigor metodológico) desenvolveu-se no como nunca (pelo menos até então), por outro "a Escolástica (conservou) uma influência considerável; (continuou) sendo a filosofia oficial, a da Igreja, dos Colégios, a eventualmente protegida pelos poderes públicos". GALVÃO, M. E. **Prefácio**. In: DESCARTES, R. **Discurso do Método**. (Série Clássicos). São Paulo: Martins Fontes, 1996, p. xviii (todo o prefácio está em numeral romano).

⁸⁶⁴ GASPARIN, J. L. **Comênio ou da Arte Universal de Ensinar Tudo a Todos**. (Coleção magistério, formação e trabalho pedagógico). Campinas: Papirus, 1994, p. 32.

⁸⁶⁵ Visando uma introdução no pensamento baconiano, bem como sua influência na ciência moderna: Cf. ABBAGNANO, N. **História da filosofia. Vol. 6**. Op. cit., pp. 15-26; REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 2: do humanismo à Kant**. (versão em 3 volumes). Op. cit. pp. 322-249; ROVIGHI, S. V. **História da filosofia moderna**. Op. cit., pp. 17-32.

Locke (1632-1704)⁸⁶⁶, George Berkley (1685-1753)⁸⁶⁷, e David Hume (1711-1776)⁸⁶⁸, e o racionalismo, com R. Descartes⁸⁶⁹, rearranjado mais tarde a partir de figuras como Nicolas de Melabranche (1638-1715)⁸⁷⁰, Baruch Espinosa (1632-1677)⁸⁷¹, e Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716)⁸⁷².

Na França, especificamente, transcorriam as disputas religiosas, os entrechoques entre escolas de pensamento. Profundamente intuitivo, B. Pascal sentiu e sofreu as contradições de seu tempo (e as suas), e que viriam a solidificar-se posteriormente: empirismo x racionalismo, razão x fé, ciência x religião, etc. Foi um pensador de "espírito fino" (*finesse*).

Já naquele contexto, B. Pascal buscou ir além (como mais tarde tentaria I. Kant, de outro modo) da oposição: empirismo x racionalismo (nascentes). O pensador de Port-Royal transcende seu momento imediato fugindo das armadilhas do reducionismo epistemológico cartesiano, que naquele contexto começava a dar as cartas, sobretudo no meio da intelectualidade francesa.⁸⁷³

Buscou viver e pensar de uma maneira singular, questões envolvendo: razão e fé, ciência e religião (dando precedência epistemológica à fé), sem, contudo, descambar para um pensamento sistemático que abarcasse todas estas realidades. B. Pascal não se satisfazia com o racionalismo dogmático, com o ceticismo (que ele chamava, grosso modo, de "pirronismo"): nem René Descartes, nem Michel de

⁸⁶⁶ Para uma introdução ao pensamento lockeano: Cf. Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 160-185; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 505-528; Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 235-248.

⁸⁶⁷ Uma boa introdução ao pensamento do bispo inglês encontra-se em: Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 186-195; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 529-553. Cf. também. Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 249-260.

⁸⁶⁸ Para uma introdução ao pensamento do empirismo (cético) de D. Hume: Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 196-212; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 554-578. Cf. também. Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 269-296.

⁸⁶⁹ Sobre o pensamento cartesiano falaremos no tópico seguinte.

⁸⁷⁰ Uma introdução ao pensamento de N. de Melabranche encontra-se em: Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 74-81; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 392-405; Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 163-174.

⁸⁷¹ Para uma introdução ao pensamento spinosiano: Cf. Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 103-125; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 406-441; Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 175-206.

⁸⁷² Visando uma introdução ao pensamento liebniziano: Cf. Id. **História da filosofia. Vol. 6.**, pp. 126-144; Id. **História da filosofia. Vol. 2.**, pp. 442-481; Id. **História da filosofia moderna.**, pp. 395-428.

⁸⁷³ Voltaremos a esta questão mais à frente.

Montaigne (1533-1592).⁸⁷⁴ Nem racionalismo, muito menos irracionalismo (ou, em termos teológicos: um *fideísmo* irracional).

4.2 Do racionalismo cartesiano à razão sensível pascaliana

Mas, antes de prosseguirmos em nosso mergulho no pensamento pascaliano, nos deteremos, mesmo que de modo sucinto, no fundamental do racionalismo cartesiano (suas intuições fundamentais). Pois visamos contrastar os dois pensamentos seiscentistas e justificar nossa opção pelo segundo (pelo pensamento pascaliano), no que tange à contribuição de B. Pascal a uma possível (*outra*) epistemologia teológica, pautada na *razão sensível*.

Ora, é sabido que com R. Descartes a modernidade encontrou sua fundamentação filosófica, mas, sobretudo, científica - epistemológica e metodológica. Levando a epistemologia (e sua inerente lógica formal), pautada no *Cogito*, a exercer seu papel de protagonista na história do pensamento a partir do século XVII⁸⁷⁵. Como diz D. Marcondes:

A filosofia de Descartes inaugura de forma mais acabada o pensamento moderno propriamente dito (...). Entender as linhas mestras do pensamento de Descartes é, portanto, entender o sentido mesmo dessa modernidade, que ele tão bem caracteriza e da qual somos herdeiros até hoje, ainda que sob muitos aspectos vivamos precisamente a sua crise.⁸⁷⁶

Ainda, sobre o lugar de R. Descartes na história recente do pensamento ocidental, comenta o teólogo alemão W. Pannenberg:

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 desenvolvimento filosófico continuado. Na visão da historiografia filosófica alemã desde o século XIX, Descartes aparece, sobretudo, como precursor de Kant e seu subjetivismo epistemológico.⁸⁷⁷

⁸⁷⁴ É contra o renascimento do ceticismo simbolizado por M. de Montaigne, que B. Pascal se contrapõe, denominado por ele de "pirronismo" (pois ele usa o termo "pirronismo" como sinônimo de ceticismo radical).

⁸⁷⁵ Cf. CHAÚÍ, M. *Convite à filosofia*. Op. cit., pp. 143-144.

⁸⁷⁶ MARCONDES, D. *Iniciação à história da filosofia*., p. 164.

⁸⁷⁷ PANNENBERG, W. *Filosofia e teologia*. Op. cit., p. 134.

Como vimos anteriormente, no primeiro capítulo, com a modernidade se dá a ruptura com a tradição (e conseqüentemente com a autoridade da fé, acusada de ter-se constituído num grave empecilho para o desenvolvimento do pensamento, tendo em vista sua heteronomia), o fascínio pelo *novo*, e a (hiper)valorização da autonomia da Razão humana (cada vez mais Soberana, com sua síndrome de onipotência, experimentou-se livre em relação à tutela da Igreja).

Afirma-se o protagonismo do indivíduo na economia da *polis* (a ascensão do Estado democrático de direito) e da *Igreja*, com a chegada do protestantismo e suas doutrinas do *livre exame* e do *sacerdócio universal dos crentes* (e sua incipiente força *dessacralizadora*): um dos "motores" da modernidade.⁸⁷⁸ E, a partir de R. Descartes, a autoridade/soberania muda de posição, isto é, passa definitivamente para o *Sujeito*.

A centralidade, e soberania dada à Razão (centrada na ciência e na técnica) e a paulatina marginalização da fé (da revelação) como fonte segura de conhecimento (fim da síntese medieval entre razão e fé, filosofia e teologia⁸⁷⁹) - que

⁸⁷⁸ Cf. ALVES, R. **Religião e repressão**. Op. cit., pp. 47-61; MENDONÇA, A. G. de. **Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura**. In: **Revista USP**. Nº 74, 2007, pp. 163-164. Tratamos mais de perto desse processo na introdução geral (capítulo 1).

⁸⁷⁹ Para a filósofa brasileira Marilena Chauí a reificação da metafísica se dá na modernidade - tendo como protagonista a nova metafísica cartesiana: a metafísica da subjetividade - seguindo alguns traços bem característicos que aqui dividimos por questões didáticas, a saber:

1) a *afirmação da incompatibilidade entre razão e fé*, acarretando a separação de ambas, de sorte que a religião e a Filosofia possam seguir caminhos próprios (...) 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), a substância extensa (corpo).

2) *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 superior.

3) a *metafísica não se divide em teologia, psicologia racional e cosmologia racional*. A teologia é um conhecimento diferente a da metafísica, embora, como esta, estude a substância infinita. A psicologia é um conhecimento racional diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância pensante. A cosmologia é diferente da metafísica, embora, como esta, estude a substância extensa. Que estuda a metafísica? A essência do infinito, a essência do pensamento e a essência da extensão. Como as estuda a metafísica? Como conceitos ou idéias rigorosamente racionais. 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.

4) 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

anteriormente (sobretudo desde o XIV) havia sido atingida em cheio pela "navalha de Ockham"⁸⁸⁰ – constituem um novo mundo que será amplamente explorado pelos novos pensadores. Ora, "essas idéias terão uma importância central no desenvolvimento do pensamento de Descartes"⁸⁸¹. Ou seja:

A crença no poder crítico da razão humana individual, a metáfora da luz e da clareza que se opõem ao obscurantismo, e a idéia de busca de progresso que orienta a própria tarefa da filosofia são alguns dos traços fundamentais da modernidade de Descartes. (...) Independentemente de uma consideração mais detalhada das influências do pensamento cartesiano e suas fontes, bem como de seus principais interlocutores na época, creio que podemos considerá-lo um dos iniciadores da modernidade, sobretudo pela maneira como irá influenciar doravante o desenvolvimento do pensamento filosófico.⁸⁸²

Buscando fundamentar uma epistemologia livre de sombras e incertezas, R. Descartes desenvolve seu método baseado na chamada *dúvida metódica* tal como aparece em seu *Discurso do método* (sobretudo a partir da segunda parte da obra). R. Descartes, conforme diz um pesador, sofreria de uma exagerada

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 matemática; 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 estabelecia rigorosa e metodicamente pelo intelecto humano.

5) *a metafísica não começa com a pergunta*: "O que é a realidade?" Mas com a questão: "Podemos conhecer a realidade?" (...) Deus, homem, Natureza, são os objetos da metafísica. Infinito, finito, causa eficiente, 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 Filosofia Primeira. CHAUI, M. **Convite à filosofia.**, pp. 289-291.

Ainda sobre a centralidade de R. Descartes para a metafísica moderna (metafísica da subjetividade) pautada no *Sujeito cognoscente* (epistemologia racionalista): Cf. LEOPOLDO E SILVA. F. **Descartes: a metafísica da modernidade**. São Paulo: Moderna, 1993; MARION, J-L. **Sur le prisme métaphysique de Descartes**. Paris: PUF, 1986; Cf. JOLIVET, R. **Tratado de filosofia III. Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, pp. 210-225; MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.**, pp. 167-179. Para a filósofa brasileira M. Chauí (ao lado quem nos colocamos nesta percepção), o *Cogito* cartesiano passa incólume (apesar de toda releitura e as tentativas de crítica), pela modernidade racionalista até G. W. F. Hegel, do qual não escapa mesmo E. Husserl (e sua *egologia*). Somente a partir dos mestres da suspeita, especialmente em F. Nietzsche e S. Freud que o *Cogito* é radicalmente questionada e, portanto, "destronado". Cf. MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L. G. (orgs.). **As ilusões do eu: Spinoza e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 322-348.

⁸⁸⁰ Sobre o nominalismo (gnosiológico) de William de Ockham: Cf. ABBAGNANO, N. **História da filosofia. Vol. 4.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000, pp. 182-191.

⁸⁸¹ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.**, p. 165.

⁸⁸² *Ibid.*, p. 165.

"epistemofilia"⁸⁸³. O caminho escolhido por ele está sustentado em quatro preceitos básicos como critérios racionais insofismáveis, a saber: 1) *A evidência*; 2) *A análise*; 3) *A síntese*; e 4) *A comprovação*. Como ele mesmo faz questão de *esclarecer*: "...em vez desse grande número de preceitos de que a lógica é composta acreditei que me bastariam os quatro seguintes, uma vez contanto que tomasse a firme e constante resolução de não deixar uma única vez de observá-los"⁸⁸⁴.

1) *A evidência*:

Nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal; ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião e pô-lo em dúvida.⁸⁸⁵

2) *A análise*:

Dividir cada uma das dificuldades que examinasse em tantas parcelas quantas fosse possível e necessário para resolvê-las.⁸⁸⁶

3) *A síntese*:

Conduzir por ordem meus pensamentos, começando pelos objetos mais fáceis e mais simples de conhecer, para subir pouco a pouco, como por degraus, até o conhecimento dos mais compostos.⁸⁸⁷

4) *A comprovação*: "fazer em tudo enumerações tão completas, e revisões tão gerais, que eu tivesse certeza de nada omitir."⁸⁸⁸

A reflexão cartesiana visava dar fundamentação epistemológica sobretudo à nova ciência moderna, que se afirmara cada vez mais desde a virada copernicana. E como já havíamos dito acima, esta moderna epistemologia fundamentada no *Sujeito* lançara seus tentáculos para além do imaginado à época: reverberando nos mais diferentes campos do saber, inclusive na discursividade da teologia que sofrera a forte influência da racionalidade cartesiana.

⁸⁸³ A "epistemofilia" seria um traço característico do pensamento moderno - enquanto na filosofia grega e medieval o pensamento era "ontofílico" (de "ontofilia"). Ou seja, enquanto na metafísica clássica (antiga e medieval) o pensamento estava orientado ontologicamente, na modernidade (e Descartes destaca-se como pioneiro nesta empreitada) o pensamento volta-se para o sujeito cogitante, portanto, para a epistemologia. Cf. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente**, p. 193 (nota 12). O termo epistemofilia foi criado pelo filósofo catalão José Ferrater Mora: Cf. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, p. 46.

⁸⁸⁴ DESCARTES, R. **Discurso do método**. 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 33.

⁸⁸⁵ Ibid., Idem.

⁸⁸⁶ Ibid., p. 34.

⁸⁸⁷ Ibid., pp. 34-35.

⁸⁸⁸ Ibid., p. 35.

O pensamento ocidental testemunhou o surgimento de uma nova fundamentação epistemológica - talvez somente comparado ao platonismo em termos de influência na cultura ocidental. Por conseguinte, o Ocidente veria surgir outra cosmovisão (pautada naquela nova ciência): o *mecanicismo*⁸⁸⁹. Não obstante a centralidade da fundamentação epistemológica (metodológico-científica) presente no *Discurso do método*, é nas suas *Meditações metafísicas* que R. Descartes desenvolve sua metafísica. Fundamentando sua antropologia dualista.⁸⁹⁰

⁸⁸⁹ No capítulo 2 já havíamos apontado algumas questões que consideramos cruciais sobre o paradigma mecanicista (cartesiano-newtoniano), com a referida indicação bibliográfica.

⁸⁹⁰ O pensador de La Haye escreve sempre em tom pessoal (em primeira pessoa), descrevendo seus caminhos (seu itinerário espiritual), até chegar a sua reflexão mais amadurecida. Para alguns pensadores, como é o caso de W. Pannenberg, a continuidade em relação a certo teocentrismo (tal como o escolástico) é central na elaboração da metafísica cartesiana. Sua metafísica, portanto, não se inscreveria ainda no chamado antropocentrismo próprio da modernidade. Sobre a metafísica cartesiana, diz o teólogo de Munique:

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, W. **Filosofia e teologia.**, p. 135. Grifo nosso.

Apesar da possibilidade levantada por W. Pannenberg acerca do teocentrismo em R. Descartes, nos colocamos ao lado da posição contrária. Aquela que sustenta a tese de que a metafísica cartesiana é antropocêntrica (pauta no *Sujeito cognoscente*, fundamento do conhecimento certo do mundo, da pura objetividade deste). E mais. A metafísica de R. Descartes tem como ponto de partida (de fundamento) o *Cogito*. A idéia de Deus depende da possibilidade (como potência noética) do *Cogito*, de tudo fundamentar e provar, inclusive a própria existência de Deus. Portanto, o pensamento cartesiano, apesar de possíveis continuidades, marca uma ruptura (descontinuidade) no que diz respeito ao lugar da razão e suas possibilidades noético-cognitiva. Ou seja, o fundacionalismo cartesiano é (já) antropocêntrico. Ressaltamos o que diz D. Marcondes quanto à questão de uma possível continuidade fundamental com o pensamento escolástico. Eis o que ele diz:

Alguns consideram seu pensamento quase uma extensão da escolástica, da qual sofreu grande influência, pretendendo ser sua obra uma fundamentação do pensamento católico diante da nova ciência. (...) Outros chegam a considerar o pensamento de Descartes como a "Reforma na filosofia", assim como o protestantismo teria sido no cristianismo (...) creio que podemos considerá-lo um dos iniciadores da modernidade, sobretudo pela maneira como irá influenciar doravante o desenvolvimento do pensamento filosófico. A necessidade de contextualização do pensamento, de situá-lo em relação à experiência de vida do indivíduo pensante, é uma exigência do próprio Descartes. Afinal, em várias de suas obras, principalmente nas *Meditações* e no *Discurso do método*, ele apresenta uma justificativa autobiográfica para as idéias que expõe, procurando explicar como e por que chegou a elas. Trata-se de algo inusitado na tradição filosófica, pelo menos com esta importância e centralidade, talvez com exceção das *Cartas* de Platão e das *Confissões* de Santo Agostinho, principalmente pelo sentido que Descartes dá a esses elementos biográficos, o que nos permite como que refazer o percurso de seu pensamento. *O sujeito pensante entra em cena, a autoridade da obra impondo-se não mais pela escola a que pertence ou pela tradição a que se filia, mas pelo testemunho do seu autor.* (...) É significativo que Descartes escreva quase sempre na primeira pessoa do singular, em um estilo muito diverso do tratado clássico, abstrato e impessoal. MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.**, p. 165. Grifo nosso.

Na realidade, a partir do cartesianismo configura-se uma antropologia radicalmente dualista (*res cogitans x res extensa*), e uma nova epistemologia igualmente dualista (Sujeito-objeto). A dignidade (ontológica) reside no pensamento enquanto *cogitatio* – o específico do *antropocentrismo* cartesiano (daí sua dívida para com um tipo específico de "egologia" presente já em S. Agostinho⁸⁹¹). Em R. Descartes o corpo não tem dignidade ontológica. Corpo não

Cf. também. HUENEMANN, C. **Racionalismo**. (Série Pensamento Moderno). Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 39-47. Para o filósofo Franklin Leopoldo e Silva, o pensamento cartesiano é: *dualista; idealista; subjetivista; e representacionista*. Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes**. Op. cit., pp. 10-14. O filósofo da USP destaca a postura crítica de Descartes em relação à Escolástica e seu método. Seu intento de promover uma radical *reconstrução do saber* para além do realismo ontológico aristotélico-tomista e tudo o que estaria implicado na crítica cartesiana (e suas reverberações ulteriores). Daí o idealismo primordial de R. Descartes, a centralidade no pensamento enquanto tal (como *reflexão*), ou seja, como uma elaboração exclusiva do *Sujeito* (cogitante). A reviravolta promovida por Descartes é de amplo espectro, redimensionando o modo como a ciência e mais especificamente a filosofia viriam a se estruturar dali em diante. Tomando como recurso a dúvida metódica (ceticismo) visando chegar a um conhecimento certo e seguro. Cf. *Ibid.*, pp. 26-57.

⁸⁹¹ R. Descartes retoma e reelabora a prova da existência do *ego* por via da *cogitatio* servindo-se da perspectiva agostiniana (sendo a "alma" como substância, como realidade metafísica, a sede do Eu). Sua egologia, portanto, é devedora das reflexões do bispo de Hipona. Daí a sua aproximação do ego agostiniano, como diz D. Marcondes acima: o ponto de partida do Eu (de tratar tudo na primeira pessoa do singular). Neste sentido, não há uma novidade absoluta em R. Descartes, muito menos uma radical ruptura com a *tradição* (não negando o aspectos inusitados de seu pensamento). Como diz J. F. Mora:

...já na época de Descartes se fez notar ao filósofo que a proposição em questão tinha inúmeros antecedentes. O que teve mais repercussões foi o de Santo Agostinho, que vários correspondentes irão apontar a Descartes. Em diferentes respostas a estas observações, Descartes não disse se já tinha encontrado essas passagens antes das suas próprias investigações, mas limitou-se a pôr em relevo que enquanto Santo Agostinho se serve dos seus argumentos para provar a certeza do nosso ser, ele, Descartes, serve-se dos seus para dar a entender que o eu que pensa "é uma substância imaterial", "o que acrescenta ele, são duas coisas diferentes". Quanto ao significado do cogito, a opinião do próprio Descartes a esse respeito é que não se trata de encontrar apenas uma proposição apodíctica que sirva de firme rochedo ao edifício da filosofia, mas também de provar "a distinção real entre a alma e o corpo". Pode entender-se o cogito como o acto de duvidar pelo qual se põem em dúvida todos os conteúdos, actuais e possíveis, da minha experiência, excluindo-se da dúvida o próprio cogito. É este o significado principal e aquele a que a tradição sobretudo sublinhou. Deve mencionar-se a distinção entre os diversos sentidos do pensar-se a si mesmo. No espírito de Descartes - e na raiz etimológica do vocábulo - cogitar significa qualquer acto psicológico, *desde que pertença de um modo directo à realidade do íntimo, como diferente da realidade das substâncias externas*. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, p. 40. Grifo nosso.

Mais à frente ele diz:

A dúvida como método foi usada por muitos filósofos. Até se disse que é o método filosófico por excelência, enquanto a filosofia consiste em pôr a claro todo o gênero de supostos, o que não se pode fazer sem os submeter à dúvida. Contudo, só em alguns casos se adoptou explicitamente a dúvida como método. Entre eles, sobressaem Santo Agostinho e Descartes: no primeiro, na proposição "se erro existo", pela qual aparece como indubitável a existência do sujeito que erra. O segundo, na proposição "cogito, ergo sum", pela qual fica assegurada a existência do eu que duvida. Nestes exemplos, pode dizer-se que a dúvida é um ponto de partida, já que a evidência (do eu) surge do próprio acto de

se "é", mas se tem como "extensão", como "coisa" (objeto): eminentemente de ordem mecânico-funcional. A dignidade ontológica está situada na "alma cogitante", isto é, na Razão, no pensamento.⁸⁹² Sobre o dualismo cartesiano, diz A. G. Rubio:

Certamente o dualismo platônico e neoplatônico, não foram os únicos a influenciar na vida e na reflexão eclesiais. Ao alvorecer dos tempos modernos Descartes desenvolverá uma visão de ser humano rigorosamente dualista. (...) Na verdade o corpo não passa de uma máquina que pode funcionar independente da alma. Esta não interfere na vida biológica do ser humano, pois sua finalidade única é precisamente pensar. Tanto o pensamento (característica do espírito), quanto a vida biológica (máquina do corpo) são substâncias radicalmente separadas que podem subsistir uma sem a outra, mas que se encontram relacionadas no ser humano de maneira puramente extrínseca.⁸⁹³

R. Descartes não é só radicalmente dualista, mas é também solipsista. Comenta H. C. de Lima Vaz:

duvidar, da redução do pensamento da dúvida ao facto fundamental e aparentemente inegável de que alguém pensa ao duvidar. *Ibid.*, p. 79.

⁸⁹² H. C. de Lima Vaz resume o dualismo cartesiano assim:

a) a subjetividade do espírito como *res cogitans* e consciência-de-si; b) a exterioridade (concebida mecanicamente) do corpo com relação ao espírito. Esse dualismo característico da idéia racionalista do homem apresenta-se essencialmente diverso do dualismo clássico, de feição platônica ou platonizante. Aqui o espírito como *res cogitans* separa-se do corpo como *res extensa*, não para elevar-se à contemplação do mundo das Ideias (como no Fédon platônico), mas para melhor conhecer e dominar o mundo conforme o programa da Vª e VIª partes do *Discours de la Méthode*. A antropologia de Descartes cindi-se, assim, em uma metafísica do espírito e uma física do corpo; a idéia adequada, isto é, clara e distinta das duas substâncias mostra-as como "naturezas completas" que podem subsistir uma sem a outra. LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica**. Vol. 1. Op. cit., pp. 72-73.

Uma abordagem mais detida do dualismo cartesiano encontra-se: HUENEMANN, C. **Racionalismo**. Op. cit., pp. 50-65. De modo resumido ver também: PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia**, p. 142.

⁸⁹³ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**, p. 101. No que diz respeito ao dualismo radical empreendido e formalmente presente na antropologia cartesiana, destacamos o conceito de *res extensa*, tendo em vista sua reverberação na posterior configuração de certas abordagens contemporâneas (nas mais diversas áreas do saber/fazer, impregnados, ainda, do dualismo cartesiano). Comenta J. F. Mora:

A ideia do espaço desempenha um papel determinante na filosofia cartesiana. O espaço é, para Descartes, coisa extensa, cujas propriedades são a continuidade, a exterioridade, a reversibilidade, a tridimensionalidade, etc. por sua vez, a coisa extensa constitui a essência dos corpos. Uma vez que se despojaram os corpos de todas as propriedades sensíveis (sempre mutáveis), resta deles a extensão. Assim, a substância corporal só pode conhecer-se claramente por meio da extensão. É certo que Descartes fala de espaço mas a função desempenhada por esta noção é diferente da que tem na escolástica; o espaço é conhecido a priori com perfeita clareza e distinção; a extensão em que o espaço consiste é perfeitamente transparente. MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**, p. 88.

A ocultação do outro no racionalismo moderno – a revolução copernicana iniciada por Descartes e levada a cabo por Kant, e que assinala a primeira jornada da filosofia moderna, ao promover o Eu penso, ao centro do sistema do saber, erigiu em regra fundamental do método a construção conceptual da realidade a partir do sujeito, que se vê elevado à dignidade de sol do mundo inteligível. Esse heliocentrismo egológico teve como consequência o surgimento de uma questão que pode ser considerada uma das aporias fundamentais do racionalismo: como justificar a partir do Eu, a pluralidade dos sujeitos? (...) Na verdade, a luz do *Cogito* envolve o outro e, de alguma maneira, o ofusca, ou paradoxalmente o oculta.⁸⁹⁴

Julián Marías em seu comentário acerca do *Cogito* cartesiano (e seu consequente solipsismo, fruto de seu dualismo radical) vai mais longe. Ele diz:

Esta primeira verdade de minha existência, o *cogito ergo sum* das *Meditações*, é a primeira verdade indubitável, da qual não posso duvidar, mesmo que quisesse. Não há nada certo, exceto eu. Eu não sou mais que uma coisa *que pensa, mens, cogitatio*. Ego sum res cogitans – diz taxativamente Descartes: *je ne suis qu'une chose qui pense*. Portanto, nem sequer homem corporal, somente *razão*. Pelo visto, não é possível reter o mundo, que escapa; nem sequer corpo; só é seguro e certo o sujeito pensante. O homem fica sozinho com seus pensamentos. A filosofia vai fundar-se em mim, como consciência, como razão; a partir de então, e durante séculos, virá a ser *idealismo* – a grande descoberta e o grande erro de Descartes.⁸⁹⁵

⁸⁹⁴ LIMA VAZ, H. C. de. **Antropologia filosófica**. Vol. 2. Op. cit., p. 69.

⁸⁹⁵ MARÍAS, J. **História da filosofia**. Op. cit., p. 233. Na esteira das reflexões acerca do *Cogito* por estes autores, desejamos sublinhar, no que tange às suas reverberações epistemológicas, a *identificação* do pensamento cartesiano com o *intimismo* agostiniano-neoplatônico. É mister destacar que:

...já na época de Descartes se fez notar ao filósofo que a proposição em questão tinha inúmeros antecedentes. O que teve mais repercussões, foi o de Santo Agostinho, que vários correspondentes irão apontar a Descartes. Em diferentes respostas a estas observações, Descartes não disse se já tinha encontrado essas passagens antes das suas próprias investigações, mas limitou-se a pôr em relevo que enquanto Santo Agostinho se serve dos seus argumentos para provar a certeza do nosso ser, ele, Descartes, serve-se dos seus para dar a entender que o eu que pensa "é uma substância imaterial", "o que acrescenta ele são duas coisas diferentes". Quanto ao significado do *cogito*, a opinião do próprio Descartes a esse respeito é que não se trata de encontrar apenas uma proposição apodítica que sirva de firme rochedo ao edifício da filosofia, mas também de provar "a distinção real entre a alma e o corpo". Pode entender-se o *cogito* como o ato de duvidar pelo qual se põem em dúvida todos os conteúdos, atuais e possíveis, da minha experiência, excluindo-se da dúvida o próprio *cogito*. É este o significado principal e aquele a que a tradição, sobretudo, sublinhou. Deve mencionar-se a distinção entre os diversos sentidos do pensar-se a si mesmo. No espírito de Descartes - e na raiz etimológica do vocábulo - cogitar significa qualquer ato psicológico, desde que pertença de um modo direto à realidade do íntimo, como diferente da realidade das substâncias externas. São múltiplas as objeções levantadas pelo princípio cartesiano. (...) "Tudo o que pensa, existe", à qual deveria seguir-se a premissa menor, "eu penso", e a conclusão, "logo, existo". O próprio Descartes já respondeu às duas objeções, as quais são de natureza formal, e que os escolásticos continuam a usar. Outra objeção sustenta que não é legítimo passar da afirmação "eu penso" à afirmação "logo eu sou uma coisa pensante", isto é, de um ato à uma substância. O motivo dessa passagem foi atribuído ao pressuposto substancialista da filosofia de Descartes. MORA, J. F. **Cogito, ergo sum** (verbetes). In: **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978, pp. 39-40.

Ou como diz D. Marcondes:

Após estabelecer as evidências do cogito, Descartes dá um passo adiante afirmando que posso ter certeza de que existe uma coisa que pensa (*res cogitans*). Passo este que levanta problemas já que parece envolver mais pressupostos do que Descartes é capaz de admitir. De qualquer forma, afirma que é isso o que posso saber – a existência da substância pensante. Não posso, entretanto, saber nada além disso, uma vez que tudo o mais permanece sob dúvida. Sequer posso saber o que sou – um ser humano, dotado de um corpo – já que para isso precisaria ir além do puro pensamento, dependeria dos sentidos, de minha experiência, de conhecimentos adquiridos etc., o que não me é permitido pela *certeza do cogito*.⁸⁹⁶

O que nos leva a (re)discutir o estatuto epistemológico (gnosiológico) da teologia elaborado na modernidade e seu racionalismo inerente (protagonismo da *razão formal, analítica*). Racionalismo que tem por pai R. Descartes, e sua epistemologia dualista e solipsista, marcada pela relação Sujeito-objeto reverberando em profundidade na filosofia subsequente, bem como nas ciências de modo geral, incluindo a teologia (sua histórica tendência ao *logocentrismo*) e sua busca desenfreada por (re)fundamentar-se como ciência - agora no âmbito da modernidade cartesiana.⁸⁹⁷

Terminamos essa aproximação acerca das principais intuições do pensamento cartesiano, visando contrastá-la com as pascalianas, especialmente no que diz respeito à gnosiologia teológica. Contraste que se dará por si só, sem precisarmos, aqui e ali, pararmos para fazer sinopses, comparações pormenorizadas, o que não só foge de nosso intuito primordial, mas acabaria obstruindo o próprio desenvolvimento do texto. Nosso intuito é outro: o pensamento pascaliano, por si só, sobretudo sua epistemologia e, acima de tudo, sua teologia (*mística*), contrasta, com cores fortes, frente ao pensamento cartesiano.

Ou seja, esboçamos até aqui os pontos que consideramos essenciais do pensamento cartesiano, com uma única intenção: mostrar as principais intuições do pensamento pascaliano, sem nos perdermos em questões menores de ordem eminentemente filosóficas, mas *ressaltar a diferença* do lugar da razão no pensamento teológico de B. Pascal (e sua racionalidade sensível, cordial). Sua

Cf. ainda o verbete, *Cogito*, em: ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia.**, pp. 148-149.

⁸⁹⁶ MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia.**, p. 174. Grifo nosso.

⁸⁹⁷ Como vimos mais de perto no último tópico do capítulo 2 quando tratamos da *crise da teologia racionalista moderna*.

abordagem de ordem fenomenológico-espiritual (sua teologia mística), em contraste ao racionalismo cartesiano e sua profunda dependência dos tradicionais argumentos lógico-metafísicos a respeito da existência de Deus (ponto no qual o pensador de La-Haye permanece fiel ao teísmo filosófico medieval-escolástico).

Mas, por quê? Porque, na realidade, há uma diferença crucial entre o modo de conceber Deus, e seu lugar no sistema. Ou seja, a diferença é que, para R. Descartes, Deus faz parte das chamadas *ideias inatas*. Ou melhor, Deus é a mais importante e *fundamental de todas as ideias inatas*. Mas se Deus é uma ideia inata, sua existência é *necessária* (uma questão relacionada, portanto, à evidência lógica). Procedendo assim, o pensador de La-Haye amplifica o tradicional argumento ontológico anselmiano. Comenta R. Rossi:

Aí está, então, a importância da ideia inata de Deus. Através de Deus (é preciso mesmo falar assim, pois Descartes utiliza Deus como elemento de seu sistema), ele tanto descarta a ideia de um gênio maligno, sugerido como hipótese possível, pela dúvida hiperbólica, como se reforça a respeito da congruência entre pensamento e realidade, dado que a perfeição divina e, por isso também, a sua bondade perfeita não podem nos enganar. Por outras palavras, corretamente utilizado e atuante, o nosso pensamento tem em Deus a garantia de que a realidade é assim mesmo como a gente pensa. (...) Com esse conceito categorial de Deus, Descartes garante ao seu sistema especulativo unidade, harmonia e sentido único para um a só verdade, restando, é claro, por discutir essa função instrumental de Deus, usado como um "tapa buraco" do sistema e, no caso, da sua ótica radicalmente dualista.⁸⁹⁸

Ao mesmo tempo, ao postular (enunciar) a centralidade do *Cogito* ("guinada epistemológica"), R. Descartes além de propiciar à filosofia moderna o chão para independê-lo definitivamente da tutela da Igreja (o que, depois dele, aconteceria de modo cada vez mais acelerado) como ciência rigorosamente, metodologicamente, fundamentada, faz mais⁸⁹⁹. Passo-a-passo, seu pensamento

⁸⁹⁸ ROSSI, R. **Introdução à filosofia.**, pp. 118-119. Cf. ainda. LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes.**, pp. 58-61.

⁸⁹⁹ Por isso, B. Pascal faz questão de colocar-se frente a este projeto denunciando seus descaminhos. Como ele mesmo diz no fragmento L. 553; Br. 76: "Escrever contra aqueles que aprofundam demais as ciências. Descartes." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 248. Nos fragmentos não registrados nas cópias (Ed. Louis Lafuma, que aqui adotamos conforme a tradução feita pela Editora Martins Fontes, constantes nos apêndices, incluindo o conhecido *Memorial*), pois há dúvida sobre a veracidade de tais pensamentos, ou seja, se seriam mesmo da pena de B. Pascal. Mas que aqui fazemos uso, fazendo questão de frisar que, mesmo não constando nos melhores manuscritos, os fragmentos tem sua importância, dado que refletem, pelo menos em parte, a reação ao "espírito cartesiano" presente em alguns dos fragmentos considerados autênticos, bem como seu posicionamento corajoso como testemunhado nas *Provinciais*, frente à postura refratária e de censura aos jansenistas. Incapacidade de lidar com a diversidade. É velha busca pela univocidade.

egológico foi o impulso que faltava para, ao lado de outros que viriam após ele, colocar Deus para fora de Seu mundo: o *Deus ex machina* do *deísmo*⁹⁰⁰.

Ora, se é a partir do *Cogito*, portanto do pensamento pura e simplesmente que nossa ex-istência conquista seu derradeiro *fundamento*, isto é, *ser é igual a pensar*, surge algumas consequências:

1) não só o "ser humano" é reduzido à uma "máquina pensante", sem veias, nervos, pele, carne e osso - pois não podemos esquecer a relação entre a *res cogitans* (identificada ontologicamente com a "alma") e a *res extensa* ("coisa", ou melhor, "objeto extensivo", como é o caso do *corpo*); seríamos quase um pré-computador, ou melhor, quem sabe não foram as máquinas calculatórias, da calculadora ao computador moderno baseados em nós, uma melhoria de uma "parte de nós"?, raciocínio lógico, matemático;

2) Se nossa existência, ou melhor, nossa essência (bem como todo *nosso conhecimento*), é *fundamentada* no fato de que somos, em última análise, pensamento, logo "a ideia de Deus surge para fundar esse fundamento ideal. Ele criou a *res cogitans* como a *res extensa*, podendo, assim, assegurar a unidade harmoniosa de ambas"⁹⁰¹. Ou seja, de um modo novo (é verdade), mas Platão permanece vivo e "vitorioso".

O cartesianismo é, em grande parte, uma versão moderna do velho platonismo, levado às últimas consequências (radicalizado): dualismo idealista. A "alma platônica" (em linguagem cartesiana, a *res cogitans*) suprimiu, em larga escala, o *corpo*, espraiando-se no tecido cultural desde então.

Como faz questão de frisar os editores da tradução brasileira na nota explicativa nº4 da página 371: "Achamos importante observar que se encontram na *Coletânea original*, em vários lugares, pedacinhos de papel com títulos. Seriam todos do punho de Pascal? Não poderíamos afirmar." Cf. *Ibid.*, p. 371.

⁹⁰⁰ No fragmento 1001, atribuído à B. Pascal, relatado por Marguerite Périer: "Não posso perdoar a Descartes: ele bem gostaria, em toda a filosofia, de poder dispensar Deus, mas não pôde evitar de atribuir-lhe um piparote para colocar o mundo em movimento; depois disso, ele não tem mais o que fazer de Deus." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 431.

⁹⁰¹ ROSSI, R. **Introdução à filosofia.**, p. 119.

Ao proceder dessa forma, R. Descartes fica bem tanto aos *olhos atentos* do "panóptico eclesiástico"⁹⁰², isto é, ele passa por alguém não-suspeito, e acaba, por força política, aceito com um pensador que não ameaça a "ortodoxia": passa a ser bem quisto pela Igreja francesa do seu tempo⁹⁰³ (não corre o risco de ser colocado

⁹⁰² Referência ao famoso *Panóptico de Jeremy Bentham*. Cf. BENTHAM, J. **O Panóptico**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008. Do qual M. Foucault fará uso especialmente no seu *Vigiar e Punir*. Cf. FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir**. Op. cit., pp. 162-187.

⁹⁰³ Enquanto isso os jansenistas eram condenados (vide o *Augustinus* de Jansênio). Os textos jansenistas (sobretudo este) passaram a fazer parte do *Índex*, isto é, foram proscritos pela Igreja, com intervenções diretas de Luiz XIV. Antoine Arnould é demitido de Sorbonne. Port-Royal passa a ser visto como reduto de "heterodoxos", incluindo o próprio B. Pascal, que não cansou de reivindicar e militar em defesa dos ideais jansenistas: teológicos e morais. Um agostinianismo radicalizado, com profundas reverberações no campo da mística e da moral (forte rigorismo ascético). A antiga tentativa de não se contaminar com os *desejos do corpo* (ou seja, a busca por não se deixar guiar pelos prazeres da "carne", pelos ideais "mundanos").

No fragmento L. 916 ao tratar das autoridades eclesiásticas, incluindo Papas (a condenação da Bula de Alexandre VII à Jansênio datada de 31 de março de 1657), Concílios (que traduz-se por Conselho, e que teria, em 25 de junho de 1657 suprimido a carta de B. Pascal à Inquisição) e a Sociedade (ele se refere a Sociedade da Companhia de Jesus), contexto provável da controvérsia entre jansenistas e jesuítas, que aqui reproduzo na íntegra. Cf. *Ibid.*, p. 373 (notas de rodapé de nº 7 à 11). Diz no fragmento:

Se não renunciam à probabilidade, suas boas máximas são tão pouco santas quanto más, pois elas estão fundamentadas na autoridade humana. E assim, se forem mais justas, serão mais razoáveis, mas não mais santas - elas dependem da haste selvagem à qual estão enxertadas. Se o que o digo não serve para vos esclarecer, servirá para o povo. Se aqueles se calarem, as pedras clamarão. O silêncio é a maior perseguição. Jamais os santos se calaram. É verdade que é necessária a vocação, mas não é através das decisões do Conselho que se deve ficar sabendo se se foi chamado, e sim através da necessidade de falar. Ora, depois que Roma falou e que se pensa que ele condenou a verdade, e que eles escreveram, e os livros que disseram o contrário estão censurados, é preciso tanto clamar mais alto quanto mais injustamente se é censurado e quanto mais violentamente se quer sufocar a palavra, até que venha um papa que ouça as duas partes e que consulte a antiguidade para fazer justiça. Assim os bons papas encontrarão ainda a Igreja em clamores. A Inquisição e a Sociedade, dois flagelos da verdade. Por que não os acusais de arianismo, pois disseram que Jesus Cristo é Deus: talvez eles o entendam não por natureza o que está dito: *dii estis*. Se minhas cartas são condenadas em Roma, aquilo que eu nelas condeno é condenado no céu. *Ad tuum domine Jesu tribunal apello*. Vós próprios sois corruptíveis. Temi que estivesse escrito mal ao ver-me condenado, mas o exemplo de tantos piedosos escritos, fez-me acreditar no contrário. Não é mais permitido escrever bem. Tão corrupta ou ignorante é a Inquisição. É melhor obedecer a Deus do que aos homens. Não temo nada, não espero nada. Os bispos não são assim. Port-Royal teme, e é uma má política separá-los. Porque não temerão mais e se farão temer mais. Não temo nem mesmo as vossas censuras; palavras se elas não estão fundamentadas nas da tradição. Censurais tudo? Como, até o meu respeito? Não, dissei então o que, ou não fareis nada se não designais o mal e por que ele é mal. E é isso que eles terão muita dificuldade para fazer. Probab. Eles explicaram de maneira engraçada a segurança, pois, depois de ter estabelecido que todas as suas vias são seguras, não mais chamaram de seguro, aquilo que conduz ao céu, sem perigo de não chegar a ele por esse meio, mas aquilo que conduz a ele sem, perigo de sair dessa via. *Ibid.*, 373-374.

Uma observação: mesmo, em última análise, pessoalmente discordando (em termos teológicos) da posição jansenista (o que considero no mínimo, *questionável*): seu rigorismo moral (sua ascese extra-mundana), bem como a radicalização do agostinianismo, sobretudo quanto à antropologia (pessimismo antropológico) e doutrina da graça (graça eficaz e predestinação). No entanto, isso não justifica a postura intolerante (de índole inquisitorial) frente ao jansenismo, mesmo

num *Índex*, ou quiçá sofrer de alguma perseguição inquisitorial). Ao mesmo tempo, seu pensamento é recebido nos círculos da *intelligentsia* francesa como um pensador "revolucionário" (e o foi). Contudo, isso não modifica a questão política envolvida, inclusive no que se refere à Igreja⁹⁰⁴.

Voltando à questão do fundacionalismo epistemológico cartesiano (e a questão de Deus), bem observa R. Rossi ao tratar do sistema cartesiano (e conclui pontualmente mostrando a possibilidade de *outro* referencial de pensamento, tocando no *nó górdio* da questão):

Na verdade, mesmo que o processo especulativo cartesiano pretenda atribuir a Deus um encargo fundamental de garantir todo o sistema, é o pensamento, afinal, que o "põe" e o usa para os seus fins, para conseguir a verdade, ficando Deus reduzido a uma ideia, ainda que perfeita, desse Absoluto oculto, que é a razão. Se com Descartes nasce, oficialmente, o pensamento moderno, como pensamento racionalista, não se pode esquecer que a modernidade, pode ter outra referência, completamente diferente da proposta, mais importante e apta a oferecer uma alternativa ao racionalismo, e válida, de certa forma, até hoje. Estamos falando de Blaise Pascal (1623-1662), também ele um cientista e filósofo, mas preocupado, sobretudo, como viver uma religiosidade que não se limite à simples especulação teórica.⁹⁰⁵

4.3 Acima de tudo um místico/antes de tudo um teólogo. A condição humana no pensamento pascaliano: *grandeza e miséria*

Guerra intestina do homem entre a razão e as paixões. Se só houvesse a razão, sem paixões. Se só houvesse as paixões, sem razão. Mas como tem uma coisa e outra,

considerando o momento histórico. Com relação às querelas envolvendo jansenistas e jesuítas, bem como as principais questões envolvendo o todo da Igreja na época (e as controvérsias em relação à academia). Cf. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 2. Op. cit., pp. 593-595; LATOURETTE, K. S. **Uma história do cristianismo**. Vol. 2. São Paulo: Hagnos, 2006, pp. 1188-1190. Com relação a estas questões e, especialmente, a relação com a monarquia francesa à época. Cf. WORCESTER, T. **The Jesuits**. (Cambridge Companion Collections). Cambridge: Cambridge University Press, 2008, pp. 104-119.

Uma observação: não cabe no escopo e intenção desta tese (mais especificamente neste capítulo) problematizar acerca das disputas entre jansenistas e jesuítas (sobretudo no que diz respeito ao molinismo): à respeito da moral (rigorismo x *laxismo probabilista*, como aparece na *quinta carta provincial*). E, quanto à questão da *graça suficiente* x *graça eficaz* (e a conseqüente polêmica secular reavivada acerca da relação liberdade x predestinação), como presente nas *Cartas Provinciais*. Muito menos sobre a polêmica em parte relacionada à censura do jansenista Antoine Arnauld (e das *cinco proposições*) na Universidade de Sorbonne: Cf. VERGA, L. **Libertinos e jansenistas**. In: ROVIGHI, S. V. **História da filosofia moderna**. Op. cit., pp. 125-146. Sobre o jansenismo (e todas as querelas envolvendo questões teológica e político-eclesiásticas): Cf. CHANTIN, J-P. **Le jansénisme**, Paris: CERF, 1996. Já sobre os jesuítas neste período: Cf. LACOUTUICE, J. **Jésuites**. Vol. 1. Les conquérants. Paris: Seuil, 1991. Reiteramos, a questão que aqui nos interessa é de ordem gnosiológica: a centralidade do *coração*.

⁹⁰⁴ Não é sem motivo que uma das unidades da Universidade de Paris leve o nome de R. Descartes: Universidade Paris-Descartes.

⁹⁰⁵ ROSSI, R. **Introdução à filosofia**, pp. 119-120.

ele não pode ficar sem guerra, não podendo ter paz com uma sem ter guerra com a outra. Assim, ela está sempre dividido e contrário a si mesmo.⁹⁰⁶

A grandeza do homem é grande por ele conhecer-se miserável; uma árvore não se conhece miserável. É então ser miserável conhecer(-se) miserável, mas é ser grande conhecer que se é miserável.⁹⁰⁷

B. Pascal foi um místico cristão, teólogo agostiniano-jansenista do século XVII francês (pós-reforma protestante, pós-trento, pós-reforma do Carmelo, etc.), que lida "diretamente" com a questão do *Dieu caché*⁹⁰⁸ (o *Deus absconditus*): visão que se assemelhava ao *Deus absconditus* de Martinho Lutero⁹⁰⁹ (igualmente um agostiniano). Com relação à importância de B. Pascal e dos *Pensamentos* na história da literatura e do pensamento seiscentista (em diante), diz Ben Rogers:

Blaise Pascal é lembrado por muitas razões. Ele é admirado como uma das principais figuras da revolução científica do século XVII, cujo trabalho revela uma notável combinação de genialidade teórica e senso prático. É lido como o autor de uma polêmica obra-prima, *Cartas provinciais*, um violento ataque à corrupta teologia e moral relaxada dos jesuítas e seus aliados na Igreja Católica. Ele é lembrado pelos católicos (ou por aqueles que não se tornaram antipáticos a ela em virtude de seus ataques aos jesuítas) como o autor de uma série sensíveis cartas de

⁹⁰⁶ PASCAL, B. *Pensamentos.*, p. 268.

⁹⁰⁷ *Ibid.*, p. 40. No fragmento L. 119; Br. 423, diz o pensador de Port-Royal:

Contrariedades. Depois de ter mostrado a baixeza e a grandeza do homem. Que o homem agora se estime no seu justo valor. Ame-se, pois há nele uma natureza capaz de bem; mas não ame por isso as baixezas que nele estão. Despreze-se, porque essa capacidade é vazia; mas não despreze por isso essa capacidade natural. Odeie-se, ame-se: tem em si a capacidade de conhecer a verdade e ser feliz; mas não tem verdade, nem constante, nem satisfatória. Quisera pois levar o homem a desejar encontrá-la, a estar pronto e desembaraçado das paixões, para segui-la onde a encontrar, sabendo quanto o seu conhecimento ficou obscurecido pelas paixões; bem quisera que ele odiasse em si a concupiscência que o determina por si mesma, a fim de que ela não o cegasse ao fazer ele suas escolhas e não o detivesse quando tivesse escolhido. PASCAL, B. *Pensamentos.*, p. 41.

Em textos como este aparece a dependência de B. Pascal da visão agostiniana acerca da *corrupção da vontade* mediante a "queda". A incapacidade de determinar-se sem o auxílio da graça eficaz, que possibilita escolher o bem e, depois de feita a escolha, permanecer, sob o auxílio desta mesma graça, na escolha do Bem. A visão *pessimista* quanto às paixões e sua capacidade cegar o homem (e a mulher) frente ao verdadeiro Bem, e no que diz respeito a desenvolver uma vida bem-aventurada.

⁹⁰⁸ Sobre o *Dieu caché* ("escondido", *absconditus*), de B. Pascal, experienciado a partir de uma visão trágica do mundo: Cf. GOLDMAN, L. *Le Dieu caché*. Op. cit., pp. 32-94.

⁹⁰⁹ Diz M. Lutero sobre o *Deus absconditus*:

Ainda assim, o Deus revelado, o Deus da Palavra, *não anula o Deus abscondido*. O fato de Deus revelar-se pela Palavra *não significa que ele se reduz ou pode ser reduzido à Palavra*. Deus é sempre mais do que sua Palavra. Isso é assim, pois Ele *não se reduz aos limites da Palavra*. Ele *não se esgota na Palavra*. Afinal, "Deus faz muitas coisas que não nos mostra através de sua Palavra. Ele também quer muitas coisas que não mostra através de suas palavras". LUTERO, M. *Da vontade cativa*. In: *Obras Seleccionadas*. Vol. 4. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993, p. 101. Grifo nosso.

direção espiritual e o instigador de uma série de iniciativas de caridade, incluindo a fundação do primeiro serviço de transporte público de Paris - "carruagem a 5 moedas". Acima de tudo, entretanto, ele é identificado como o autor de uma coleção de fragmentos filosóficos e religiosos publicada postumamente, as *Pensées*.⁹¹⁰

A postura pascaliana, portanto, que emergiu lá e então (em dramático contraste não só com o *deísmo* nascente de seu tempo), como uma sabedoria, é igualmente válida para nós, aqui e agora. Ou seja, a perspectiva pascaliana é uma séria advertência (um "auto lá!"), a qualquer forma de racionalismo teológico vigente: *Deus não pode ser racionalizado* (como se fora um teorema).⁹¹¹ Daí a polêmica do pensamento pascaliano contra toda e qualquer postura otimista frente ao poderes da Razão (e sua cegueira endêmica), sobretudo no que diz respeito à construção de uma teologia metafísica: e sua maior representante moderna: o *deísmo* (que busca "encaixar Deus" no pensamento analítico, matemático, no *esprit de géométrie*):

Pascal é contrário ao Deus "dos filósofos e dos sábios"; é adversário do *deísmo*. não perdoa a Descartes por ter transformado Deus em engenheiro que, depois de ter projetado o mundo, foi descansar. (...) O *deísmo* consiste na afirmação de que há um Deus tão grande, poderoso e eterno. Mas as provas metafísicas relativas à existência de Deus não são de modo algum eficazes e persuasivas.⁹¹²

Colocado em fórmulas teológicas abstratas, impregnadas de forte conceptualismo (postura predominante na tradição teológica ocidental). Esse "Deus conceito" tem "cheiro" de *ídolo*. Ou seja, para B. Pascal esta é uma forma sofisticada de

⁹¹⁰ ROGERS, B. **Pascal**. Op. cit., p. 11. Importante destacar a ausência de uma referência direta ao B. Pascal *teólogo*. Ele é lembrado como um grande cientista (e o foi), como filósofo (e de certa forma o foi), ou ainda como o protagonista de uma polêmica mordaz contra a Companhia de Jesus (e o foi), daí ser visto como um grande moralista de seu tempo... Como um fervoroso religioso jansenista (e o foi)... Mas, assim como seu pensamento é colocado à margem, em comparação com outros filósofos (como, por exemplo, R. Descartes, como mostramos sucintamente acima), B. Pascal jamais é mencionado como um teólogo cristão (tanto em círculos católicos como protestantes). Seu nome sequer é citado nos textos de história da teologia (como um teólogo). É lembrado por todos estes e outros feitos supracitados, mas nunca como um teólogo cristão. Provavelmente, este fenômeno pode ser melhor compreendido, devido a sua ligação com o jansenismo (e sua condenação). Esta ligação, maculou a reputação de B. Pascal como teólogo - apesar de ser citado cada vez mais (nas últimas décadas), tendo em vista suas intuições de caráter filosófico (principalmente a respeito de questões epistemológicas). Mas, sua teologia precisa ser recuperada, pois sua contribuição não pode ser descartada (e espera por reconhecimento). B. Pascal tem muito a nos ensinar (teólogos e teólogas), hoje, em pleno século XXI. Seu legado para a teologia merece destaque.

⁹¹¹ No tópico seguinte abordaremos esta questão mais de perto (sob o prisma da *mística do coração* em B. Pascal).

⁹¹² REALE, G; & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Volume 2., p. 625. Voltaremos a esta questão mais à frente.

idolatria, é verdade, mas que no fundo revela-se como *mais uma forma de idolatria*, como tantas outras: uma *idolatria conceitual*. Deus, portanto, para B. Pascal não é o fundamento metafísico do mundo e da Razão, mas é *absurdo*. Nem a via da "teologia natural", nem a via (já presente no XVII⁹¹³) da "teologia revelacional-positiva" (proposicional).⁹¹⁴ Para místicos e pensadores (como B.

⁹¹³ Como foi o caso da *escolástica protestante* (embrião da manualística moderna), ou "ortodoxia protestante". Dois modelos eminentemente de índole racionalista. Problemática que retomada e reificada bem mais tarde no "positivismo revelacional" de tipo barthiano: na verdade, de boa parte da assim chamada neo-ortodoxia (como já apontamos anteriormente). No quinto e último capítulo voltaremos à questão da manualística como modelo prevalecente na teologia protestante conservadora/fundamentalista ("ortodoxia"), desde fins do XIX até os dias atuais.

⁹¹⁴ Neste ponto poderíamos dizer que B. Pascal em muito se aproxima do existencialismo kierkegaardiano (pensador do *absurdo da existência*). Ou melhor, possivelmente, o existencialismo cristão kierkegaardiano tenha recebido influência do "existencialismo" pascaliano. Ao contrário do existencialismo ateu, para os "existencialistas cristãos", a conclusão acerca do *absurdo da existência* não requer a *negação* de Deus em "si mesmo", necessária e conseqüentemente, fruto de uma possível aporia filosófico-epistemológica. A *aporia* é mais do que aceita, é afirmada. Filosoficamente (metafisicamente) *não há saída*. Deus não pode ser afirmado em termos puramente racionais e categóricos, tampouco negado.

A "saída", portanto, é *mística* (o que não significa negar a razão como dimensão humana), mas perceber que a razão "de per si" é *incapaz* de tratar daquelas dimensões da vida que não podem ser dirimidas a partir de uma lógica dedutiva e/ou indutiva. Deus é uma "realidade" patética. É uma visão *trágica* da existência. Não é sem motivo que temas de caráter escatológico como ressurreição (de Jesus Cristo e do mundo), não conquistaram sequer um "capítulo" em pensadores cristãos (trágicos). Foi assim com B. Pascal, com S. Kierkegaard, F. Dostoiévski, M. Unamuno (entre outros), e o místico judeu A. Heschel (de quem falamos na introdução geral).

Todos estes pensadores foram místicos-profetas, pois a partir de uma *experiência radical de Deus*, não só teceram *outras perspectivas teológicas* (e filosóficas), mas todos, sem exceção, foram duros críticos da tendência racionalista presente até à "medula" no Ocidente. Mas foram, igualmente, críticos ferrenhos das Instituições Religiosas (presentes no cristianismo, no judaísmo: Igreja, Sinagoga etc.) de seu tempo e seu *modus operandi*, resistentes à *outras caminhos*, especialmente aqueles que se chocam frontalmente com o *stablishment* das mesmas. Comentando acerca do posicionamento deste modo de encarar a ex-istência, diz L. F. Pondé (ao fazer um paralelo entre a o acento místico da tradição judaico-cristã). Para ele:

...a grande tragédia do estudo da religião no Ocidente está no fato de que a teologia, em geral, haver-se concentrado no *intellectus* e não na do *affectus*. (...) Ao passarmos do *páthos* ao *affectus*, do grego para o latim, estaremos no mesmo sentido, isto é, a (quase) afecção que Deus causa na pessoa mística, como se fosse uma invasão, uma "visita", como nos fala a mística ortodoxa. É nesse sentido que o místico profeta é um animal visitado (por Deus). Heschel chama seu trabalho de uma espécie de "teologia profunda", forma correta de abordar a mística para que possamos atingir o "abismo", conforme o conceito eckhartiano. PONDÉ, L. F. **Crítica e profecia**: a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Leya, 2013, pp. 61-62.

Nesse ponto, os pensadores cristãos (supracitados) se aproximam. No entanto, no que tange à relação entre o pensador de Port-Royal e o de Copenhagen, ambos concordam (Kierkegaard e Pascal) minimamente que: dada a "natureza" do mundo (e do "ser humano"), constituído de conflitos abissais e paixões irreconciliáveis pela Razão (radical aporia), não há um *Fundamento* racional-metafísico que dê *Sentido* à vida. Contudo, ainda assim vale a pena viver e apostar que Ele "existe", e que, por isso, há um sentido (existencial). Não no âmbito da Razão. Portanto, é só o que podemos fazer: *apostar* (como propõe B. Pascal), ou, como queria S. Kierkegaard, dar o "salto da fé". E, ao dizer "sim", colocando "todas as fixas" em Deus, mergulhar Nele, de todo *coração*, único "órgão" capaz de ter "certeza" da realidade de Deus, apesar de não poder demonstrá-lo racionalmente.

Pascal e S. Kierkegaard), Deus é experienciado como o *abissal* Mistério do mundo. Deus mesmo, portanto, só pode ser *sofrido* (*pathos*), *pressentido a partir do affectus*, jamais racionalizado (racionalização que beira à blasfêmia para um pensador cristão-"trágico" como B. Pascal). Sendo assim, só resta a *entrega*, o *abandono* por inteiro (radical e incondicional), de *coração*, da própria vida neste Mistério.

Neste ponto faz todo sentido ressaltar a profunda vinculação do místico de Port-Royal, como teólogo, à tradição agostiniana e sua *releitura* no jansenismo. Quando dizemos que B. Pascal é, em última análise, um *teólogo místico* (da espiritualidade), significa dizer que ele é "um pensador atento ao mistério profundo no qual reside a condição humana e aos desdobramentos dessa condição singular"⁹¹⁵.

Na verdade, nem mesmo o "ser humano" pode ser categorizado (como objeto) a partir de uma análise que vise uma de-finição do mesmo. Sem a revelação, não só não sabemos minimamente quem Deus é, mas também não sabemos que é o "ser humano".⁹¹⁶ Ou ainda, como diz L. F. Pondé, B. Pascal é:

Em termos *meramente racionais*, não há escapatória, nem para o religioso, nem para o ateu. Tanto crentes como não-crentes estão em posição semelhante: a *improbabilidade* de Deus (em termos racionais). Donde emerge a tão controvertida *aposta* de B. Pascal. Todavia, *pelos olhos da fé*, à luz da revelação, é possível vislumbrá-Lo, mesmo que em parte, obscuramente, como o *Deus absconditus/revelatus* no Mediador (como gostava de se referir B. Pascal à Jesus Cristo). Deus é "abismo". Ou seja, ou nos lançamos (sem grandes certezas racionais) ou iremos ficar "derrapando", ou "girando", sem sair do lugar... *tateando*. Com relação ao "existencialismo" pascaliano e sua coincidência com o existencialismo kierkegaardiano, conferir a palestra ministrada por Franklin Leopoldo e Silva (ao lado do filósofo Oswaldo Giacoia Junior): LEOPOLDO E SILVA, F. **Kierkegaard e Pascal**: as vertigens da razão e o mistério da fé. In: **Café filosófico**. TV Cultura, 2008. Disponível em: <http://www.cpfcultura.com.br/wp/2008/12/30/kierkegaard-e-pascal-as-vertigens-da-razao-e-o-misterio-da-fe/>

⁹¹⁵ PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente**, p. 18.

⁹¹⁶ Daí o pensador de Port-Royal, por vezes, assumir uma atitude, digamos, "dialética"... Por meio da qual busca levar ao máximo paroxismo a visão humanista-racionalista (otimista), mas igualmente a visão radicalmente pessimista como aquela do calvinismo (pós-calvino, tão presente na escolástica calvinista seiscentista em diante, que tanto enfatizou a *depravação total*, como veremos mais à frente). Pascal parece assumir o que chamamos em nossa linguagem cotidiana de: uma pessoa "do contra". No fragmento L. 130; Br. 420, diz B. Pascal: "Se ele se gaba, eu o rebaixo. Se ele se rebaixa, eu o gabo. E o contradigo sempre. Até que ele compreenda que é um monstro incompreensível." PASCAL, B. **Pensamentos**, p. 44. Para pensadores como Gerard Lebrum, a suposta "dialética" de B. Pascal, na verdade, revela uma sutil estratégia, fazendo com que perspectivas aparentemente irreconciliáveis se choquem, provocando um estranhamento em seus interlocutores, fazendo-os meditar. Ou seja, "Pascal é 'dialético' somente na aparência e numa primeiríssima aproximação. Certamente, sua estratégia é de tal ordem que combina proposições que parecem excluir-se". LEBRUM, G. **Pascal**: voltas, desvios e reviravoltas. São Paulo:

...indiscutivelmente participante da *rica tradição moralista francesa*, praticante de uma *fenomenologia empírica das fraquezas e misérias humanas*, Pascal é essencialmente *um pensador do mistério da existência humana*, mistério este definido em termos teológicos – Pascal não faz "psicologia", mas *espiritualidade*. O "erro luminoso" está exatamente em tentar fazer de Pascal um autor tomado pelo "delírio" de que o homem possa ser objeto de qualquer "espírito" cego pela paixão, pelo seu próprio mecanismo explicativo: geometria ou *finesse*, nenhuma das duas esgota o drama humano, *a raiz desta é mística*.⁹¹⁷

Portanto, em termos eminentemente teológicos B. Pascal é um *místico* e um *moralista*, tendo como transfundo sua *visão trágica de mundo* (incluindo o "ser humano": daí sua *antropologia* agostiniano-jansenista, "pessimista"). Uma antropologia marcada pelo tema da incapacidade/insuficiência humana (pós-queda), que era, no seu tempo, a "versão trágica" da teologia cristã, na contramão das visões, digamos, mais "otimistas" quanto à situação humana (pecadora).

B. Pascal combate, na verdade, qualquer possibilidade de colocar o "ser humano" numa posição que não de *insuficiência* antropológica, com profundas reverberações epistemológicas, incidindo na moral – portanto, numa condenação à postura moral "laxista" -, que para o místico de Port-Royal estava presente exemplarmente entre os jesuítas de seu tempo.⁹¹⁸ No dizer de L. F. Pondé:

É comum tomarmos Pascal como um grande moralista, um conhecedor sofisticado da anatomia moral humana; outras vezes como matemático ou físico competente e ousado. Isso tudo Pascal o foi, *mas antes de tudo ele era um teólogo agostiniano* ainda que não somente isso: seu pensamento deságua numa contundente antropologia política, social e existencial, numa cosmologia com ares trágicos, e

Brasiliense, 1983, pp. 75-76. O próprio pensador de Port-Royal parece apontar para tal procedimento quando diz no fragmento L. 177; Br. 384: "Contradição é uma marca ruim da verdade. Várias coisas certas são contraditas. Várias falsas passam sem contradição. Nem a contradição é a marca da falsidade, nem a não-contradição é a marca da verdade." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 72. Por isso a dificuldade inerente ao pensamento pascaliano. Uma dificuldade mais de ordem material que formal (apesar de seu estilo "escorregadio"). Seu pensamento vaga da meditação comum (comum a nossa linguagem cotidiana, portanto sem grandes elucubrações), até o máximo paradoxo, que faz uso de argumentos extremamente argutos. Pouco antes, neste capítulo, já havíamos apontado para dificuldades intrínsecas ao texto pascaliano, em especial nos *Pensamentos*.

Na verdade, a confusão entre a existência de opostos ao mesmo tempo antagônicos e complementares e o irracionalismo (ou a confusão entre paradoxo e absurdo) é uma das principais dificuldades que enfrentamos para compreender um pensamento como o pascaliano. Não é fácil aceitar a ideia de que nem sempre aquilo que ultrapassa a Razão é irracional - mas, por vezes, só não é captável pela Razão (portanto, *transracional*). Mas isso não significa que aquilo que não é captável pela Razão seja por isso irracional, ou sem nenhum sentido, daí o sentido que provém do *coração*. Por outro lado, é também difícil entender que a pretensão de racionalizar tudo é uma manifestação de irrealismo e irracionalismo.

⁹¹⁷ Ibid., p. 19. Grifo nosso.

⁹¹⁸ Sobre o qual já tratamos anteriormente.

numa epistemologia muito próxima das posturas pragmáticas anti-representacionistas contemporâneas mais radicais.⁹¹⁹

Mas, é bom sublinhar que B. Pascal não é um *fideísta* (portanto, um irracionalista religioso), tanto que sua *magna obra* seria não *mais um tratado científico*, mas sua (importante) contribuição à fé cristã (sua *apologia da fé cristã*), que hoje conhecemos como: *Pensamentos*. E não se faz apologia à base de um *fideísmo* (irracionalista), baseada tão somente na autoridade da Revelação (e da *tradição*), no puro argumento da *autorictas*. B. Pascal era suficientemente lúcido para saber disso.⁹²⁰

Por isso, B. Pascal visa, de alguma forma, no decorrer de suas intuições teológicas fundamentais, a *racionalidade* inerente à fé cristã (racionalidade da fé que denominamos *teologia*). Na área da epistemologia científica, B. Pascal considera e guarda um lugar à *razão analítica, demonstrativa, dedutiva* (o que ele denominava de *esprit de géométrie*), desde que respeitados os seus limites. No entanto, aponta para além... Para o *coração*. No fragmento L. 110; Br. 282, diz o pensador de Port-Royal:

Conhecemos a verdade não apenas pela razão mas também pelo coração. É desta última maneira que conhecemos os princípios, e é em vão que o raciocínio, que não toma parte nisso, tenta combatê-los. Os pirrônicos, que só tem isso como objeto, trabalham inutilmente nesse sentido. Nós sabemos que não estamos sonhando. Por maior que seja a impotência em que nos encontramos de prová-lo pela razão, essa impotência outra coisa não conclui senão a fraqueza de nossa razão, mas não a incerteza de todos os nossos conhecimentos, como pretendem eles. Pois os conhecimentos dos primeiros princípios: espaço, tempo, movimento, números, são tão firmes quanto qualquer daqueles que nossos raciocínios nos dão e é sobre esses

⁹¹⁹ PONDÉ, L. F. **Do pensamento no deserto**. Op. cit., p. 55. Grifo nosso.

⁹²⁰ B. Pascal não procede como a teologia dos manuais, que fazia uso dos chamamos *dicta probanda* (textos prova) para dar fundamento a seus argumentos (típico da teologia dogmática clássica). Sua apologética, neste sentido, vai noutra direção. O pensador de Port-Royal apela para o *bom senso* de seus possíveis leitores, exorta, interpela, argumenta, pressupondo uma mínima capacidade de fazer uso do *bom senso* por parte de seus interlocutores. Busca refletir de modo sapiencial. B. Pascal situa-se numa empreitada típica do pensamento teológico e filosófico sapiencial (e espiritual). Neste caso, o pensamento pascaliano (o homem B. Pascal), situa-se, conforme diz C. A. Bernard:

Pondo-se ao encalço da sabedoria, o homem espiritual sabe que deve dar prova de paciência e de modéstia; ele recusa toda a afirmação peremptória. Mas sabe também que Deus, ao lhe dar fé, esperança e caridade, fá-lo já participe de sua verdade, de sua vida e de seu amor. Na medida em que sua procura é sincera, sabe que o Espírito o guia e o sustenta. De qual outra sabedoria terá ele necessidade? BERNARD, C. A. **Teologia mística**. São Paulo: Loyola, 2010, p. 46.

conhecimentos do coração de do instinto que é necessário que a razão se apóie e fundamente todo o seu discurso. (...) Essa impotência não deve servir portanto senão para humilhar a razão - que gostaria de julgar de todas as coisas - mas não para combater a nossa certeza. Como se só a razão fosse capaz de nos instruir, provesses a Deus que, pelo contrário, jamais dela tivéssemos necessidade e conhecêssemos todas as coisas por instinto e por sentimento, mas a natureza recusou-nos a esse bem; deu-nos, ao contrário, só alguns poucos conhecimentos dessa ordem; todos os outros só podem ser adquiridos pelo raciocínio. E é por isso que aqueles a quem Deus deu a religião por sentimento de coração são bem-aventurados e muito legitimamente persuadidos, mas àqueles que não a têm, só podemos dá-la pelo raciocínio, esperando que Deus lha dê por sentimento de coração, sem o que a fé não é senão humana e inútil para a salvação.⁹²¹

Ora, para B. Pascal, portanto, a *intuição do coração* (sentimento cordial) *precede* a Razão no que diz respeito ao conhecimento do mundo (quanto mais de Deus). O coração é um "órgão espiritual" (como uma "antena") capaz de "captar" as "realidades *transcendentes*" (*capax dei*). No entanto, sua limitação também se faz presente (há como que "chiados", "interferências", dificultando o acesso "direto" aos "sinais de Deus", sua voz, realidades para as quais a razão é *impotente*). Somente "treinando" (e este é o lugar da espiritualidade, da mística) esse "órgão" (ligado à *ordem da caritas*), crendo e esperando a *ação da graça no coração*, que torna-se possível um mergulho mais profundo em Deus, e o desenvolvimento de uma sensibilidade maior das "realidades" indiscerníveis pela Razão. Como comenta N. Abbagnano, se:

Descartes abria à razão humana todas as vias e todos os domínios possíveis; Pascal, ao invés, reconhece-lhe os limites. Fora da razão e das suas possibilidades, encontra-se, segundo Pascal, o mundo propriamente humano, a vida moral, social, e religiosa do homem. mas também no mundo da natureza, onde a razão é arbítrio, o seu poder encontra um duplo limite. O primeiro limite é a experiência. A experiência não vale, como sustentava Descartes, só para decidir qual das diversas explicações possíveis, que à razão apresenta um dado fenômeno, é a verdadeira; ela é também o ponto de partida e a norma das explicações racionais. (...) Quando se formula uma hipótese para encontrar a causa de muitos fenômenos, podem dar-se três casos, segundo Pascal: ou da negação da hipótese se infere um absurdo manifesto, e então a hipótese é então verdadeira e comprovada; ou um absurdo manifesto decorre da afirmação dela, e então a hipótese é falsa; ou então não se pôde ainda derivar um absurdo nem da sua afirmação nem da sua negação, e então a hipótese permanece duvidosa.

E conclui:

Nesta atitude, Pascal está bastante próximo da Galileu do que de Descartes; e é uma atitude que permite a Pascal reconhecer que a experiência é um primeiro

No último tópico voltaremos ao tema da sabedoria no pensamento pascaliano.

⁹²¹ PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 38-39. Voltaremos ao tema do *coração* mais à frente.

limite daquela razão que Descartes considerava suficiente em si mesma. O outro limite da razão no campo das ciências é determinado pela impossibilidade de deduzir os primeiros princípios. Os princípios que constituem o fundamento do raciocínio escapam ao raciocínio, o qual não os pode demonstrar ou refutá-los. Os cépticos que procuram confutá-los não o conseguem. A impossibilidade em que a razão se encontra de os demonstrar prova, segundo Pascal, não a incerteza desses princípios, mas a debilidade da razão. E, de facto, o conhecimento desses princípios primordiais (o espaço, o tempo, o movimento, os números) é seguro como não o é nenhum dos conhecimentos que os nossos raciocínios nos dão. Somente, trata-se de uma segurança que tais princípios vão buscar ao coração e ao instinto, não à razão. O coração sente que há três dimensões no espaço, que os números são infinitos; em seguida, a razão *demonstra* que não existem dois números quadrados de um seja o duplo do outro, etc. Os princípios *sentem-se*, as proposições *concluem-se*; umas e outras têm a mesma certeza, mas obtidas por vias diversas. E é inútil e ridículo que a razão peça ao coração as provas dos seus primeiros princípios, do mesmo modo que seria ridículo que o coração pedisse à razão os sentimentos de todas as proposições que ela demonstra.⁹²²

No entanto, B. Pascal não somente aponta para a profunda limitação e *insuficiência gnosiológica* inerente à condição "humana" (profundos limites da *razão analítica*, do *esprit de géométrie*), mas faz-nos ver uma radical incapacidade noético-cognitiva (aporia epistemológica) quanto ao conhecimento do real, sobretudo no que diz respeito ao conhecimento do Mistério (do Real⁹²³), do *Deus simultaneamente absconditus/revelatus*⁹²⁴ (articulada pela cristologia presente no centro de sua *apologia da fé*⁹²⁵). No fragmento L. 429; Br. 229, B. Pascal diz o seguinte:

⁹²² ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Vol. 6., pp. 94-95.

⁹²³ Denominação usada especialmente por filósofos contemporâneos (oriundos da filosofia da religião), como é caso do teólogo e filósofo da religião, o presbiteriano britânico John Hick. *Real* que a teologia usa nomear: Deus (como o Mistério do mundo). Cf. HICK, J. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 189-192.

⁹²⁴ A ênfase na teologia de B. Pascal no Deus *absconditus* não exclui o revelado, mas o preserva da idolatria da Razão. Diz o pensador de Port-Royal no fragmento L. 173; Br. 273: "Se submetemos tudo à razão, a nossa religião não terá nada de misterioso e sobrenatural. Se violentarmos os princípios da razão, a nossa religião será absurda e ridícula." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 71.

⁹²⁵ Diz B. Pascal no fragmento L.192; Br. 527, buscando articular sua antropologia (da *insuficiência*), e sua teologia (*mística*), mediante uma cristologia: "O conhecimento de Deus sem o da própria miséria faz o orgulho. O conhecimento da própria miséria sem o de Deus faz o desespero. O conhecimento de Jesus Cristo faz o meio-termo porque aí encontramos tanto Deus como a nossa miséria." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 76. Comenta F. Leopoldo e Silva:

No horizonte da Apologia cristã está, pois, o conhecimento de Deus e do homem, mais precisamente, a tentativa de compreender a natureza humana através de sua procedência divina, e a tentativa de compreender algo de Deus por via de sua imagem impressa no coração do homem. Esse projeto pode ser concebido como um grande círculo, no centro do qual está a figura de Jesus Cristo, a partir do qual se irradiam, e para onde convergem, todos os elementos que compõem a vida humana, desde as ações mais simples e cotidianas regidas pelo hábito, até as mais elevadas pretensões metafísicas que pode abrigar a mente do homem. LEOPOLDO E SILVA, F. **Introdução**. In: PASCAL, B. **Pensamentos**. Op.

Aí está o que vejo e o que me perturba. Olho para todos os lados e por toda a parte só vejo escuridão. A natureza não me oferece nada que não seja matéria de dúvida e de inquietação. Se aí não visse nada que não fosse marca da Divindade, eu me determinaria pela negativa; se visse por todas as partes as marcas de um Criador, descansaria em paz na minha fé. Mas vendo demais para negar e muito pouco para me certificar, fico num estado lastimável em que mil vezes desejei que, se um Deus a sustenta, ela marcasse isso sem equívoco; e, se as marcas que ela apresenta são enganosas, que ela as suprimisse completamente; que dissesse tudo ou nada, a fim de que eu visse que partido devo tomar. Ao passo que no estado em que estou, ignorando o que sou e o que devo fazer, não conheço nem a minha condição, nem o meu dever. Meu coração tende inteiro a conhecer onde está o verdadeiro bem, para segui-lo; nada me seria demasiado caro pela eternidade. Tenho inveja daqueles que vejo na fé viver com tanta negligência, e que usam tão mal um dom de que me parece que eu faria um uso tão diferente.⁹²⁶

A teologia pascaliana faz um caminho diverso (e inverso), isto é, nasce de *outra experiência*: vai noutra direção quando fala de Deus. Sua teologia de caráter místico-negativa (apofática) é da ordem do coração (do *affectus*). Neste sentido, para B. Pascal o Deus *absconditus* não pode ser apreendido, conceitualmente, categorizado.⁹²⁷ Ou seja, a linguagem sempre "derrapa" quando pretende dizer

cit., pp. VII-VIII. *A apresentação e a introdução* (da edição brasileira), as páginas estão numeradas em algarismo romano.

O intento da apologia pascaliana tinha como alvo a verdadeira conversão, o *abandono em Deus* a partir da fé, na vivência da *caridade*. Seu "público alvo" era diversificado. Entre os possíveis destinatários de sua apologia destacam-se: os "libertinos"; os "ímpios"; os ateus; os "pirrônicos"; os deístas; e os "cristãos indolentes". Cf. GOUIER, H. **Blaise Pascal.**, pp. 183-216.

⁹²⁶ PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 173-174.

⁹²⁷ Por isso, as reiteradas críticas de B. Pascal ao racionalismo teológico de seu tempo, representado pelos deístas, ao quais dirige boa parte de suas reprimendas. Como ele diz no fragmento L. 11; Br. 246: "Ordem. Depois da carta de que se deve buscar a Deus, fazer a carta de retirar os obstáculos, que é o discurso da Máquina, de preparar a Máquina, de procurar pela razão." PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 5. Este era um dos motivos de sua ênfase no *Deus absconditus*, como um contraponto sapiencial à tendência racionalista da teologia filosófica de seu tempo, e sua advertência à teologia cristã de buscar (em vão) um caminho para o conhecimento de Deus que não passe pela Escritura, e, sobretudo, por Jesus Cristo - de quem a Escritura dá testemunho, mas, por outro lado, a Escritura, sem a *iluminação* do Espírito de Cristo (conforme a emblemática passagem do caminho de Emaús em Lc 24, 13-35), tornar-se-ia incompreensível, o que em muito se aproxima da perspectiva agostiniana. Daí a singularidade do cristianismo para B. Pascal: a verdade revelada de Deus em Cristo, conforme testemunhada na Escritura. Em fragmentos como o L. 242; Br. 585 ele assevera (no qual faz menção ao dito do profeta Isaías no capítulo 45, 15):

Que Deus quis esconder-se. Se só houvesse uma religião, Deus nela estaria bem manifesto. Se só houvesse mártires em nossa religião, seria o mesmo. Sendo Deus assim escondido, toda religião que não diz que Deus é escondido não é verdadeira, e toda religião que não indica a razão disso não é instrutiva. A nossa faz tudo isso. *Vere tu es deus absconditus.* PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 97.

E noutros fragmentos como o L. 253; Br. 679 e L. 238; Br. 781:

Figuras. Jesus Cristo abriu-lhes o espírito para entender as Escrituras. Duas grandes aberturas são as seguintes: 1. Todas as coisas lhe chegam em figuras - *Vere Israelitae, Vere liberi*, Verdadeiro pão do céu. 2. - Um Deus humilhado até a cruz. Foi necessário que o

positivamente o *Inefável*, daí o "esvaziamento" de toda carga noético-cognitiva da teologia pascaliana (em termos do *intellectus*, preponderante na teologia ocidental *logocêntrica*, como aponta L. F. Pondé acima).

Portanto, só é possível fazer uma teologia a partir de uma fenomenologia da experiência espiritual ("esvaziada" epistemologicamente, "enfraquecida", portanto sem *Gründ*), isto é, *pneumática*: que desborda as possibilidades meramente racionais (em sentido *epistêmico* forte). Não há como fugir dessa *incerteza epistemológica*. Ou caminhamos pela via do *coração*, do presentimento de Deus, ou a *idolatria conceitual* será inevitável. O que não significa que não podemos falar de Deus... No entanto, todo cuidado é pouco ao enumerar sua "natureza" (conforme a ontologia metafísica) a partir de uma abordagem epistemológica positiva.

Resultado: nós ocidentais, ficamos atordoados, herdeiros que somos do(s) racionalismo(s); pois estamos "embriagados", "viciados", nesse modo imemorial de fazer teologia no Ocidente - podendo despertar, por vezes, uma "vontade de negação" em relação à *mística*. Então, para nos livrarmos da desta, rapidamente (precipitadamente, na maior parte das vezes), taxamos os fenômenos místicos de "misticismo", "carismatismo alienado", etc., já que a *mística* aponta para o Espírito. E o Espírito é assim: não temos como "agarrá-lo"⁹²⁸.

Cristo tivesse sofrido para entrar em sua glória, que vencesse a morte por sua morte - dois adventos. *Ibid.*, p. 100.

Que dizem os profetas de Jesus Cristo? que ele será evidentemente Deus? Não, mas que ele é verdadeiramente escondido, que não será reconhecido, que não pensarão que seja ele, que ele será uma pedra de tropeço contra a qual vários se chocarão etc. Que não nos recriminem mais pela falta de clareza, pois que fazemos dela profissão. Mas, dizem, existem obscuridades e sem isso as pessoas não se teriam contraposto a Jesus Cristo. E é um dos propósitos formais dos profetas: *excaeca*. *Ibid.*, p. 94.

O que fica minimamente patente nos *Pensamentos* é que para B. Pascal o Deus *revelatus* não suprime o *abconditus*. A "teologia natural" (ontoteológica) peca por excesso de confiança na Razão. Na verdade, este é o "pecado" de toda forma de racionalismo teológico.

⁹²⁸ Sopra seus Ventos impetuosos como no Pentecostes, mas, por vezes, passa por nós inadvertidamente, de modo absolutamente *singelo*, *terno*, ou melhor, (ma)terno (pois sequer conseguimos notar), na Comunidade de fé, "fora" dela: pelos quatro cantos do globo, como uma Brisa calma (vide a experiência de Elias na caverna: cf. 1Rs 19, 9-13.). Como Vento livre, que passeia por onde quer... Podemos ouvir a Sua voz (o seu "sussurro"), mas *não sabemos* de onde vem, nem para onde vai. Cf. Jo 3, 8.

Mas, isso gera insegurança, medo de perder o controle, daí as reações comuns a nós "humanos" quando nos sentimos ameaçados pelo *desconhecido*: rejeição tácita e, dependendo do caso, uma reação violenta (por vezes, de cunho inquisitorial). Para o pensador seiscentista, no entanto, essa nossa incapacidade ("miopia", ou quiçá a uma verdadeira cegueira epistêmica), é fruto de nossa ambiguidade radical, nossa precariedade ontológica e, portanto, epistemológica: nosso medo de mergulhar em direção ao *desconhecido*.

Esta postura pascaliana não somente denuncia, mas, como um pensador "trágico" (um "F. Nietzsche *avant la lettre*"⁹²⁹) que corta na raiz a ingênua "ilusão"

⁹²⁹ Já são alguns os autores que há certo tempo buscam uma possível "comparação" (aproximação) entre B. Pascal e Nietzsche, sobretudo no que diz respeito ao anti-fundacionalismo epistemológico de ambos, e o modo como abordam questões envolvendo a *imagem de Deus* (ausência e *destituição* da metafísica, como veremos poucos mais à frente). Por hora, basta dizer que suas "críticas", apesar de elaboradas a partir de vieses diferentes, contêm certa similaridade (proximidade). Dentre os autores que tem trabalhado a relação possível entre o pensamento pascaliano e o nietzschiano, destacamos: BRUM, J. T. **Pascal e Nietzsche**. In: **Cadernos Nietzsche**. Nº 8, 2000, pp. 35-41. A relação do último para com o primeiro era ambígua. F. Nietzsche em determinados escritos mostra-se um ardoroso admirador de B. Pascal, noutros revela seu desprezo pelo cristianismo do mesmo. Confessa não compreender como um pensador de tamanha envergadura pôde se deixar levar pela visão decadente do cristianismo, sua visão "desmerecedora" da vida, sua "moral de rebanho", de "escravos", etc. No aforismo 481 de *Aurora*, diz o pensador de Röcken (destacando B. Pascal entre pensadores como Platão, poetas como Goethe, etc.):

Compare-se Kant e Schopenhauer a Platão, Spinoza, Pascal, Rousseau, Goethe, tendo em vista sua alma e não seu espírito: então os dois primeiros pensadores se acham em desvantagem: seus pensamentos não constituem uma apaixonada história da alma, ali não há romance, crises, catástrofes e horas supremas a perceber, seu pensamento não é também a involuntária biografia de uma alma, e sim, no caso de Kant, de uma mente, no caso de Schopenhauer, a descrição e o reflexo de um caráter ("do inalterável") e a alegria com o próprio "espelho", isto é, com um excelente intelecto. NIETZSCHE, F. **Aurora**. Op. cit., p. 244.

B. Pascal é desses autores que o pensador de Röcken soube admirar, pois, acima de tudo, "escrevia com sangue". É possível "criticar" seu pensamento, mas você não poderá dizer que ali não está presente de modo cortante: seu *coração*, suas "vísceras", sua "alma". Por isso:

Nietzsche leu Pascal. E o admirou. Dentre os poucos filósofos que o pensador alemão teve contato, Pascal se destaca, tendo inúmeras referências nos escritos nietzschianos. Abundam as referências ao autor francês e menções que o colocam como um dos poucos cristãos que despertaram a atenção de Nietzsche em sua filosofia. Assim, trata-se inicialmente de mostrar a admiração que Pascal despertou em Nietzsche e como, de certa forma, o seu estilo aforístico chamou a atenção do filósofo alemão que também se utilizou desse modo de escrita na constituição de seus livros. Todavia, essa admiração guarda reservas, tendo em vista que Pascal é cristão e elabora uma filosofia com forte sentido religioso. (...) A afeição de Nietzsche por Pascal vai além da caracterização feita pelo filósofo alemão, que via no autor do *Pensée* o único cristão consequente, uma alma francesa do século XVII que marca a eclosão mais vigorosa de um povo onde as almas sabem a arte de se eclodir. Para Nietzsche os franceses são o povo mais cristão da Terra, porque neles os ideais cristãos se transformam em seres humanos e não permanecem no esboço e na veleidade, Pascal é um

(pretensão) fundacionalista cartesiana e seu discurso pautado nas *idéias claras e distintas*. A existência de Deus (muito menos sua "natureza") não é clara, muito menos distinta. Como diz o filósofo brasileiro Franklin Leopoldo e Silva:

Em Pascal o que temos, em vez desse otimismo metódico fundamentado no poder da razão, é a consciência intensa de que tudo o que o homem possa vir a saber acerca de si mesmo e de Deus está irremediavelmente atravessado por oposições irreduzíveis, que fazem do nosso conhecimento uma mescla inextrincável de positivo e negativo, isto é, em tudo que conhecemos está também sempre presente aquilo que não podemos conhecer, de tal forma que qualquer conhecimento que não seja acompanhado da consciência dessa oposição e dessa contrariedade será fatalmente uma ilusão. É impossível que nossos esforços nos conduzam, portanto, à clareza, à exatidão, e à distinção absolutas; todos os resultados que alcançaremos estão inelutavelmente afetados pela ambiguidade e pela contradição. E isso ocorre porque a contradição está antes de mais nada presente na própria natureza. Existe em nós uma *grandeza* que deriva de nossa origem divina e do destino que a criatura deve cumprir, retornando ao seu Criador. E existe em nós a *miséria*, proveniente do pecado original, pelo qual a criatura proferiu a afirmação de sua soberba à harmonia que deveria caracterizar a relação entre o homem e Deus.⁹³⁰

Por isso, conscientes da aporia radical inerente ao fenômeno humano (antropologia da *insuficiência*⁹³¹) e ao conhecimento seguro, dogmático (epistemologia insuficiente), buscamos compreender minimamente como se dá o

exemplo disso. É o primeiro entre todos os cristãos na reunião de fervor, espírito e probidade. Assim, não por acaso, Nietzsche lamenta o fato de o filósofo francês ser tão pouco lido em sua época. CALÇADO, T. **O sofrimento como redenção de si**. Op. cit., pp. 21-22.

⁹³⁰ LEOPOLDO E SILVA, F. **Introdução**. In: PASCAL, B. **Pensamentos**. Op. cit., p. IX. (Grifo do autor). *A apresentação e a introdução* (da edição brasileira), as páginas estão numeradas em algarismo romano.

⁹³¹ A *insuficiência antropológica* diz respeito à concepção segunda a qual (para B. Pascal) o "ser humano" é antes de tudo um ser da "sobrenatureza" (isto é, só tem sentido e realização em Deus). Contudo, desde o "pecado original" homens e mulheres encontram-se *exilados* de sua Fonte de vida e Destinação última. Por isso, o "ser humano" não pode ser reduzido à "pura natureza". Para B. Pascal há, portanto, no "ser humano" uma *ausência de natureza*, posto que este é um ser da "verticalidade". Afirmar uma "natureza" para o homem e a mulher fora de Deus (do Sobrenatural) seria uma forma de *hybris*, de recusa de sua Origem e Destino. O que seria um resumo da fundamental atitude adâmica, reiterada "historicamente" desde então. O resultado seria uma a (de)formação, uma "estrutura" disjuntiva e disfuncional, com profundas reverberações no *aparelho psíquico* humano.

Contudo, o "ser humano" para B. Pascal (diferentemente da posição calvinista mais radical) permaneceria, mesmo pós-queda, *permeável* à graça divina. No entanto, esta permanece "extrínseca", atuando como *graça eficaz*, daí toda a querela em torno da salvação-predestinação (sua herança agostiniana). O que nos remete à S. Agostinho e sua polêmica com Pelágio acerca da *graça*. É a leitura agostiniana deste tema tão caro à tradição teológica ocidental, que acaba por "determinar" a concepção pascaliana quanto à antropologia/soteriologia. Posição retomada e retrabalhada pelo jansenismo, levando o agostinianismo às suas últimas consequências (e, neste ponto específico, a visão pascaliana agostiniano-jansenista, traz profundas implicações no campo da moral). Cf. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, pp. 20-21. Voltaremos a esta questão (do *pessimismo antropológico* pascaliano) na conclusão do capítulo, no qual faremos nossas apreciações pessoais resumidamente.

conhecimento de Deus segundo B. Pascal (que é sua maior contribuição à teologia hodierna).

Todavia, para nos aproximarmos da gnosiologia teológica pascaliana, é mister olhar mais detidamente para sua antropologia teológica (pois o "ser humano" é visto por B. Pascal como que inserido num drama teológico maior). B. Pascal faz antropologia *teológica* com ares *trágicos* (insolúvel paradoxo, tensão contraditorial, sem síntese racional). Sobre a *insuficiência antropológica* como conceito central da antropologia pascaliana, comenta L. F. Pondé:

A insuficiência se revela, portanto, como um conceito que, ao mesmo tempo que indica a raiz teológica do homem como ser concebido para o Sobrenatural – princípio que recusa a natureza como conceito que dê conta do homem porque não aceita a posição "naturalista" que exclui a "sobrenatureza" conquanto premissa cultural e dinâmica –, e assim nega a suficiência natural como realidade válida para o homem, é também vivido como miséria a partir do instante em que o homem abandona essa condição de insuficiência diante do mistério (insuficiência mística) pelo projeto de suficiência "humanista-naturalista": trajeto conceitual da queda. Na origem da antropologia pascaliana, a insuficiência representa essencialmente a idéia de que o conceito de natureza suficiente é inconsistente para iluminar a realidade humana. É por isso que, quando tomado como natureza, o homem se revela desordenado. Quando condenado a viver como se fora um ser de natureza, após a queda, revela-se insuficiente empiricamente: o homem como um agrupamento de componentes e funções naturais não faz sistema, pois tais componentes e funções não se integram fundando uma ordem – natureza disjuntiva. Essa ausência de sistema é a raiz da insuficiência como miséria. A manifestação empírica dessa insuficiência como ausência de sistema é a diversidade da miséria no home exterior. Resumindo: o home é um ser que quando exilado do Sobrenatural, seu caráter místico-teológico insuficiente – ele não é um ser de natureza –, se degenera na multiplicidade da miséria. O que o home interior viveria como mistério divino no exterior degenera em miséria humana.⁹³²

B. Pascal sublinhou a insuficiência e os limites do mundo racionalista do século XVII, da insatisfação frente a uma razão que experimenta seus abismos (sua impotência noética no que tange à questões de ordem *existencial*), tematizando (tragicamente) o abandono do "ser humano" em um mundo vazio e desprovido de sentido racional: seu exílio na contingência.

O pensador de Port-Royal coloca o homem (e a mulher) no centro de um drama cósmico (trágico): da infinita desproporção interna/externa - fazendo uso de um

⁹³² PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente**. Op. cit., p. 22.

artifício conhecido para desenvolver e expor o pensamento: o diálogo consigo mesmo. A questão é suscitada por B. Pascal no fragmento L. 199; Br. 693:

Pois afinal o que é o homem em relação ao infinito? Um nada com relação ao infinito, um tudo com relação ao nada, um meio entre o nada e o tudo, infinitamente afastado de compreender os extremos; o fim das coisas e seus princípios estão para ele invencivelmente escondidos num segredo impenetrável. Igualmente - incapaz de ver o nada de onde foi tirado e o infinito em que é engolido.⁹³³

Na antropologia pascaliana, mesmo o "ser humano" concreto não ocupa *um* lugar (*tópos*) fixo, mas oscila entre o lugar privilegiado de criatura *impar* (pois é, pelo menos, um *caniço pensante* que se sabe *finito e mortal*, e não apenas um animal "criado", racional, mas *destinado* à Deus), e o lugar abjeto da besta que se tornou pelo pecado (centralidade do "pecado original"⁹³⁴). Não é anjo nem

⁹³³ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 80. B. Pascal coloca o "ser humano" no "interregno": entre o *infinitamente grande* e o *infinitamente pequeno*. Deixando o mesmo sem um *ponto fixo*, "perdido" entre os dois infinitos. Daí a sensação de *vazio*... Comenta Delmar Cardoso (professor de filosofia da FAJE):

Pascal rompe com a tradição que ditava a regra de basear o estudo da natureza somente recorrendo aos antigos, vale dizer, principalmente a Aristóteles. Pascal tem respeito pelos antigos. Afinal, foram eles que iniciaram o estudo da natureza. Mas não basta ser arqueólogos da ciência. É preciso ir além dos resultados alcançados pelos antigos. Isso quer dizer que a noção de progresso é intrínseca à própria noção de ciência e que cabe aos seres humanos de cada tempo a tarefa de investigar e conhecer a natureza. E para realizar isso há duas fontes: a *experiência* e o *raciocínio*, isto é, a tarefa de conhecer pode ser levada a cabo por causa dos *sentidos*, com os quais nós é dada a possibilidade de fazer experiência da natureza, e pela *matemática* que explicita a capacidade humana de pensar a respeito da experiência feita. Enquanto homem de ciência, Pascal repete a experiência do discípulo de Galileu, Evangelista Torricelli (1608-1647), e se convence da existência do vazio, contra os cânones da ciência de então. Daí o compromisso de Pascal em criticar a filosofia escolástica, para a qual natureza padecia de um profundo *horror vacui* (horror ao vazio), uma vez que, na concepção científica de então, todos os espaços que parecem livres, na verdade, estão preenchidos por matéria misteriosa e desconhecida, invisível aos nossos olhos. Para Pascal, tal matéria não existe, justamente porque não se faz experiência dela. Os fenômenos atribuídos ao *horror vacui* são explicados como efeitos do peso e da pressão do ar. Façamos um salto na compreensão pascaliana da natureza e constataremos que há dois infinitos nela: o infinitamente grande e o infinitamente pequeno. Em matemática, é possível sempre aumentar as dimensões de uma grandeza. Podemos aumentar uma linha, uma superfície ou uma série de números. Daí que é preciso admitir a existência daquilo que é *infinitamente grande*. Por outro lado, também é sempre possível dividir toda grandeza em partes menores, daí que também é possível admitir a existência do *infinitamente pequeno*. É fácil aplicarmos essa tese à natureza. CARDOSO, D. **A sabedoria de Pascal**. In: *Sapere Aude*. Vol. 4, nº 7, 2013, pp. 286-287.

⁹³⁴ Não é possível compreender minimamente a antropologia pascaliana sem o recurso ao "pecado original", conforme a visão agostiniana (relida pelo jansenismo). Toda tentativa de descrever a antropologia pascaliana sem recorrer ao "pecado original" redundará em grave distorção e frustração. B. Pascal lê o "pecado original" em chave trágica. Neste caso, sua leitura redundará num tipo de *pessimismo antropológico*. Ou seja, a doutrina agostiniana do "pecado original" é a vertente (e uma das chaves) teológica para a compreensão trágico-pessimista no pensamento

demônio, mas um misto (um ser radicalmente ambíguo), um híbrido mesmo (um paradoxo radical para si mesmo).

São esses "dois lugares" (entre outros possíveis), ocupados simultaneamente, que fazem do "ser humano" um ser radicalmente paradoxal e, no fundo, *incompreensível* (apesar de, em certos fragmentos, B. Pascal parecer mais "pessimista" do que poderíamos imaginar, provavelmente por causa da influência da visão agostiniana).

pascaliano. O agostinianismo pascaliano está voltado para três frentes presentes no século XVII: a vertente teológica, a filosófica, e a literária. B. Pascal estaria vinculado por inteiro às três.

No entanto, nos últimos anos, no interior das pesquisas acerca da teologia pascaliana (sobretudo sua antropologia teológica, e sua "pegada filosófica" agostiniano-neoplatônica, o *scholar* pascaliano Vincent Carraud é uma nota dissonante). Para V. Carraud, B. Pascal não estaria ligado em última análise ao agostinianismo, muito menos vinculado, como se pensa, à mística agostiniana (e seu tom metafísico-contemplativo). Para este estudioso, B. Pascal não seria um místico, muito menos um "agostiniano clássico", nem mesmo um agostiniano *sui generis*, mas um jansenista peculiar.

Para V. Carraud, o pensador de Port-Royal não faz teologia agostiniana, muito menos um antropologia teológica segundo o mesmo viés, mas haveria, especialmente nos *Pensamentos*, uma dupla antropologia (duas antropologias). Uma de cunho mais pessimista, e outra do paradoxo radical, tendendo a uma visão mais "otimista" da "natureza humana". Todavia, a posição de V. Carraud com relação à antropologia pascaliana é bastante controversa, pois não se baseia numa leitura teológica do pensador de Port-Royal (e sua vinculação à *tradição agostiniana* fortemente presente no interior do jansenismo). Outro comentarista pascaliano anti-misticista (B. Pascal não seria um místico, mas tão somente um moralista) é Henri Gouhier.

A tentativa de desvincular B. Pascal de seu transfundo *místico* e *teológico* (agostiniano-jansenista) torna incompreensível (sem nenhum sentido), por exemplo, todas as reflexões acerca da condição humana, por demais presente no *Pensée* (*Pensamentos*), sem falar das querelas acerca da graça nos *Écrits sur la grace* (*Escritos sobre a graça*), bem como nas discussões acerca do *laxismo moral* presente nas *Provinciales* (*Provinciais*). Comparando seu agostinianismo à um tipo de *calvinismo cachê* (escondido), dado a sua insistência no tema da predestinação (entre outros) presente no calvinismo clássico - a diferença diz respeito à *permeabilidade da graça* no agostinianismo pascaliano, diferente do agostinianismo calvinista, como aparece na doutrina da *depravação total*. Nesse caso, o calvinismo seria uma forma radical (especialmente no que diz respeito à antropologia teológica) de agostinianismo (ressaltando tão somente a "miséria humana", diferentemente do pascaliano).

Aqui nos posicionamos ao lado dos estudiosos que (re)afirmam a vinculação direta (de algum modo "determinante") do pensamento pascaliano ao agostinianismo (sua mística, seu rigorismo moral, especialmente aquele presente na última fase do pensamento do Doutor da Graça, como emerge em textos, por exemplo, como as *Confissões*). Sobre estas querelas envolvendo as posições de V. Carraud e o nosso posicionamento (que aqui segue a visão de estudiosos como L. F. Pondé, Jean Mesnard, Phillipe Sellier, Pierre Magnard, entre outros): Cf. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, pp. 69-87; MAGNARD, P. **Pascal**: la clé du chiffre. Belgique: Editions Universitaires/PUF, 1991; MESNARD, J. **"Essai sur la signification des 'Écrits sur la grace' de Pascal"**. In: PASCAL, B. **Oeuvres complètes.** (edição de Jean Mesnard). OCJM. Vol. 3. Paris: DDB, 1991; Id. **Les "Pensée" de Pascal.** Paris: Ed. Sedes, 1993; SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin.** Paris: Albin Michel, 1995 (todo o capítulo 3 da obra). Cf. também. CARRAUD, V. **Pascal et la Philosophie.** Paris: PUF, 1992; GOUHIER, H. **Blaise Pascal.** Commentaires. Paris: J. Vrin, 1984.

Por isso, o único *saber de si* consiste em deparar-se com essa *incompreensibilidade*: ela é o centro da lição de B. Pascal sobre o "ser humano". E é nesse sentido que o místico e teólogo de Port-Royal julga ter compreendido mais acerca do "ser humano" que os filósofos: os quais *definiram* o "ser humano" tão somente a partir de *um desses pólos opostos*. Isto é, ou compreende-se o "ser humano" a partir de um *otimismo ingênuo*, do tipo o "bom selvagem" de J. J. Rousseau⁹³⁵, ou descamba-se para uma visão *pessimista radical*, na qual o "ser humano" é *radicalmente mal* (um ser de profundas *trevas*), exemplo histórico: o calvinismo e sua *depravação total*⁹³⁶.

⁹³⁵ Cf. ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social**. (Col. Saraiva de Bolso). São Paulo: Saraiva; Nova Fronteira, 2011.

⁹³⁶ Um dos chamados *cinco pontos do calvinismo* ("depravação total", "eleição incondicional", "expição limitada", "graça irresistível", e "perseverança dos santos"), tido como base fundamental da "ortodoxia calvinista" (pós-João Calvino), elaborada em meados do XVII (portanto no ápice do escolasticismo calvinista), a partir da polêmica com os seguidores do teólogo holandês Jacob Arminius (1559-1609), professor em Leyden. Na verdade, a disputa acirrada começa com o embate entre J. Arminius e Francisco Gomarus (1563-1641), protagonista da polêmica com Arminius. Polêmica que começa, portanto, desde fins do XVI, início do XVII, perpassando o XVII, desaguando nos *Remonstrants*. Em 1610 quarenta e dois pastores e teólogos reúnem-se visando, à pedido de Estados Holandeses, defender suas posições teológicas em contraste à teologia dos calvinistas de então. Momento no qual surgem os *cinco pontos calvinistas* como reação aos *cinco pontos arminianos* (fruto da Remonstrant, como depois ficaram conhecidos os defensores da visão arminiana) e a partir do qual o arminianismo é condenado no interior da Igreja Reformada Holandesa (na verdade, a controvérsia permanece ainda hoje no seio da teologia evangélica conservadora). Diz W. Walker:

Desde a época de sua irrupção pública no final de 1604, a controvérsia arminiana - apesar de seu caráter acadêmico e abstruso - suscitou conflitos por todas as províncias protestantes dos Países Baixos, uma vez que a teologia estava intimamente vinculada à política. Os arminianos eram apoiados por João van Oldenbarneveldt (1547-1619), líder civil da província da Holanda e o personagem dominante nos Estados Gerais das Províncias Unidas; e pelo eminente jurista e historiador, Hugo Grotius (1583-1645), autor de duas obras famosas - *De jure belli ac pacis* (1625), que lhe rendeu o título de "fundador do direito internacional", e *De veritate religionis christianae* (1622), na qual ele propôs uma nova teoria da obra expiatória de Cristo. Oldenbarneveldt, Grotius e os arminianos eram tolerantes religiosa e teologicamente, politicamente republicanos, e defensores do direito de a magistratura exercer jurisdição tanto civil quanto eclesiástica. Eles também eram a favor de uma trégua com a Espanha no permanente conflito entre norte e sul. (Em 1609, a assim chamada Trégua dos Doze Anos foi de fato assinada.) Eles foram opostos pelo *stadholder* Maurício de Nassau (1567-1625), filho de Guilherme de Orange e notável líder militar das Províncias Unidas, que desejava se estabelecer como soberano no norte e visava a reconquistar da Espanha as províncias meridionais. Com ele estava a grande maioria dos calvinistas (os "contra-remonstrantes"), que apoiavam seus objetivos bélicos, eram fortemente anti-católicos, eram a favor da centralização do governo e insistiam em uma política eclesiástica presbiteriana.

E conclui:

Em julho de 1618 Maurício utilizou a milícia para efetuar um golpe de estado nas principais cidades da Holanda, substituindo os magistrados simpatizantes dos remonstrantes por aqueles favoráveis aos contra-remonstrantes. Oldenbarneveldt foi acusado de traição e decapitado em 13 de maio de 1619. Grotius foi condenado à prisão perpétua, mas fugiu da

E assim, nesta ginástica intelectual, historicamente, buscou-se construir, acerca do mesmo "objeto" (do "humano"), teorias que são incompatíveis entre si, em termos de uma radical polarização. No entanto, a diversidade é forçosamente (artificialmente) "unificada". A estratégia é fazer com que a diversidade presente neste mesmo "ser humano" seja diluída numa "unidade" pressuposta, reduzindo-o *ad unum*: definindo-o em sentido universalista. Contudo, B. Pascal diz acerca do ser humano: "Se ele se gaba, rebaixo-o. Se ele se rebaixa, gabo-o. E o contradigo sempre. Até que compreenda que é um monstro incompreensível."⁹³⁷

Essa "lição antropológica" não pode ter como finalidade o conhecimento do "homem", tal como propõem as filosofias racionalistas (como a cartesiana): uma essência universal da *humanitas* (na esteira do *zoon logikón*). Pois o que B. Pascal visa é negar as afirmações *peremptórias* que enaltecem a grandeza ou lastimam a miséria: e escolher um dos pólos (dualismo radical, que, ironicamente, desemboca numa *unidimensionalidade reducionista*). É no entremeio dessas negações que pode nascer uma "compreensão". Não a partir de um equilíbrio fictício, mas na

prisão com a ajuda de sua esposa em 1621. Entrementes, fora convocado um sínodo nacional pelos Estados Gerais, agora "purificado" da influência arminiana, para decidir a controvérsia. A assembléia se reuniu em Dort (atual *Dordrecht*) de 13 de novembro de 1618 a 9 de maio de 1619. Além de representantes dos Países Baixos, também participaram delegados da Inglaterra, Escócia, Palatinado, Nassau, Hesse, Bremen e Suíça. Os remonstrantes estavam presentes apenas como acusados; não tiveram assento. O sínodo de Dort, como era de se esperar, condenou o arminianismo e adotou noventa e três "cânones" rigorosamente calvinistas, que juntamente com a Confissão Belga e o Catecismo de Heidelberg tornou-se a base doutrinária da igreja reformada holandesa. Em 23 de abril de 1619 foram adotadas cinco séries de artigos que afirmavam especificamente os "cinco pontos" do calvinismo em réplica ao arminianismo. WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. Op. cit., pp. 636-637.

Ou seja, quem tem mais poder político (e bélico) ganha a "disputa teológica": o grupo que vence recebe (na verdade, se *autoproclama*) a alcunha de: "ortodoxos". Neste sentido, o mau-caratismo (pois no, no fundo é isso) vem sempre travestido de defesa *piadosa* da Verdade. São os defensores de Deus (como se Deus precisasse o tempo todo de sua *orda piedosa* para ficar a torto e a direito defendendo-O, ou melhor, defendo-O ao defender a única e irretorquível Verdade dogmática. Ou seja, defender com "unhas e dentes" as chamadas verdades imutáveis das fórmulas doutrinárias é o mesmo que defender Deus. E essa é a função desses cavaleiros de Deus. Prontos para defender, custe o que custar, a honra ofendida da divindade, assim como os antigos cavaleiros defendiam a honra e a vida do rei. Nada mais *maniqueísta* (em termos *políticos*). Uma observação: quando nos referimos ao calvinismo, obviamente, não falamos diretamente do reformador francês J. Calvino. Mas do desenvolvimento dado (ou do desvio praticado) à antropologia teológica no interior da *tradição calvinista* - vide o exemplo de B. Pascal (ao qual nos referimos acima) acerca da *impermeabilidade* do "ser humano" (pós-queda) à graça.

⁹³⁷ PASCAL, B. **Pensamentos**, p. 44.

afirmação dos contrários, em perpétuo paradoxo, em tensão. A radical ambiguidade.⁹³⁸ Comenta F. Leopoldo e Silva:

Mas Pascal não é um filósofo do meio-termo como Aristóteles. O que ele deseja não é estabelecer o justo meio entre grandeza e miséria, mas mostrar que as duas dimensões estão absolutamente ligadas, de tal modo que descuidar qualquer uma delas é perder de vista o homem. A compreensão nasce da contradição ("E o contradigo sempre./Até que compreenda"), mas essa "compreensão" jamais será a solução do problema do homem, porque o que há para compreender é a incompreensibilidade: o "monstro" de duas naturezas. A compreensão acompanha, pois, o caráter contraditório do que há para ser compreendido: ela é a compreensão de que o homem é incompreensível. É um "conhecimento" que só pode ser elaborado por um pensamento trágico, aquele que põe diante de si o paradoxo em toda a sua radicalidade, e permanece suspenso diante dele.

E conclui:

Esse percurso, que poderíamos denominar de antropto-teológico, teria o objetivo de recuperar, por outras vias, algo como uma idéia universal de homem, abalada pelas injunções históricas que mencionamos no início? A resposta poderia ser afirmativa, se nos guardarmos de compreender no sentido teórico a noção pascaliana de homem. Mas tudo indica que Pascal considera que a religião cristã, da maneira como ele a concebe, é a única que pode dar conta das contradições inerentes à condição humana, não porque as *justifica*, mas porque as *apresenta* nos artigos de fé e na corroboração histórica da verdade dessa fé.⁹³⁹

L. F. Pondé ressalta a rejeição tácita (e trágica) de B. Pascal (que se projeta profeticamente) com sabedoria, frente à ingenuidade de uma Luminosidade já presente no racionalismo do XVII, que a tudo quer explicar (inclusive o inexplicável); e, acima de tudo, o fenômeno incompreensível que emerge do "humano" ("desde baixo", como diz a cristologia recente), do Mistério da vida: Deus. Assim, o pensador de Port-Royal escapa da arapuca cartesiana das *ideias claras e distintas*. Sobre o *acesso de Luz*, e sua reverberação na fragilidade humana, diz L. F. Pondé:

Pascal revela uma sensibilidade aguda para o fato de que o homem parece ser um ser que, quando exposto à demasiada luz, se dissolve. Pascal não sofre da paixão ingênua pela "luz" – materializada na assunção direta da igualdade de sentido entre "luz" e "conhecimento" -, nem tampouco despreza o sentido da ausência desta.⁹⁴⁰

⁹³⁸ Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. **Pascal**. Op. cit., p. 354.

⁹³⁹ Ibid., pp. 354-355.

⁹⁴⁰ PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente**, p. 18. R. Alves tece - num de seus textos plenos de sabedoria - a seguinte comparação entre a *As lâmpadas e a inteligência*, e pondera:

As lâmpadas valem pelas cenas que iluminam. Há inteligências de QI 200 que só iluminam esgotos e cemitérios. E como ficam bem iluminados esgotos e cemitérios! E há inteligências modestas, como se fossem nada mais que a chama de uma vela, que iluminam

4.3.1 A razão sensível: a centralidade do coração no conhecimento de Deus

O homem, fragmentozinho da criação, quer louvar-Vos; - o homem que publica a sua mortalidade, arrastando o testemunho do seu pecado e a prova de que Vós resistis aos soberbos. Todavia, esse homem, particulazinha da criação, deseja louvar-Vos. Vós o incitais a que se deleite nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e *o nosso coração vive inquieto, enquanto não repousa em Vós.*⁹⁴¹

Nessa empreitada buscamos olhar com toda atenção a questão da "ordem do coração" (como uma das *três ordens das coisas*, do conhecimento) no pensamento pascaliano, a partir de sua densa herança agostiniana: "ordem do coração" ou "ordem da caridade" (da vontade) *permeável à graça*, conforme B. Pascal. Donde emerge um singular *conhecimento de Deus*: de caráter experiencial. A "ordem da caridade" (do *coração*) é a mais sublime das *três ordens* de grandeza: do corpo, do espírito, e da *caridade*⁹⁴²).

Para S. Agostinho, é no *coração* do "ser humano" que Deus escreve seus preceitos e é pelo *coração* que homem e mulher orientam sua vontade: é do *coração* que parte todos os desejos e ações.⁹⁴³ É a herança do tema bíblico do *coração* como o

o rosto de crianças e jardins. A inteligência pode estar a serviço da morte ou da vida. A inteligência, pobrezinha, não tem poder para decidir o que iluminar. Ela é mandada. Só lhe compete obedecer. As ordens vêm de outro lugar. Do coração. Se o coração tem gostos suínos, a inteligência iluminará chiqueiros, porcos e lavagem. Se o coração gosta de crianças e jardins, a inteligência iluminará crianças e jardins. Por isso, é mais importante educar o coração que fazer musculação na inteligência. Eu prefiro as inteligências que iluminam a vida, por modestas que sejam. ALVES, R. **Palavras para desatar nós**. Op. cit., p. 23.

B. Pascal antecipa, no contexto de um pensamento já inebriado por sua (pretensa) onipotência, a *sabedoria* de uma racionalidade sensível, e cordial, que tanto nos auxilia à iluminar, mesmo que modestamente, o rosto de crianças, de jardins, e falar do Mistério da vida. Nosso teólogo místico sabia-se incapaz de explicar o *inexplicável*. Sabia do perigo de falar, sem uma ponderação sapiencial, do *Inefável*.

⁹⁴¹ AGOSTINHO, S. **As Confissões**. Op. cit., p. 34. Grifo nosso.

⁹⁴² Com relação às *três ordens* agostinianas (e sua relação hierarquizante: o *corpo*, depois a *alma*, e, no mais profundo da alma, do ser, se dá a presença do Divino, "mais íntimo a mim que eu mesmo", na qual resplende a luz da Verdade, a Iluminação, onde atua a *caritas*, a *ordem da vontade*): Cf. GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2006, pp. 243-270. Da pena do bispo de Hipona: Cf. AGOSTINHO, S. **As Confissões**, pp. 177-183/214-251; Id. **A graça**. Vols. 1 e 2. São Paulo: Paulus, 1998; Id. **O livre arbítrio**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.

⁹⁴³ Cf. SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin**. Op. cit., pp. 118-119. Como diz o texto de Provérbios: "Acima de tudo que se deve guardar, guarda o teu *coração*, porque dele procedem as fontes da vida." Pv 4, 23. Aqui, ao falar do *coração* como centro irradiador de sentido da pessoa, dos afetos, da volição, do pensamento, encontramos uma estreita relação entre o *pensamento cordial* pascaliano e a percepção bíblica. Um paralelo já presente no pensamento agostiniano, mas retrabalhado pelo pensador de Port-Royal. Ou seja, B. Pascal não se atém a meramente repetir a visão de S. Agostinho, mas a (re)pensa noutra chave, isto é, em forte contraste com o racionalismo

centro da vida (dinamismo interior da pessoa): do "coração de carne" dado pelo Espírito em detrimento do "coração de pedra".⁹⁴⁴ O *coração* do homem pode ser orgulhoso e vão, resistindo a Deus, mas pode igualmente converter-se e tornar-se dócil à *ternura de Deus*⁹⁴⁵ pela atuação da graça (da *caritas*).⁹⁴⁶

O coração (*coeur*⁹⁴⁷) em B. Pascal possui uma acepção específica (herdada da tradição bíblica e agostiniana), pois para o bispo de Hipona o *conhecimento* é

já preponderante na reflexão filosófica e teológica seiscentista (não faz uma leitura racionalista do bispo de Hipona). Não tenta fazer de S. Agostinho um teólogo racionalista.

⁹⁴⁴ Cf. Ez 36, 26-27; Jr 31, 31-34, etc.

⁹⁴⁵ Como só o Deus que se revelou no menino judeu Jesus, filho de Maria e José (do Deus que "nasceu criança") sabe expressar. Cf. o quinto e último capítulo.

⁹⁴⁶ Cf. MARTINS, A. V.; Luiz Felipe Pondé (orientador). **Contingência e imaginação em Blaise Pascal**. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. PUC-SP - Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2006, p. 24.

⁹⁴⁷ O termo "coração" aparece uma dezena de vezes nos *Pensamentos*, entretanto, é importante destacar seu significado básico (fundamental) conforme o B. Pascal (o que faremos no decorrer deste tópico) dos *Pensamentos*. Mas, por hora, destacamos a centralidade do *coração* no pensamento pascaliano mais maduro, sobretudo tendo em vista como o *coração* é tematizado nos *Pensamentos* (que é o nosso texto capital para a confecção deste capítulo). Pois bem, como explicita H. Gouhier:

A questão não é, nesse caso, saber se haveria uma definição generalíssima da palavra "coração" a ser reencontrada no fundo de cada uma de suas acepções sob a pena de Pascal. O que importa é reter os textos em que trata verdadeiramente do pensamento de Pascal e, neles, reconhecer o sentido que seria o primeiro, entendemos: não o sentido primitivo segundo a história da linguagem mas aquele, se se pode dizer, que o pensamento de Pascal daria a tônica, aquele em relação ao qual poderiam ser estabelecidas filiações e analogias. Tudo leva a crer que esse sentido privilegiado surge no contexto religioso, o que Pascal encontra ao ler o Salmo 118 segundo a Vulgata: *Inclina cor meum Deus in...* GOUHIER, H. **Blaise Pascal**. Op. cit., p. 86.

H. Gouhier fala de textos como os fragmentos L. 380; Br. 284/L. 382; Br. 287:

Não vos admireis de ver pessoas simples serem sem raciocinar. Deus lhes dá o seu amor e o ódio de si mesmos. Inclina-lhes o coração a acreditar. Nunca se crerá, com uma crença útil e de fé, se Deus não inclinar o coração, e se crerá logo que ele o inclinar. É isso que Davi conhecia bem. *Inclina cor Deus meum in etc.* PASCAL, B. **Pensamentos**, p. 144.
 Conhecimento de Deus. Aquele que vemos ser cristãos sem os conhecimentos das profecias e das provas não deixam de julgar não deixam de julgar a respeito delas tanto quanto aqueles que têm esse conhecimento. Eles julgam pelo coração como os outros julgam pelo espírito. É o próprio de Deus que os inclina a crer e assim eles ficam muito eficazmente persuadidos. Ibid., idem.

Ora, ao passar os olhos rapidamente pelos textos dos *Pensamentos* nos quais o pensador francês trata do *coração*, algo nos chama a atenção: sem uma relação *cordial* com o Deus confessado pela fé cristã, o que resta é pura tautologia, mesmo que amparada numa sofisticação de ordem especulativa e linguística. Por isso, como adverte B. Pascal no primeiro fragmento citado acima, mesmo alguém sem grandes conhecimentos teológicos e filosóficos (formais) pode revelar-se um *místico* ou uma *mística* do *coração*. O que não significa que estes conhecimentos não tenham seu valor. Pelo contrário, o conhecimento formal tem o seu lugar, pode muito auxiliar no discernimento e aprofundamento da fé. São, por vezes, de grande valia. Mas sem o coração transpassado pelo Amor, este conhecimento (por si só) pode tornar-se fonte de " vaidade", presunção, e, finalmente, dado tanta *luminosidade*, pode gerar "cegueira". O caminho proposto por

fruto do *amor*. Só podemos conhecer aquilo que amamos. O conhecimento em S. Agostinho tem, portanto, como ponto de partida, o *coração*, o *afeto*, não é fruto de silogismos intelectuais bem arquitetados:

O coração, sede do amor, desenvolve também uma função cognitiva: os cristãos, como todos os outros, querem seguir "os pensamentos do (seu) coração" (L679). Ou ainda, sobrepõem a tendência da vontade para o verdadeiro bem e o poder de conhecer do coração.⁹⁴⁸

Portanto, para B. Pascal, o conhecimento de Deus não é um construído racionalmente (de modo positivo), conceptualista e logocêntrico, mas *acontece* a partir de *outro modo de aproximar-se do Mistério*. O tom místico é incontestável. Eis o comentário do *scholar* pascaliano, P. Magnard:

Acreditava-se saber, de longa data, em que consistia esse órgão do amor e da receptividade, que permitia conhecer o próprio Deus, conhecê-lo para amá-lo e amá-lo para conhecê-lo. (...) Desde Agostinho e Bernardo de Claraval, o debate girava em torno da prioridade do amor sobre o conhecimento. 'Não se pode conhecer a verdade sem amá-la' decidirá Pascal que já na Arte de persuadir destacará esta prevalência. (...) Quando Pascal retoma a imagem, ele e inscreve nesta tradição, mas não se trata de uma escolha inocente, pois tem de renunciar a outra tradição, a dos místicos reno-flamengos que desenvolveram uma tópica sensivelmente diferente: o coração é apresentado como o ápice da alma (*apex mentis*), o cume da vida espiritual que o homem só alcança ao fim de um movimento de *deificação*. O coração é o homem acima de si próprio, o homem de Deus. A partir de uma interpretação espiritual do *De anima* de Aristóteles, Teodorico de Freiburg confere ao coração uma verdadeira transcendência, a ponto de em Meister Eckhart esse coração inumano, sobre-humano, ultra-humano já não pertencer ao homem, mas a Deus. Disso resultará toda uma mística do Sagrado Coração que marcará profundamente a piedade no século XVII. Ponto de contato entre o humano e o divino, o coração seria como a terra natal de Deus em nosso mundo.

E conclui:

É conhecida a reação de Port-Royal a uma "devoção muscular" imputada a São João Eudes. O retorno aos textos de Agostinho inspirará o opúsculo de Saint-Cyran, *Le coeur nouveau* (O coração novo), que restitui ao coração humano seu significado tanto vital quanto espiritual: se o coração é, em sentido próprio, a fonte de onde irradia toda a vida orgânica, é, em sentido figurado, o ponto de partida de todos os nossos impulsos; não há conversão que não fale dele. Onde o papel de princípio que Pascal lhe reconhece: "Coração, instintos, princípios", princípios do

B. Pascal é o da mística do coração. Por isso, ela carregou durante o resto de sua vida o pequeno texto do Memorial, em sua roupa. Talvez, para nunca se esquecer do caminho (mistagógico) para o conhecimento de Deus, do Deus de Jesus Cristo. E, como Jesus, dizer *pelo* e *no* Espírito (de *coração*): *Abba*.

⁹⁴⁸ ADORNO, F. P. **Pascal**. (Coleção Figuras do Saber). São Paulo: Estação Liberdade, 2008, p. 54.

discurso e da representação (espaço, tempo, movimento, números), sentimento da consistência das coisas que nos cercam, certeza de que o dia amanhecerá ou de que não estamos sonhando... Por isso é que merece o nome de instinto, donde se vê que todas as nossas certezas, quer digam respeito à realidade cotidiana, quer à existência de Deus, procedem da mesma experiência. Compreende-se assim que ele possa se perder, que as coisas temporais possam saturá-lo a ponto de lhe ocultar Deus e que se deva amiúde constatar que "o coração do homem é oco de cheio de lixo" (frag. L. 139).⁹⁴⁹

Portanto, o *coração* diz respeito diretamente à consciência moral e, conseqüentemente, avança para uma postura moral (para uma prática que brota de uma *intuição cordial*). Contudo, como revela a citação acima, a visão pascaliana (como em boa parte dos *Pensamentos*), é ambígua com relação a sua visão do coração. Ou seja, o *coração* pode seguir, igualmente, um caminho de perdição ou de salvação. Sem a atuação da *Caritas*, da graça, o coração *tende* a perder-se. No entanto, B. Pascal vai além da *tradição* ao tratar do *coração*. Pois o pensador de Port-Royal, apesar seu agostinianismo (e sua antropologia de raiz platônica, dualista, apesar de mitigada):

...efetua duas mudanças na teoria platônica. A primeira concerne ao corpo, englobado na noção muito mais vasta de carne: ela designa o que é material e o que, em si, se opõe ao movimento de elevação para Deus. A segunda consiste na introdução de um novo elemento, o *coração*, que não pode ser identificado à alma platônica.⁹⁵⁰

Ou seja:

Pode-se então, em todo caso, considerar o coração como sinônimo da vontade que dirige o seu amor ou à Deus - e então será fonte de caridade - ou à carne - e então será fonte de concupiscência. Entretanto, (...) o coração é muito mais que uma faculdade volitiva, pois *pode também conhecer*.⁹⁵¹

Por isso, somente por meio da *conversão do coração* (verdadeira conversão) no qual atua a *caritas*, que homens e mulheres conhecem a Deus, e por meio dele podem *agir em consonância ao Amor experienciado*: como diz o texto paulino "a esperança não causa decepção, visto que o amor de Deus foi derramado em nosso coração pelo Espírito Santo que nos foi dado"⁹⁵². É por meio do Espírito, que penetra as profundezas do humano, que torna-se possível experienciar a

⁹⁴⁹ MAGNARD, P. *Vocabulário de Pascal*. Op. cit., pp. 15-16.

⁹⁵⁰ ADORNO, F. P. *Pascal*. Op. cit., p. 34.

⁹⁵¹ *Ibid.*, p. 36. Grifo nosso.

⁹⁵² Rm 5, 5.

transfiguração da vida (pelo Amor⁹⁵³). Esta experiência não é passível de dar-se, senão pelo Amor. O conhecimento meramente racional (no sentido empregado por B. Pascal) sequer "arranha" as estranhas humanas.

Neste ponto, nos aproximamos (pelo menos *parcialmente*) do *coração de nossa tese*: a afirmação da *centralidade do coração no conhecimento de Deus*. E uma conseqüente teologia marcada desde dentro pela *razão sensível*, como concepção de racionalidade pertinente a esta experiência cordial. Mas esta, diga-se de passagem (e reiteradamente), não é da ordem da "alma" em sentido platônico (portanto, da "ordem do espírito"), pois o *coração* não é uma realidade metafísica (*substancial*, como é a "alma" em R. Descartes), mas é o núcleo do *corpo*: do mais profundo presente em homens e mulheres concretos, apesar de sua radical ambigüidade.⁹⁵⁴

Ou seja, o coração humano pode conhecer, pois: "meu coração tende inteiro a conhecer onde está o verdadeiro bem, para segui-lo." (L. 429; Br. 229)⁹⁵⁵. Apesar de não poder *demonstrar* (racionalmente) tal conhecimento (como é possível demonstrar um enunciado científico). A *razão sensível* desenvolve-se a partir da *experiência do coração* (experiência do Mistério).

O coração, auxiliado pelo *espírito* (de fineza), dinamiza e orienta aquela em sua tentativa de descrever o que foi experienciado em profundidade. Aprofundando paulatinamente esta experiência vivida como uma *teologia mística* (do *coração*). Pois para captar aquelas realidades mais ricas e complexas (como Deus) não basta a argumentação típica do *esprit de géométrie* (razão analítica), mas precisamos lançar mão do *esprit de finesse* (razão sensível).

⁹⁵³ A "certeza", no entanto, mesmo aquela proveniente do *coração*, para B. Pascal, é sempre fugaz e perpassada de ambigüidades. É, digamos, uma certeza sempre relativa. Sem certezas absolutas.

⁹⁵⁴ No entanto, há uma ausência (compreensível) no pensamento pascaliano: a "pele" do corpo, do corpo "erótico", sensível, passional, pulsional, simbólica, poética, celebrativa... Daí nossa busca, no capítulo seguinte, de tematizar minimamente esta *ausência*. Pois, uma *razão sensível*, nos dias de hoje (e para os dias de hoje), pede uma reflexão que leve em consideração estas dimensões do corpo (dissemos dimensões para não dizer funções e, assim, descambar para uma visão meramente mecânica e funcional do *corpo*). Neste sentido, a *razão sensível* (tal como apontamos no capítulo anterior), é uma racionalidade prenhe de corporeidade, da carne quente, plena de cheiros... Não mais aquela racionalidade (subjetividade) do *Sujeito abstrato* (do "espírito"), mas da *pessoa concreta* (en-"carnada"), daí a *intercorporeidade* (relacional).

⁹⁵⁵ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 174.

Contudo, para que a *razão sensível* consiga operar sem perder-se demasiadamente e, no final, voltar ao imperativo da razão analítica, é mister voltar-se para o coração: "pressentir Deus" a partir de uma *intuição cordial*. Mas para que tal experiência se dê é necessário para B. Pascal nos desvencilharmos o máximo possível do pecado, que pode deturpar e obnubilar a "real" presença de Deus por meio do Seu Espírito.

Sendo assim, o "ser humano" ou caminha pelas sendas da *sensibilidade*, ou seu destino (nosso destino) será ver-se reduzido à mero "objeto" (entre tantos outros) de análise (incluindo o seu Mistério maior, que nomeamos: Deus). Neste sentido, B. Pascal "antecipa" uma real hermenêutica do "si mesmo" (da pessoa humana concreta frente ao Mistério da vida). Uma hermenêutica fenomenológico-existencial (diríamos hoje).

Prevalendo a *razão analítica*, o que resta é o nefasto reducionismo do real e do "humano" (como já havíamos apontado anteriormente). A lógica pura é incapaz e "cega" quando o que está em jogo é o Mistério da vida (incluídos nós, homens e mulheres que riem, choram, sangram, duvidam, sentem medo, saudade, insegurança, carecem de amor...). Como diz N. Abbagnano:

O antagonismo entre a razão e o coração, entre o conhecimento demonstrativo e a compreensão intuitiva, é expresso por Pascal como um antagonismo entre o espírito de geometria e o espírito de finura. No espírito de geometria, os princípios são palpáveis, alheios ao uso comum e difíceis de ver, mas, uma vez vistos, é impossível que nos fujam. No espírito de finura, os princípios estão no uso comum, perante os olhos de todos. Não é necessário voltar-se a cabeça nem usar de quaisquer esforços para os ver, mas é necessário ter boa vista por que são tão subtis e tão numerosos que é quase impossível que algum não escape. As coisas relativas à finura sentem-se mais do que se vêem; requer-se um esforço imenso para as fazer sentir aos que não as sentem por si e não se podem demonstrar completamente porque não se conhecem os seus princípios como se conhecem os da geometria. O espírito de finura vê o objeto de um lance e de um só golpe de vista, e não através do raciocínio. Pode exprimir-se exactamente a diferença estabelecida por Pascal entre espírito de geometria e espírito de finura, dizendo que o primeiro *raciocina*, enquanto o segundo *compreende*.

Ele continua:

(...) A eloquência, a moral, a filosofia fundam-se no espírito de finura, isto é, na compreensão do homem, e quando dele prescindem, tornam-se incapazes de atingir os seus objectivos. Por isso, a verdadeira eloquência se ri da eloquência geométrica, a verdadeira moral ri-se da moral geométrica; e o rir-se da filosofia torna-se a verdadeira filosofia. Apenas o espírito de finura (o juízo, o sentimento, o

coração, o instinto) pode compreender o homem e realizar uma verdadeira eloquência persuasiva, uma moral autêntica, e uma verdadeira filosofia. O homem não pode conhecer-se como objecto geométrico, não pode comunicar consigo mesmo e com os outros mediante uma cadeia de raciocínios. A razão cartesiana encontra-se no mundo humano completamente deslocada. Este reconhecimento é o verdadeiro início da compreensão do homem.⁹⁵⁶

Como já havíamos apontado no capítulo anterior, a partir de *outra* perspectiva, de *outra* matriz de pensamento, mas que aqui se encontram no que ambas possuem de similaridade, a saber: o caminho do coração, da *intuição cordial*. Que sente a vida, e Deus, desde o mais profundo do ser, desde o coração (visceralmente).

No entanto, estas concepções de racionalidade (sensível), abordadas até aqui, se diferenciam no que diz respeito à visão que possuem do *corpo*, ou da *corporeidade*, e sua centralidade na experiência da vida, e de Deus, inclusive⁹⁵⁷. Ou seja, por mais mitigada e atenuada, a visão pascaliana acerca do *corpo* permanece devedora ao dualismo (uma antropologia disjuntiva).⁹⁵⁸

Desta *terceira ordem*, a *ordo amoris* (superior as demais) emerge o conhecimento de Deus: intuitivo e "imediativo"⁹⁵⁹. Um conhecimento que pode não fazer *sentido* à

⁹⁵⁶ ABBAGNANO, N. **História da filosofia. Vol. 6.** Op. cit., pp. 96-97.

⁹⁵⁷ Cf. ainda a conclusão deste capítulo, bem como o subtópico 5.1.3 (em diante) do quinto e último capítulo.

⁹⁵⁸ Comenta L. F. Pondé:

A análise que desfaz a "má" ontologia do conceito de homem como unidade integrada está intimamente ligada à crítica pascaliana da linguagem. O mesmo tipo de "ordenação" do real consequente ao vetor ontológico do nome pode ser identificado em vários momentos. O importante é desfazer essa pretensa suficiência da linguagem para compor o mundo e nesse processo apontar a incapacidade da linguagem para nomear o homem de forma não alienada. A antropologia pascaliana tem por objeto um ser composto por elementos disjuntivos. Pensar o homem é pensar essa fratura e as atitudes derivadas de cada uma das alternativas disjuntivas. O eixo de significação dessa fratura é o Sobrenatural. Dessa maneira, a ideia de unidade natural do sujeito é inconsistente com a visão pascaliana do homem. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, p. 180.

Ou seja, para B. Pascal, o "ser humano" é uma criatura "fraturada", deslocado existencialmente pelos solavancos de um mundo inóspito. Uma criatura - e essa é exatamente sua tragédia - incapaz de coincidir consigo mesma, "esquartejada entre o coração que sabe com certeza um sabe indemonstrável e a razão que não pode senão tender para o saber convivente". ADORNO, F. P. **Pascal.** Op. cit., p. 62.

⁹⁵⁹ "Imediativo": porque está situado num nível pré-reflexivo (pré-temático), aquele proveniente da linguagem amorosa, afetiva, "erótica", próprio da mística, uma linguagem primordial. Linguagem que os poetas, os místicos, e as crianças "entendem", mas que nós "adultos" desaprendemos ao longo da vida (como apontamos anteriormente). Não é a toa que Jesus de Nazaré nos convida a voltar a ser criança (aquele que chamava *Adonai*, o "Totalmente Outro", de *Abba*), pois para Jesus de Nazaré Deus se revela aos "pequeninos" - e não aos sábios e entendidos -, e dizia que dos tais é

"ordem do espírito" ("onde" se aloca a *razão analítica*) - como elemento pré-teológico -, como é de costume, mas que pode (e faz) todo sentido ao *coração*

o Reino de Deus (verdade presente na comum *tradição sinótica*). Cf. Mc 10, 13; Lc 18, 16; Mt 11, 25; Mt 18, 1-5. O místico(a), nesta perspectiva, é aquele e aquela que, sem deixar de ser "adulto", volta, não obstante, a ser "criança" (ao reascender a "crianceirice" suprimida pela "vida séria" da fase adulta).

Colocam a linguagem *cordial* no centro de suas vidas, sem, com isso, cair nalgum tipo de irracionalismo, e negligenciar tudo o que diz respeito à uma "vida responsável", própria do mundo adulto. Portanto, retomam a dimensão da *eterna criança*, sem, contudo, se infantilizarem (em sentido pejorativo).

Para B. Pascal é o *coração que sabe de Deus*: porque o experiencia *intuitivamente*, apesar de não poder demonstrá-lo racionalmente. Portanto, as famosas provas racionais da existência de Deus são consideradas pueris, *pois não atingem o coração* e, por conseguinte, são inúteis para a conversão e para um caminho de sabedoria e santidade. As clássicas provas racionais de Deus são: uma excelente ginástica cerebral, própria para a "mente" manter-se desperta, atenta e em bom funcionamento. Pois assim como precisamos exercitar o corpo visando sua saúde, o mesmo acontece com a "mente", com o cérebro, auxiliando a formação de novas conexões neuronais, sinapses, tornando o pensamento mais ágil, e mais eficiente (o que é bom). Mas, face à questão da existência de Deus, a demanda é outra. Deus, para B. Pascal (e aqui ele está inserido numa grande tradição que o precede) foge por completo das faculdades da Razão (Deus não está aí, disponível em termos objetáveis, para ser decifrado).

Daí a conhecida *aposta* de B. Pascal. Se Deus é indemonstrável, isto é, se não pode ser *representado* (conforme a Razão), provado racionalmente, para que valem as famosas provas? Não só Deus é bastante (im)provável, mas, mesmo que o fosse, isso de nada valeria... Vale para quem trabalha com o "Deus dos filósofos", mas de nada serve para quem busca o Deus da revelação bíblico-cristã. Se tomamos o primeiro caminho: "Deus" se tornaria (e se tornou) tão somente o cume da tentativa de fundamentar o mundo racionalmente: *deus ex machina*. Ou, como dizia F. Nietzsche, acabamos acreditando em "Deus", tanto quanto (e talvez por que) acreditamos na gramática. "Deus" torna-se apenas uma *questão* (e uma palavra a mais), como tantas outras no decorrer do pensamento ocidental. E, é mister destacar, que desde I. Kant "Deus" é uma questão (um postulado) da razão prática (e tão somente), tal como a imortalidade alma, etc. Nem mesmo (diferentemente de Descartes) é possível obter certezas absolutas frente à "natureza" das coisas, ou melhor, das "coisas da natureza" (do mundo fenomênico, como diria mais tarde Kant), quanto mais do *numinoso*... Quanto mais tratar de sua existência a partir do pensamento, tendo como ponto de partida o axioma: "penso, logo existo". Se, como "humanos", em nossa máxima imanência, somos um mistério para nós mesmos... Quanto mais o Mistério que nomeamos Deus!

Nas palavras do próprio B. Pascal, como aparece no fragmento L. 427; Br. 194: em última análise pouco ou quase nada sabemos com certeza (fundamentada racionalmente) acerca da natureza (essência). Talvez, porque não exista tal "coisa" chamada "essência" (em termos metafísicos), dado o *dever* do mundo. Somos mais cegos e ignorantes do que por vezes imaginamos. Nossa parca razão vive, por vezes, às apalpadelas, tateando no escuro, mas crendo firmemente estar no caminho da certeza (eis sua tácita imprudência, ou melhor, sua postura incauta), no caminho das Luzes. E, para encarar essa trágica condição, inventamos os mais variados recursos, talvez para não cair no desespero frente ao possível não-sentido da vida (e sua "agressividade"). Para B. Pascal, o "ser humano" vive fugindo, na maior parte do tempo, não quer lidar com o "abismo", tem pavor dos tenebrosos mistérios do mundo, como se o mesmo fosse fruto de uma *vontade cega* inescapável, como mais tarde assumiria A. Schopenhauer. O "ser humano", para o pensador de Port-Royal, como ser marcado pelo medo, pela insegurança, tem verdadeiro pavor de sequer *cogitar* flertar com a possibilidade de que o mundo, e a vida, não façam o menor sentido (medo de encarar o "abismo", e mais: o "nada", *néant*). Medo de encarar a seguinte possibilidade: que, no fundo, podemos estar como marinheiros navegando em alto mar, mas num barco à deriva... Como diz neste fragmento de pensamento (L. 427; Br. 194):

Não sei quem me colocou no mundo, nem o que é o mundo, nem o que sou eu mesmo; estou numa ignorância terrível de todas as coisas; não sei o que é o meu corpo, nem meus sentidos, nem minha alma, e nem mesmo essa parte de mim que pensa o que eu digo, que faz reflexão sobre tudo e sobre si mesma, e não se conhece mais do que o resto. Id. **Pensamentos**. Op. cit., pp. 167-168.

(que tem suas próprias razões). Conforme diz B. Pascal no fragmento L. 423; Br. 277:

O coração tem razões que a razão desconhece, sabe-se disso em mil coisas. Digo que o coração ama o ser universal e a si mesmo, conforme ao que se dedica, e ele se endurece contra um ou outro à sua escolha. Rejeitastes a um e ficastes com o outro; será pela razão que vos amais?⁹⁶⁰

Para B. Pascal o conhecimento de Deus é da "ordem do coração" (onde atua o Amor), não da pura Razão (da lógica formal e funcional), isto é, da razão analítica (conforme o *esprit de géométrie*). Por isso seu contraponto e distanciamento do "Deus dos filósofos" (frente ao "Deus de Jesus Cristo"), sobretudo o Deus da filosofia de seu tempo. Esse distanciamento tornou-se cada vez mais agudo após sua "segunda conversão", conforme a experiência mística narrada no *Memorial*.⁹⁶¹ Ora, se Deus é da "ordem do coração", a Razão, tal como propõe o cartesianismo, reduz Deus a uma *ideia* (capaz de ser analisado, mesmo que fosse a mais primordial de todas as ideias inatas).⁹⁶² Neste sentido, para B. Pascal, Deus é "fino", portanto somente captável pelo *coração*. Como observa o P. Magnard:

O espírito de geometria não é o espírito *da* geometria, mas uma maneira de se prevalecer dos procedimentos do geômetra, e é por isso que tem de ser comparado com o espírito de finura, que é seu contrapeso. É ridículo "tratar geometricamente" coisas finas. (...) Trata-se de *ver de repente, de um só olhar*, diz belamente Pascal, e não pelo processo de raciocínio. Em contrapartida, nos domínios em que os princípios podem ser manuseados porque são claros e grosseiros, o espírito de geometria será o único habilitado a conduzir a consequências, embora haja diferença entre o discernimento dos princípios, que é próprio do espírito de geometria, e a busca das últimas consequências, que seria, antes, da alçada do "espírito de justeza".⁹⁶³

Deus faria parte destas "coisas finas", como diz P. Magnard, portanto, "inacessível" ao espírito de geometria, isto é, à *razão analítica*. B. Pascal, sendo assim, percebia a diferença entre a razão analítica (*esprit de géométrie*) e a

⁹⁶⁰ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 164.

⁹⁶¹ Como veremos mais à frente.

⁹⁶² Como o pensador de Port-Royal afirma no fragmento L. 513; Br. 4, a necessidade de saber "pesar", conforme o "espírito de justeza", é coisa do *sentimento*, do *coração*, da "finura" (*sensibilidade*), não da Razão, do "espírito geométrico", típico do pensamento filosófico:

Geometria. Finura. A verdadeira eloquência zomba da eloquência, a verdadeira moral zomba da moral. Quer dizer que a moral do juízo zomba da moral da mente, que não tem regras. Pois é ao juízo que pertence o sentimento, como as ciências pertencem a mente. A finura é a parte do juízo, a geometria é a parte da mente. Zombar da filosofia é verdadeiramente filosofar. PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 237.

⁹⁶³ MAGNARD, P. **Vocabulário de Pascal.**, p. 32. Grifo nosso.

sensibilidade (de *finesse*), conforme aparece no extenso fragmento L. 512; Br. 1 (e sua intuição fundamental). Permita-me citá-lo na íntegra dado a sua importância:

Diferença entre o espírito geométrico e o espírito de finura. Num os princípios são palpáveis mas afastados do uso comum, de sorte que se tem a dificuldade para virar a cabeça para esse lado, por falta de hábito; mas, por pouco que se vire, vêem-se os princípios plenamente; e seria preciso ter o espírito totalmente falso para raciocinar mal sobre princípios tão patentes que é quase impossível que eles escapem. Mas, no espírito de finura, os princípios estão no uso comum e diante dos olhos de toda a gente. Não adianta virar a cabeça, nem fazer violência; a questão resume-se em se ter boa vista, mas é necessário tê-la boa: pois os princípios estão tão desconexos e em tão grande número que é quase impossível não escaparem. Ora, a omissão de um princípio conduz ao erro; assim é preciso ter a vista bem clara para ver todos os princípios e em seguida o espírito justo para não raciocinar de modo falso sobre princípios conhecidos. Todos os geômetras seriam finos se tivessem vista boa, pois não raciocinam erradamente sobre os princípios que conhecem. E os espíritos finos seriam geômetras se pudessem voltar sua vista para os princípios inabituais da geometria. Isso faz, então, que certos espíritos finos não sejam geômetras. Virar. é que eles são totalmente incapazes de se virar para os princípios de geometria, mas o que faz com que os geômetras não sejam finos é que eles não vêem o que está diante deles e que, estando acostumados aos princípios claros e grosseiros de geometria e a não raciocinar senão depois de ter visto e manuseado bem os seus princípios, perdem-se nas coisas de finura, em que os princípios não se deixam manusear assim. Mal se consegue vê-los, pode-se senti-los mais facilmente do que vê-los, têm-se infinitas dificuldades para fazer com que aqueles que não os sentem por si mesmos passem a senti-los.

B. Pascal continua e conclui:

São coisas tão delicadas e tão numerosas que é necessário ter um senso bem delicado e bem claro para as sentir e julgar de modo justo e correto, segundo esse sentimento, sem poder, no mais das vezes, demonstrá-lo por ordem como em geometria, porque não se possuem assim os seus princípios, e seria uma tarefa infinita tentar possuí-los. É preciso ver a coisa num único relance, num único olhar e não por progresso de raciocínio, pelo menos até certo grau. E assim é raro que os geômetras sejam finos e que os finos sejam geômetras, por quererem os geômetras tratar geometricamente essas coisas finas, e se tornam ridículos, querendo começar pelas definições, e em seguida pelos princípios, o que não a maneira de agir nesta espécie de arrazoado. Não é que o espírito não o faça, mas ele o faz tacitamente, naturalmente e sem arte. Pois a sua expressão ultrapassa todos os homens e o seu sentimento pertence apenas a poucos homens. E os espíritos finos, ao contrário, tendo assim o costume de julgar num único relance de olhos, ficam tão admirados quando se lhes apresentam proposições de que não entendem nada e em que, para entrar, é preciso passar por definições e princípios tão estéreis, que não estão habituados a ver assim em pormenores, que isso lhes repugna e os desgosta. Mas os espíritos falsos nunca são finos nem geômetras. Os geômetras que são só geômetras têm, pois, o espírito reto, mas desde que lhes expliquem bem todas as coisas por definições e princípios; fora disso, são falsos e insuportáveis, pois apenas são retos os princípios bem esclarecidos. E os finos que são só finos não conseguem ter a paciência de descer até os primeiros princípios das coisas especulativas e de imaginação que jamais viram no mundo, e totalmente sem uso.⁹⁶⁴

⁹⁶⁴ PASCAL, B. *Pensamentos.*, pp. 236-237.

Enquanto a vista (o olhar) não é boa, ou seja, sensível ("fino"), deve-se recorrer ao *coração* (que sente os princípios, incluindo, acima de tudo: Deus). Se a razão sensível está atrelada aos olhos, para se ter boa vista é mister um *bom coração* (não em sentido *piegas*): um coração "treinado" (que geste um *habitus*) para o que a vista não está treinada e, por isso, deixa passar ao largo. Pois quanto mais o coração é exercitado na prática do bem (da *caridade*, e desta bebe, gestando uma circularidade), mais a razão se torna mais sensível (mais *fina*) e, por isso, torna-se capaz de captar os primeiros princípios e, acima de tudo, de Deus (*capax dei*).

Esta dinâmica, uma vez exercitada, gesta um *habitus cordial* e, por conseguinte, um *espírito de justeza*. Ou seja, é o *coração* que determina o bom pensamento (sapiencial). Daí a importância de *bem pensar para bem agir* (e vice-versa). Essa é a tônica sapiencial do pensamento pascaliano, conforme veremos no tópico seguinte. Mas aqui está o *nó górdio* da questão colocada pelo pensamento pascaliano (sua gnosiologia).

Ora, se somente o *coração* "sabe" de Deus, porque o experiencia *intuitivamente* (e *amorosamente*), apesar de não poder demonstrá-lo racionalmente (por meio da *razão analítica*, e discursiva), então, se é assim, as famosas provas racionais da existência de Deus estão destituídas de sentido: é mera especulação metafísica sem nenhuma possibilidade no que diz respeito ao *coração* humano. Isto é, não transpassa o *coração*, não dinamiza nossas energias vitais. Por isso, apesar de sua importância na *tradição*, no fundo, tais provas nada podem a não ser solidificar (racionalmente, pelo menos hipoteticamente), o que já aconteceu no *coração* (onde nasce a fé, a esperança, e o amor).

Ou seja, para B. Pascal as tais "provas" racionais da existência de Deus (aqueles argumentos oriundos da escolástica de Santo Anselmo à Santo Tomás), são nada mais que um excelente exercício de abstração intelectual, com alto grau de potencial especulativo, mas *incapaz* do ponto de vista *existencial*. Com isso, não significa que B. Pascal condene *a priori* a *razão analítica* (o método geométrico próprio do racionalismo cartesiano), mas condena sua hipertrofia, sua pretensa

onipetência epistemológica. Sua incapacidade de perceber seus profundos limites de aplicabilidade.⁹⁶⁵

A *razão analítica* vale, tem o seu "lugar" – apesar de sua limitação – para as ciências exatas (matemáticas), e mesmo aquelas chamadas posteriormente de ciências da natureza. E, assim mesmo, como B. Pascal descrê de uma *mathesis universalis* (na contramão de R. Descartes), a potência epistemológica, mesmo destas ciências, é relativizada. Como diríamos hoje, sua aplicabilidade é relativa e limitada a *acordos pragmáticos* no contexto de uma determinada comunidade científica.⁹⁶⁶

Por isso, como já apontamos anteriormente, a epistemologia pascaliana está mais próxima de um tipo mitigado de relativismo e pragmatismo cognitivo (mais próximo de um ceticismo mitigado), do que de um racionalismo dogmático (das absolutas certezas, das idéias *claras* e *distintas*), fruto de sua situação existencial de caráter eminentemente teológico. Como observa L. F. Pondé:

...em sua física, matemática, geometria, teologia, antropologia, seria um equívoco assumir que a principal busca de sua filosofia tenha sido alcançar uma ampla compreensão racional e geométrica de nosso estatuto cosmológico - como em uma *mathesis* universal -, embora ele tenha estabelecido alguns procedimentos - sua aposta, seu probabilismo, sua geometria da contingência, a qual lida com *pontos de vista em vez de pontos fixos* etc. (...) *Sua busca fundamental é teológica no sentido de compreender as raízes místicas e o telos do Homem: sua agenda filosófica deve ser considerada neste cenário. Tudo o mais é, de alguma forma, um maravilhoso detalhe ou uma ferramenta para se aproximar dessa questão central.*⁹⁶⁷

Apesar de ter sido um competente cientista em seu tempo (físico, geômetra, etc., e seu lugar de destaque na história da ciência moderna), B. Pascal nunca se preocupou em escrever tratados teóricos (em termos metodológicos). B. Pascal fazia ciência empírica (experimental). Não era um teórico tratando de fundamentar uma *epistemologia científica* (filosofia da ciência), à la K. Popper, I. Lakatos, ou mesmo como R. Descartes (seu contemporâneo). Não escreveu, por

⁹⁶⁵ Cf. PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, pp. 61-64.

⁹⁶⁶ Dado a complexidade do real (como diríamos hoje), B. Pascal, intuitivamente, percebe o problema relacionado à imposição de uma metodologia única (não dialógica, ou melhor, equívoca, mas univocizante). A *hiperespecialização*, fenômeno típico da modernidade avançada, é resultado do *disciplinarismo* (como havíamos apontado na introdução geral da tese), e sua metodologia (e epistemologia) reducionista.

⁹⁶⁷ PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, p. 64. Grifo nosso.

exemplo, um *Discurso sobre o método*. Há, na verdade, no pensamento pascaliano: uma *pluralidade metodológica* (todas relativas). Como explicita L. F. Pondé:

Pascal não gasta muito tempo escrevendo sobre como fazer ciências experimentais, tampouco sobre sua relação com a filosofia em geral. Portanto, deve-se investigar a existência implícita ou escondida de sinais a respeito do que ele pensava sobre tais assuntos. Parece-me que B. Pascal simplesmente *praticava* ciência experimental. (...) Ter como principal interesse uma *filosofia teológica situacional* é a causa principal para a sua armação conceitual *explícita* acerca da metodologia teórica das ciências experimentais ser tão "enxuta" - na realidade, sua epistemologia quase inteira é enxuta. Como ele mesmo disse certa feita. "Escrever contra aqueles que se aprofundaram demais nas ciências. Descartes".⁹⁶⁸

Não é sem motivo que B. Pascal seja visto como um exemplo de um pensador sapiencial (e complexo) por pensadores da complexidade/transdisciplinaridade como E. Morin - se B. Pascal não pode ser qualificado como um pensador da complexidade, por questões óbvias, pode, pelo menos, ser designado como um

⁹⁶⁸ Ibid, p. 14. Grifo nosso. Aqui, igualmente, o contraponto pascaliano ao otimismo metodológico (e epistemológico) cartesiano, *simplificador* e *univocizante*, merece destaque (buscando simplificar o complexo *por forceps*). Projetado a partir de um ponto de vista privilegiado, ou seja, a partir de um ponto fixo (arquimediano), forçado (portanto, deveras artificial). O "curto circuito" (que gera na postura cartesiana, típico da mentalidade moderna) provocado pela cortante presença, no pensamento pascaliano, da *mística*, de uma antropologia *negativa* (de raiz agostiniana), e suas incursões no campo da ciência (física, geometria, etc.), aponta para uma inescapável pluralidade no coração da modernidade racionalista (que então despontava com toda a força). Mística com a qual os racionalistas não conseguiriam lidar, como não conseguem até hoje.

Não há *ponto fixo* (nenhuma *mathesis universalis*) para o pensador de Port-Royal, mas diversas regiões, ou dimensões do real, irredutíveis entre si: a um ponto comum (e isso B. Pascal já apontava há quase quatro séculos atrás). Mas uma *diversidade* metodológica (irredutível). Comenta Francesco Paolo Adorno:

Na definição de seus métodos, que repousa sobre sua antropologia religiosa, Pascal é levado não apenas a definir regiões do real suscetíveis de cair sob o poder da razão, mas também a se interessar por objetos teóricos que o pensamento de Descartes, por sua estrutura interna, não podia levar em conta. Paradoxalmente, a modernidade de Pascal, que consiste na abertura sobre objetos teóricos até então deixados de fora do campo da ciência, como o vácuo, o infinito, o acaso, repousa em seu pensamento antropológico, isto é, naquilo que, em seu pensamento, é o mais ancorado numa tradição plurissecular. Se esse procedimento de compreensão da especificidade do pensamento de Pascal pela medida do afastamento do pensamento de Descartes se justifica, é na medida em que o cartesianismo, na época em que Pascal realiza suas primeiras descobertas, está se tornando um discurso hegemônico. Também alimentado em outras fontes, o esforço de demarcação de Pascal permiti-lhe criar um novo espaço de racionalidade adotando um procedimento metodológico autônomo. Esses dois elementos cobrem uma epistemologia que, mesmo não sendo definível nos termos que caracterizam a epistemologia cartesiana - sistematicidade, unidade do procedimento e do método, fundamentação da verdade, etc. - não tem força menor. Em que sentido se pode falar de uma epistemologia em Pascal? Se por epistemologia se entende uma reflexão sobre o método científico resultando numa operacionalização constante e coerente em todos os domínios do saber, ela não existe em Pascal: a diversidade dos métodos conforme os domínios em que exerce a sua reflexão salta aos olhos mesmo numa leitura rápida. ADORNO, F. P. *Pascal*, pp. 64-65.

pensador complexo: que intuitivamente já percebia os descaminhos da racionalidade moderna (seus impasses e reducionismos), e a importância de *outra* postura epistemológica no que tange ao real (a problemática do racionalismo universalizante/univocizante).⁹⁶⁹

A ênfase de B. Pascal na experiência *intuitiva* ("instintiva"), que se traduz como uma emoção, emerge como um sentimento (que nasce, portanto, no mais profundo do humano) e só depois é categorizado, tematizado, aproxima-se daquilo que Antônio Demasio chama de "teatro da mente", e que está presente também no pensamento spinosiano (talvez somente aqui estes dois pensadores se encontrem, tendo em vista o racionalismo teológico spinosiano, ou seja, de que Deus é conhecido sobretudo por meio da Razão).⁹⁷⁰ E isso em meados do século XVII.

Com toda razão E. Morin faz questão de ressaltar algumas intuições pascalianas. Intuições que antecipam a postura de parte do pensamento contemporâneo (e "pós-moderno") frente à *complexidade do real* (novamente a questão da *infinitude* e sua relação com a *finitude* humana: seu *anseio infinito pelo infinito*). Daí a complexidade saltar aos olhos de quem consegue ver o labirinto entremeado do real. Buscar a simplificação daquilo que não pode ser simplificado, dado a sua complexidade, é o disparate contra o qual o pensamento pascaliano se coloca no alvorecer da modernidade cartesiana.⁹⁷¹ Diz B. Pascal no fragmento L. 199; Br. 72:

⁹⁶⁹ A maneira como B. Pascal escreve, e descreve, ou seja, como coloca suas intuições, nos faz lembrar o modo dialógico conforme propõem E. Morin (ordem e desordem não se excluem, mas se relacionam *tensionalmente*, sem uma síntese simples, mas uma *relação* complexa, pois a ordem está implícita na desordem e vice-versa). Na verdade, o trágico, como afirmação da não conciliação racional de dimensões do real, mas que, contudo, precisam ser (mesmo assim) afirmadas, aproxima-se do operador dialógico moriniano (ordem/desordem; apolíneo/dionisíaco; dia-bólico/sim-bólico, etc.).

Já no início dos *Pensamentos* B. Pascal fala de sua intenção ao escrever o texto de sua apologia: "Escreverei aqui meus pensamentos sem ordem não talvez numa confusão sem objetivo. É a verdadeira ordem que caracterizará sempre o meu objeto pela desordem mesma. Eu feria muita honra ao meu assunto se o tratasse com ordem, pois que quero mostrar que ele é incapaz disso." PASCAL, B. *Pensamentos*, p. 243. No entanto, dado nossa intenção e escopo de nossa pesquisa, deixamos para futuros pesquisadores tratar desta questão (que, a nosso ver, tem certa consistência). Ou seja, até que ponto é possível estabelecer uma relação (principalmente em termos epistemológicos) entre o pensamento pascaliano e o moriniano.

⁹⁷⁰ Cf. DAMÁSIO, A. *Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, pp. 35-36.

⁹⁷¹ A antropologia pascaliana é *disjuntiva* (e por isso trágica). Mas por quê? Porque ao contrário da cartesiana (que também é disjuntiva, e nisso os dois estão lado-a-lado), a disjunção para B. Pascal é fruto de uma experiência ("traumática") frente à *finitude*, à incapacidade humana de perceber sua

"disfuncionalidade" endêmica, daí sua "perdição" nas distrações, que visa evitar que esse *afeto* venha à tona sob a forma de "sintomas". Para o pensador de Port-Royal o pecado cindiu o "ser humano", criou uma grave rotura no seu ser. Mas essa conclusão a que chega B. Pascal não é fruto de racionalização, pois é o resultado de uma experiência patética, existencial, com suas reverberações no aparelho psíquico (daí os "sintomas" agudos: angústia, medo, desespero...): por isso a não-coincidência consigo mesmo (sua "natureza" recebida de Deus), e sua cegueira epistêmica. Eis a penetração psicológica do pensamento pascaliano.

A disjunção em B. Pascal (seu dualismo diferenciado), portanto, é de natureza teológica. Não é fruto de uma concepção filosófica previa, pura e simplesmente, que determina sua antropologia - por mais que possamos perceber a influência platônica presente na sua ontologia, ou melhor, na sua antropologia, sua visão dualista (disfuncionalidade), sua herança agostiniana. Todavia, é importante sublinhar que B. Pascal não constrói uma ontologia (no sentido clássico, como veremos mais à frente), mas uma descrição (fenomenológica) desta experiência humana (trágica), comum a boa parte dos humanos, instaurando no mesmo uma "segunda natureza" (seu "exílio do divino"). Este é o resultado da macula radical que afetou sua verdadeira "essência", que só se realiza em Deus.

O tom do pensamento pascaliano é *existencial*, e *moral*. Por isso o "desprezo" pascaliano pela provas metafísicas e, na verdade, pelo caminho da metafísica (greco-medieval e moderna) quando o assunto é o divino. Daí sua famosa *aposta*. B. Pascal não crê em Deus *porque* é um absurdo, mas *apesar* do absurdo... Relação finito/infinito: típica discussão presente na filosofia, e na ciência do XVII, mas para a qual B. Pascal busca uma resposta diferenciada - neste contexto aparece o B. Pascal filósofo, cientista, e teólogo. Pascal trabalha a partir do cálculo das probabilidades que ele bem conhecia quando de suas incursões intelectuais (e práticas) nos *jogos de azar*. Neste sentido, a *aposta* visa persuadir homens e mulheres a respeito da importância para uma vida (mais plena) quando vivemos como se Deus existisse (já que não é possível provar nem negar a existência de Deus, muito menos sua verdadeira "natureza" a partir de argumentos racionais). Se apostarmos e acertarmos: bem-aventurança eterna; se perdermos: no fundo, não perderemos nada. Como diz D. Cardoso:

Isso implica no caminho da aposta (*pari*, em Francês). Trata-se da aposta na existência de Deus. Para Pascal, a razão não tem motivos suficientes nem para afirmar nem para negar a existência de Deus. Diante de tais condições — ou apesar delas —, o ser humano não se pode eximir da sua tarefa de viver. Sua vida será do jeito que ele decidir vivê-la. É diante desta tarefa que Pascal sugere ao ser humano que aposte na existência de Deus, isto é, que o homem viva como se Deus existisse. Se perder a aposta, o ser humano só perderá bens finitos, ou seja, os prazeres ofertados por este nosso mundo. Se ganhar a aposta, o ser humano, então, ganhará um bem infinito: a felicidade eterna. Pascal também considera a aposta em negativo: Se o ser humano apostar contra a existência de Deus, ou seja, leva uma vida como se Deus não existisse. Se sair vitorioso dessa aposta, ele ganhará unicamente bens finitos. Mas se ele perder, isso significa que perderá um bem infinito. Um mínimo esforço de inteligência, mesmo ponderando a respeito de todos os riscos e renúncias, apontará para apostar na existência de Deus. CARDOSO, D. **A sabedoria de Pascal**. Op. cit., p. 292

É no âmbito da apologia, portanto, que está inserida a questão da aposta. No fragmento L. 418; Br. 233 (intitulado: do infinito nada), a tônica "trágica" inerente ao ato de fé aparece com toda força (que aqui reproduzimos em parte tendo em vista a sua grande extensão):

Infinito nada. (...) Conhecemos, pois, a existência e a natureza do finito porque somos finitos e extensos como ele. Conhecemos a existência do infinito e ignoramos a sua natureza porque ele tem extensão como nós. Mas não conhecemos nem a existência nem a natureza de Deus porque ele não tem extensão nem limites. Mas, pela fé, conhecemos a sua existência, pela glória, conhecemos a sua natureza. (...) Falemos agora segundo as luzes naturais. Se há um Deus, ele é infinitamente incompreensível, visto que, não tendo nem partes nem limites, não tem nenhum ponto de relação conosco. Somos, pois, incapazes de conhecer quer aquilo que ele é, quer se ele é. Assim sendo, quem ousará empreender a tarefa de resolver essa questão? Quem então recriminará os cristãos por não poderem explicar racionalmente a sua crença, eles que professam uma religião que não podem reduzir à razão; eles declaram ao expô-la ao mundo que é uma estultice, *stultitiam*, e depois

Em vista desses infinitos, todos os finitos são iguais e não vejo porque assentar a imaginação antes sobre um do que sobre outro. E só de fazermos uma comparação entre nós e o finito já nos dá pena. Se o homem se estudasse, veria o quanto é incapaz de passar além. Como seria possível que uma parte conhecesse o todo? Mas aspirará talvez a conhecer pelo menos as partes com as quais ele tem alguma proporção. Mas as partes do mundo têm todas tal relação e tal encadeamento uma

vos queixais de que eles não a provam. Se a provassem, não manteriam sua palavra. É tendo falta de prova que eles não têm falta de sentido. Sim, mas ainda que isso escuse aqueles que a oferecem assim, e que isso lhes evite a recriminação por a mostrarem sem razão, isso não escusa aqueles que a recebem. Examinemos, pois, esse ponto. E digamos: Deus existe ou não existe; para que lado penderemos? a razão nada pode determinar a esse respeito. Existe um caos infinito que nos separa. Joga-se um jogo na extremidade dessa distância infinita, em que dará cara ou coroa. Que aposta fareis? pela razão não podeis fazer nem uma coisa nem outra; pela razão não podeis desfazer nenhuma das duas. Não recrimineis, então, por falsidade, aqueles que fizeram uma escolha, pois nada sabeis a respeito. Não, mas eu os recriminarei por terem feito não tal escolha, mas uma escolha, pois ainda que aquele que escolhe coroa e o outro estejam em igual erro, eles estão ambos em erro; o certo é não apostar. Sim, mas é preciso apostar. É inevitável, estais embarcados nessa. Qual dos dois escolhereis então? Vejamos: já que é preciso escolher, vejamos o que nos interessa menos. Tendes duas coisas para perder: a verdade e o bem, e duas coisas a engajar: vossa razão e vossa vontade, vosso conhecimento e vossa ventura, e vossa natureza duas coisas de que fugir: o erro e a miséria. Vossa razão não fica mais ofendida, pois que é preciso necessariamente escolher, escolhendo um ou outro. Aí está um ponto liquidado. E a vossa ventura? Pesemos o ganho e a perda escolhendo coroa que Deus existe. Avaliemos esses dois casos: se ganhades, ganhareis tudo, e se perderdes, não perdereis nada: apostai, pois, que ele existe sem hesitar. Isso é admirável. Sim, é preciso apostar, mas talvez eu esteja apostando demais. Vejamos, pois que há igual possibilidade de ganho e de perda, se só tivésseis a ganhar duas vidas por uma, poderíeis ainda apostar, mas se houvesse três a ganhar? Seria preciso jogar (pois que estais na necessidade de jogar) e seríeis imprudente, quando sois obrigado a jogar, de não arriscar vossa vida para ganhar três em um jogo em que há igual possibilidade de perda e de ganho. Mas há uma eternidade de vida e de felicidade. PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 159-160.

Ele retoma e conclui:

E, sendo assim, quando houvesse uma infinidade de possibilidades das quais uma só seria a vosso favor, teríeis razão ainda de apostar um para ter dois; e agireis contra o bom senso, sendo obrigado a jogar, recusando a jogar uma vida contra três num jogo em que dentre uma infinidade de possibilidades há uma a vosso favor, se houvesse uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar: mas há, aqui, uma infinidade de vida infinitamente feliz para ganhar, uma possibilidade de ganho contra um número finito de possibilidades de perda e aquilo que estais jogando é finito. Isso elimina qualquer outra escolha em toda a situação em que está o infinito e em que não há uma infinidade de possibilidades de perda contra a de ganho. Não há por que balançar, há que se dar tudo. E assim ,quando se é forçado a jogar, é preferível renunciar à razão para conservar a vida a arriscá-la pelo ganho infinito prestes a acontecer quanto a perda do nada. (...) Confesso, declaro, mas além disso não há dever o que está por baixo do jogo? sim, as Escrituras e o resto etc. Sim, mas estou com as mãos atadas e a boca emudecida, forcem-me a apostar, e não tenho liberdade, não me soltam e sou feito de tal maneira que não posso acreditar. Que quereis então que eu faça? - É verdade, mas ficais sabendo ao menos que a sua impotência para acreditar vem de vossas paixões. Quereis chegar à fé mas não sabeis o caminho. Quereis sarar da infidelidade e pedis os remédios para isso, aprendeis daqueles etc. que estiveram atados como vós e que apostam agora todo o seu bem. São pessoas que conhecem aquele caminho que gostareis de seguir e que foram curadas de um mal de que quereis sarar, segui a maneira pela qual eles começaram. Foi fazendo tudo como se acreditassem, tomando água benta, mandando dizer missas etc. Naturalmente mesmo isso vos fará acreditar e vos deixará abestalhado. E é o que eu temo - Mas por quê? que tendes a perder? mas para mostrar-vos que isso conduz nessa direção, é porque diminuis as paixões que são os vossos grandes obstáculos etc. Ibid., pp. 161-162.

com outra e creio ser impossível conhecer uma sem a outra e sem o todo. O homem, por exemplo, tem relação com tudo que conhece. Precisa de lugar para contê-lo, de tempo para durar, de movimento para viver, de elementos para o compor, de calor e de alimentos para se alimentar, de ar para respirar. Ele vê a luz, sente os corpos, enfim tudo cai sob a sua aliança.

E mais:

É preciso então, para conhecer o homem, de onde vem que ele tem necessidade de ar para subsistir, e para conhecer o ar, saber por que vias se estabelece essa sua relação com a vida do homem etc... A chama não subsiste sem o ar; portanto, para conhecer um, é preciso conhecer o outro. Portanto, sendo todas as coisas causadas e causantes, ajudadas e ajudantes, mediatas e imediatas, e todas se mantendo por um laço natural e insensível que liga as mais afastadas e as mais diferentes, tenho como impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, assim como conhecer o todo sem conhecer particularmente as partes.⁹⁷²

Como havíamos apontado no início deste capítulo: há *outra* fonte no XVII (realizando um forte contraponto ao cartesianismo), donde podemos haurir (e reler nossa recente história): *outro* posicionamento frente ao mundo, mas sobretudo diante do Mistério amoroso da vida. Destacamos dois fragmentos que consideramos emblemáticos: os fragmentos L. 65; Br. 115/L. Br. 37. Diz o pensador de Port-Royal:

A teologia é uma ciência, mas ao mesmo tempo quantas ciências há? Um homem é um suposto, mas, se a gente o anatomiza, o que passa a ser? a cabeça, o coração, o estômago, as veias, cada veia, cada porção de veia, o sangue, cada humor de sangue. Uma cidade, um campo, de longe são uma cidade e um campo, mas à medida que a gente se aproxima, são casas árvores, telhas, folhas, mato, formigas, pernas de formigas, ao infinito. Tudo isso fica abrangido sob o nome de campo.⁹⁷³

Portanto, para o pensador de Port-Royal, ao tratar de temas como Deus (e a religião em si), e do "ser humano", isto é, das questões relacionadas ao Mistério do mundo (da vida), *outra* "lógica" precisa operar, *outro* modo de pensar (e sentir). Deus, e o "ser humano", a vida em si, não podem ser objetivados a partir da Razão. B. Pascal neste ponto está vinculado a uma tradição mística *centrada no coração* (pois o que ele faz é *espiritualidade*: uma *teologia mística*), do que de

Para E. Morin, o processo entre duas ou mais alternativas deve incluir a *incerteza* e a *imprevisibilidade*, mas não há como fugir da escolha, pois não querer escolher já é uma escolha. Por isso, somos interpelados a tomar uma *decisão*, envolvendo sempre o *risco do erro* e o *contraditório*. Precisamos meditar, ponderar, e assumir a responsabilidade pela escolha: e *apostar*. Cf. MORIN, E. **Para sair do século XX**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986, p. 303.

⁹⁷² PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 84.

⁹⁷³ *Ibid.*, p. 24.

uma tradição teológica racional-especulativa (como a declinada escolástica de seu tempo).⁹⁷⁴

Ora, se B. Pascal é antes de tudo um teólogo agostiniano, que faz espiritualidade a partir de uma *mística do coração*, precisamos retomar a questão das *três ordens* de grandeza e sua incidência na *gnosologia teológica pascaliana*. Sobre as *três ordens* de grandeza (suas incidências na vida), e suas implicações de ordem epistemológica, diz B. Pascal no fragmento L. 308; Br. 793:

A distância infinita entre os corpos e os espíritos figura a distância infinitamente mais infinita entre os espíritos e a caridade, porque esta é sobrenatural. Todo o brilho das grandezas não tem lustre para as pessoas que estão nas buscas do espírito. A grandeza das pessoas de espírito é invisível para os reis, os ricos, os capitães, para todos esses grandes da carne. A grandeza da sabedoria, que não é nenhuma senão de Deus, é invisível para os carnais e para as pessoas do espírito. São três ordens diferentes, de gênero.⁹⁷⁵

No fragmento L. 933; Br. 460, B. Pascal retoma o tema das *três ordens* situando-os em relação direta com a concupiscência e com diferentes formas de conhecimento. Ele diz:

Concupiscência da carne, concupiscência dos olhos, orgulho etc. Existem três ordens de coisas: a carne, o espírito e a vontade. Os carnais são os ricos, os reis. Eles têm por meta o corpo. Os curiosos e os cientistas, estes têm por meta o espírito. Os sábios tem por meta a justiça. Deus deve reinar sobre tudo e tudo deve relacionar-se a Ele. Nas coisas da carne reina propriamente a sua concupiscência. Nas espirituais, a curiosidade propriamente. Na sabedoria, o orgulho propriamente.⁹⁷⁶

B. Pascal trabalha diretamente com dimensões hierárquicas (superpostas). A superior, que a todas deveria determinar, é a "ordem do coração", da *caritas (ordo amoris)*. O *afeto*, o sentimento, como diz B. Pascal, precede a Razão (e isso vale para as realidades "finas", captável somente pelo *coração*, como Deus).⁹⁷⁷ Mas,

⁹⁷⁴ Cf. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, pp. 18-20. Sobre a rejeição à tradição aristotélico-tomista no jansenismo, e suas reverberações no pensamento pascaliano: Cf. REALE, G; & ANTISERI, D. **História da filosofia.** Volume 2., pp. 585-588.

⁹⁷⁵ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 124.

⁹⁷⁶ Ibid., pp. 386-387.

⁹⁷⁷ No fragmento L. 530; Br. 274, diz o pensador francês:

Todo o nosso raciocínio se reduz a ceder ao sentimento. Mas a fantasia é semelhante e contrária ao sentimento; de modo que não se pode distinguir entre esses dois contrários. Um diz que o meu sentimento é fantasia, o outro que a sua fantasia é sentimento. Seria

tendo em vista a radical disjunção do "ser humano" (em termos existenciais) estas ordens encontram-se *infinitamente afastadas*. Elas ficam, portanto, sem comunicação - a única exceção é quando da atuação da graça sobrenatural e eficaz; ocorre uma aproximação da "ordem do coração" (da vontade, da *caritas*) à "ordem do espírito", da razão – do contrário, resta a insensatez de quem não percebe a impossibilidade de um conhecimento (e uma ação) firmadas na "razão pura". Portanto, para o pensamento pascaliano a certeza racional é "pura ilusão".

Ou seja, o *coração*, a partir da experiência mística (de Deus), atrai para junto de si a razão, mas uma *razão sensível* (o *esprit de finesse*). Já a "ordem do corpo" (da "carne"), é inferior às duas anteriores, tendo em vista a concupiscência que a toma (e a dinamiza). Infinita desproporção e disjunção condenam (na verdade, é a condição) o "ser humano": "exilado" na *contingência*⁹⁷⁸, enredado na radical imanência.⁹⁷⁹ Na verdade: "As três ordens referem-se tanto aos gêneros do conhecimento, quanto aos gêneros da concupiscência"⁹⁸⁰, tal como o pensador de Port-Royal descreve na citação acima.

Aqui emerge a mais importante afirmação de B. Pascal registrado nos *Pensamentos* (no fragmento L. 424; Br. 278) acerca do *conhecimento de Deus*, e sua reverberação sapiencial. Ele afirma: "É o coração que sente a Deus e não a razão; eis o que é a fé. Deus sensível ao coração, não à razão."⁹⁸¹ Ou seja, a fé

preciso ter uma regra. A razão se oferece, mas é flexível a todos os sentidos. E assim não existe nenhuma. PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 242.

⁹⁷⁸ Cf. CHEVALEY, C. **Pascal, contigence et probabilité**. Paris: PUF, 1995.

⁹⁷⁹ Cf. PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, p. 16.

⁹⁸⁰ PARRAZ, I; Franklin Leopoldo e Silva (orientador). **Ciência e Teologia nos caminhos de Pascal**. FFLCH – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo - USP. Tese de doutorado. São Paulo, 2004, p. 207.

⁹⁸¹ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 164. A posição de Victor Frankl (fundador da *logoterapia*) segue a mesma direção. Ele diz: "A sensibilidade do sentimento é muito maior do que a perspicácia da razão. O acesso a Deus só poder ser encontrado a partir do homem. Se tivermos de indicar outro caminho que leva a Deus, não podemos tomar por base o racional, mas o emocional." FRANKL, V. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1978, p. 274. A busca por dar sentido à vida caminha não nas antigas trilhas da metafísica, mas acontece a partir do *drama* (existencial) humano frente ao não-sentido, diante do "abismo". Portanto, o sentido não é resultado da soma (equação): metafísica + lógica=sentido; mas fruto das tensões inerentes ao existir humano (comum ao pensamento *existencial, situacional*, como o de B. Pascal). Portanto, carente de uma universalização *a priori*. Ou como diz V. Frankl, o que podemos entender por sentido, tem relação direta com "*o que se tenciona*, seja por uma pessoa que me pergunta algo, seja por uma *situação* que encerra uma pergunta, e clama por resposta". FRANKL, V. **A vontade de sentido: fundamentos e aplicações da logoterapia**. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013, p. 81. Grifo nosso.

cristã para o pensador de Port-Royal se assenta numa experiência cordial, sem a qual a fé redundará numa forma de "doutrinarismo" (no conseqüente reducionismo do *assentimento intelectual*, puro e simples), de racionalismo teológico típico das teologias de escola.

Como faz questão de frisar o pensador de Port-Royal, o *conhecimento de Deus* se dá pela via do *coração* - onde se dá a conversão e a expressão concreta da *caritas* (*ordo amoris*). Esta *afecção cordial* possibilita uma nova postura diante da vida (como uma sabedoria, e, portanto, também uma moral), a partir da qual a carga racionalista da teologia é radicalmente questionada e repensada. Suscitando *outra* "lógica" (renovada desde seu núcleo rígido, isto é, de *como se dá o conhecimento de Deus*: pela via do *coração*, onde a nasce a fé).

Mas essa experiência não se dá de modo tranquilo, senão de modo *patético*, atingindo em cheio o *coração* da vida da pessoa, *desinstalando-a*. Levando a mesma a uma dolorosa "via-crúcis"; caminho de mortificação da egolatria⁹⁸², e completo acolhimento da verdade revelada: *Deus mesmo*. Caminho para a ressurreição do "humano" conforme revelado em Jesus Cristo. É o caminho da fé que dinamiza toda a pessoa, mas jamais essa caminhada será realizada sem profundas tensões (dado que o "ser humano" é simultaneamente: *corrupto* e *capax dei*).⁹⁸³

⁹⁸² Voltaremos a esta questão no capítulo seguinte quando discutiremos o tema do *corpo*.

⁹⁸³ Comenta N. Abbagnano:

O homem não pode reconhecer-se no seu não-ser senão em referência ao ser; não pode reconhecer-se no seu erro, na sua dúvida, na sua miséria, senão em relação à verdade, ao bem e a felicidade. O reconhecimento da própria miséria é início de uma busca dolorosa (*buscar gemendo*), que o leva à fé. A fé é, para Pascal, uma atitude total que envolve todos os aspectos do homem até as suas raízes. O problema da busca é o de realizar a fé, ou antes, de se realizar na fé e mediante a fé. Todas as atividades humanas devem ser orientadas para esta busca. A fé não é uma certeza inabalável, nem uma posse certa. A condição humana exclui tais coisas. Se o mundo existisse para instruir o homem acerca de Deus, a sua divindade esplenderia por toda a parte de um modo incontestável, mas ele subsiste graças a Jesus Cristo e para Jesus Cristo, isto é, para instruir os homens acerca de sua corrupção e da sua redenção. Isto não revela, portanto, nem uma exclusão total, nem uma presença manifesta da divindade. (...) Todas as coisas instruem o homem acerca da sua condição; mas não é verdade que tudo revele Deus, nem é verdade que tudo esconda Deus. (...) Mas trata-se de uma busca que não concerne exclusivamente à razão do homem. Não se pode alcançar a fé mediante demonstrações e provas. As provas que se dão da existência de Deus, partindo das obras da natureza, só podem valer para quem já possua a fé, mas não podem produzir a fé em quem ainda não a conhece. ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Vol. 6., pp. 100-101.

4.3.2 Bem pensar para bem agir, bem agir para bem pensar: a relação entre sabedoria e caridade

Vejam os que farão a sabedoria de Deus. Não espereis, diz ela, ó homens, nem verdade, nem consolação dos homens. Eu sou aquela que vos formou e a única que pode ensinar-vos quem vós sois. (...) É em vão, ó homens, que buscais em vós mesmos os remédios para vossas misérias. Todas as vossas luzes não podem levar a outra coisa que não seja conhecer que não é em vós mesmos que encontrareis a verdade nem o bem. Os filósofos vo-lo prometeram e não puderam fazê-lo.⁹⁸⁴

Ora, se o caminho para o *conhecimento de Deus* passa pela via do *coração* (de uma subjetividade *da sensibilidade*, do *coeur* ("órgão espiritual")), então outro modo de fazer teologia, diferente daquele logocêntrico (já secular nos dias de B. Pascal), é fatalmente desconsiderado, isto é, *desmontado* desde sua base. Surge uma teologia *mística, cordial*, pautada numa *razão sensível*. Gestando uma moral centrada no amor (na *caritas*).⁹⁸⁵ A verdadeira *sabedoria* conduz à *caridade*; o

⁹⁸⁴ PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 62-63 (fragmento L. 149; Br. 430).

⁹⁸⁵ Esta é a *verdadeira conversão* para B. Pascal. Ou seja, o *coração* rendido e grato pela *caritas* que atua no mais profundo do ser (do *coração*), levando à verdadeira conversão e, por conseguinte, a uma vida de santidade (próprio de uma moral fundamental cristã), que só pode realizar-se mediante o exercício concreto da *caritas*. Mas esse caminho ficará impossibilitado sem o dobrar do *coração* (e da *razão*, por conseguinte) e o aniquilamento (mortificação, como mencionamos acima) do Eu (daí o ódio de "si mesmo"). Para B. Pascal é mister evitar a *tiranía* da Razão (marcada pela egolatria) mediante uma *sabedoria do coração*. Tratando com sabedoria essa "vontade de domínio". Como o pensador de Port-Royal diz no fragmento L. 58; Br. 332, sobre o conceito de *tiranía*:

A Tiranía consiste no desejo de domínio universal e fora de sua ordem. Diversos compartimentos de fortes, de belos, de bons espíritos, de piedosos, dos quais cada um reina na sua parte, não noutra parte. E às vezes se encontram, e o forte se bate com o belo, como tolos disputando quem terá o domínio do outro, porque o seu domínio é de gênero diverso. Não se entendem. E o erro deles está em querer reinar por toda a parte. Nada o pode, nem mesmo a força: ela nada faz no meio dos sábios, ela só tem o domínio das ações exteriores - Assim, esses discursos são falsos... Tiranía. A tiranía está em ter por um caminho que só se pode ter por outro. Prestam-se diferentes a diferentes méritos, dever de amor ao encanto, dever de temor à força, dever de crédito à ciência. Deve-se prestar esses deveres, é injusto quem os recusa, e injusto quem exige outros. Assim, esses discursos são falsos e tirânicos: eu sou belo, portanto devem temer-me; eu sou forte, portanto devem amar-me; eu sou... E é igualmente ser falso e tirânico dizer: ele não é forte, portanto não o temerei; ele não é hábil, portanto não o temerei. PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 20-21.

Donde emerge a "crítica" feroz de B. Pascal ao humanismo-racionalista (reproduzido, e reificado, de fato, pelo cartesianismo, e por toda moral voltada para a realização de sua "egolatria endêmica"): "prova" do pecado que faz o "ser humano" desviar o olhar, da contemplação de Deus (fonte e destino último do amor "humano" criado à sua *imagem*), para a contemplação "narcisista" de "si mesmo". Marca primordial de uma egolatria (primal). Com a qual devemos saber lidar da melhor forma possível - mediante o amor. Como diz H. Gouhier:

"Deus criou o homem com dois amores." O primeiro, por Deus, é infinito, a palavra "fim" estando em infinito com seus dois sentidos: esse amor tem Deus como fim e é por isso que é sem fim. O outro amor, "por si mesmo", é finito; o que quer dizer que é limitado a mim e que, por isso, não posso ser dele o verdadeiro fim, o fim último; este encontra-se portanto

referido ao único fim último possível, Deus. Pelo pecado, "o homem perdeu o primeiro desses amores", fórmula constante que deve ser tomado ao pé da letra, a frase seguinte confirma: "o amor por si mesmo permanecendo só..." Contudo, se o primeiro amor foi inscrito pelo Criador na natureza do homem, pouco se compreende como o homem poderia perdê-lo sem deixar, *ipso facto*, de ser homem. Na realidade, persiste em sua alma uma capacidade de amor infinito, uma pura capacidade de nenhuma atração faz passar ao ato, uma espécie de elã no vazio... Como o amor a si mesmo está doravante só, é ele quem granjeia esse elã; o homem se ama infinitamente, isto é, torna-se como fim último e refere todas as coisas a si. Tal é a situação do homem decaído: perdeu o amor a Deus e não poderia reencontrar o que perdeu sem uma graça, no duplo sentido da palavra, perdão e dom; ficando disponível com esta perda, a potência de amar concentra-se sobre o eu e o eu não pode mais do que se comprazer nesse egoísmo. Compreende-se então que a morte é sob o ponto de vista da natureza e o que deve ser para o cristão. GOUHIER, H. **Blaise Pascal**, p. 139.

Neste sentido, surge a questão da possibilidade de uma influência (presença) de certo "estoicismo" na moral pascaliana (estoicismo que tanto marcou boa parte do cristianismo dos primeiros séculos). Dado a centralidade do ascetismo (de *negação*) presente na moral pascaliana (seu *rigorismo moral*, em contraposição ao "laxismo"). Para estudiosos de B. Pascal como H. Gouhier (que não nega a presença de um ascetismo extramundano em B. Pascal), a influência de certo "estoicismo" (moral), é uma impressão incorreta (sem dúvida, essa é questão controversa). Pelo menos, se levarmos em consideração a virada que se dá na vida e pensamento de B. Pascal desde a sua "primeira conversão"... B. Pascal não visa aniquilar as paixões em busca de uma (utópica?) *ataraxia*, ou mesmo uma *apatia* mitigada (de indiferença e insensibilidade diante da dor). Contudo, como apontamos acima, seus sofrimentos (físicos, psíquicos, e espirituais) são trabalhados teologicamente... Mas, sua resignação face ao sofrimento (e mesmo certo prazer no sofrimento, por identificá-los ao de Jesus Cristo) nos soa mórbido e patológico. B. Pascal, ao que tudo indica, lida de modo ambíguo com o sofrimento, e sua reverberação na moral (e vice-versa). Sua sofreguidão está ancorada em bases eminentemente teológicas, ou melhor, cristológicas (apesar de seu possível "erro de leitura"). B. Pascal, por mais rigorista que fosse (em termos de moral), jamais se contentou com os ideais de uma *imperturbabilidade* (sendo este o fim último da vida, como acontecia com estóicos, epicuristas, céticos, etc.). Mas, é importante destacar isto, pois:

Supondo que o jovem Blaise Pascal tenha acredita sentir certo acordo entre a sabedoria estóica e a moral cristã, a "primeira conversão" teria radical e definitivamente apagado esta impressão. O "discurso consolador" de 17 de outubro de 1651 mostra como Pascal experimenta a necessidade de explicar a incompatibilidade entre a doutrina dos Cristãos, isto é, de Santo Agostinho e de seu intérprete Jansênio, e a dos Pagãos em geral, dos estóicos em particular. Ora, repitamos, essa discussão não é uma digressão sobre o andamento histórico; no pensamento de Pascal a conversão implica uma recusa explícita que é como o inverso de adesão; é o que se constata alguns anos mais tarde, após a segunda conversão, a mesma reação anti-estóica que após primeira. *Ibid.*, p. 141.

Mais à frente diz ainda H. Gouhier sobre as bases da moral pascaliana (e sua "crítica" ao ideal moral conforme Epicteto); sua busca por uma relação entre pensamento (sabedoria) e moral:

Saber o que se deve fazer é bom, claro, mas sob a condição de saber o que se pode fazer, *ipso facto*, o que não se pode fazer; sem este segundo saber, o primeiro torna-se perigoso. (...) Entre a sabedoria estóica e moral cristã, a oposição é total: a primeira nem mesmo pode ser batizada; a conversão segundo Epiteto é uma conversão ao sobre-humano. De fato, Epiteto ouviu falar vagamente desses galileus que se pretendem também libertos de todo o temor e de todo o constrangimento: ele vê aí não o efeito da razão, mas simplesmente de um bom exercício da vontade, do hábito! *Ibid.*, pp. 143-144.

H. Gouhier se refere às "críticas" severas de B. Pascal a toda forma de "estoicismo", seja o antigo, seja aquele "moderno" redivivo no século XVII. Críticas endereçadas sobretudo à Epiteto (e seu idealismo moral) - conforme aparece em diversos fragmentos nos *Pensamentos*. Dois quais destacamos três que consideramos fundamentais. São os fragmentos L. 144; Br. 360; L. 145; Br. 461; e L. 146; Br. 350, nos quais lemos o seguinte: "Aquilo que os estóicos propõem é tão difícil e

exercício da *caridade* conduz à verdadeira *sabedoria*. Esse deverá ser o caminho (circular) da fé (e da teologia) cristã: da *sapientia fidei*.

A teologia, nessa perspectiva, não redundando em ciência (*em sentido positivo*, tal como vimos até aqui), mas numa *sabedoria*, ligada visceralmente à *espiritualidade*. Relação circular, isto é, gerando e sendo gerada pela prática (redundando numa moral, como diria B. Pascal, como vimos no texto da epígrafe, no início do capítulo⁹⁸⁶). Ou seja, a teologia, de mera explicadora e tuteladora

tão vão. Os estoícos colocam: todos aqueles que não estão no mais alto grau de sabedoria são igualmente loucos, e viciosos, como aqueles que estão a dois dedos debaixo da água." Ibid., p. 58. E depois, ao tratar das três concupiscências (comum aos filósofos, entre os quais estão incluídos os "estoícos"): "As 3 concupiscências fizeram três seitas e os filósofos não fizeram mais do que seguir uma das três concupiscências." Ibid., p. 59. Já no fragmento seguinte:

Estoícos. Eles concluem que sempre se pode o que se pode às vezes e que, visto que o desejo da glória faz com que aqueles a quem dominam façam bem alguma coisa, outros também poderão fazê-lo. São movimentos febris que a saúde não pode imitar. Epicteto conclui do fato de haver cristãos constantes que todos o podem ser. Ibid., idem.

Ora, se por um lado B. Pascal pode apresentar posturas radicais, beirando a patologia (conforme a aceção moderna e contemporânea), e esta possibilidade não deve ser descartada. Por outro lado, sua avaliação das possibilidades humanas frente à moral (sua anatomia da "alma humana") parece bem mais ponderada, isto é, sabia, e por que não dizer "realista" do que as correntes moralistas com as quais B. Pascal polemiza. Ou seja, para B. Pascal, teologicamente falando o ser humano não pode fazer o bem sem o auxílio da graça *eficaz* e *preveniente*. Eis o seu chão teológico agostiniano fundamental.

A pergunta que surge é: mas essa graça opera no mais profundo do coração humano desde seu emergir no mundo, orientando-o existencialmente para Deus? Sua resposta, provavelmente, seria: não! Somente os predestinados recebem tal graça, e com isso podem fazer o bem, apesar de sua impossibilidade "natural". Ou ele/ela são dinamizados por tal graça, que Deus só concede aos predestinados, ou o que resta é o mal, ou, o "homem cordial", bem educado, mas incapaz, mesmo assim, de produzir o verdadeiro bem, e de encaminhar-se para Deus (incapaz de amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo). Daí toda a querela com os molinistas...

Daí sua ênfase numa moral (rigorosa) que dê testemunho dessa graça eficaz. De uma moral que não faça concessões ao "mundanismo": uma moral "laxista". Sua moral, portanto, ao que tudo indica, tinha - pelo menos essa parece ser a leitura que o próprio B. Pascal fazia -, uma forte convicção da necessidade, ou melhor, da exigência do cristianismo de uma moral rigorosa (tal como o jansenismo do pensador de Port-Royal parece pressupor). Na realidade, B. Pascal acreditava firmemente na impossibilidade de uma moral fundamentada nas razões da filosofia (de qual escola fosse), mas na necessidade do "aniquilamento" do Eu, da egolatria tão presente no humanismo-racionalista de seu tempo. Sobre a questão do "aniquilamento" a partir de uma perspectiva cristológica, donde brota a verdadeira sabedoria: a sabedoria do Cristo crucificado, conforme Paulo (sabedoria de Deus, que "para os judeus é escândalo, para os gentios é loucura": cf. 1 Co 1, 17-31). Cf. GOUHIER, H. **Blaise Pascal.**, pp. 141-153.

⁹⁸⁶ Que aqui pedimos licença para reproduzir:

O homem não é senão um caniço, o mais fraco da natureza, mas é um caniço pensante. Não é preciso que o universo inteiro se arme para esmagá-lo; um vapor, uma gota de água basta para matá-lo. Mas, ainda que o universo o esmagasse, o homem seria ainda mais nobre do que aquilo que o mata, pois ele sabe que morre e a vantagem que o universo tem sobre ele. O universo de nada sabe. Toda a nossa dignidade consiste pois no pensamento. É daí que temos de nos elevar, e não do espaço e da duração que não conseguiríamos preencher.

doutrinária (guardiã intelectual da sã doutrina, da "ortodoxia"), revela sua crucial dimensão *sapiencial*, mas algo mais: sua inalienável dimensão *pneumática*, *mistagógica*.

Portanto, cabe a teologia gerar um caminho de vida que, *no e a partir* do Espírito de Cristo, busca discernimento... Para, assim, poder dar a "razão da esperança que há em nós"⁹⁸⁷: uma *sabedoria amorosa*, que busca saber *como e no que* pensar, *como agir* (como caminhar na vida). Uma teologia de caráter místico: uma mística centrada no *coração* (onde atua a *caritas*). Unindo, assim, *mística e ética*. Por isso, como diz F. Leopoldo e Silva (sobre a mística pascaliana):

Só resta ao homem, portanto, entregar sua liberdade ao *Deus absconditus*, pela mediação do Cristo que trouxe a graça de Deus, entendendo a graça não como um critério de escolha, mas como uma *certeza do coração, cultivada na caridade*, de que não seremos abandonados por Deus se, vivendo em nós a recusa de nós mesmos, *nos entregarmos inteiramente a ele*.⁹⁸⁸

Ou seja, a mística enraizada no *coração* precede a razão teológica formal (mesmo aquela da racionalidade intuitiva, *sensível*: de *finesse*), mas a aquela atrai e inclina esta para *compreender bem*.⁹⁸⁹ Por isso, na história da reflexão teológica (e filosófica), na história (do caminhar) de homens e mulheres com Deus:

Restariam dois caminhos para alcançar a Deus: o da intelectualidade e o da afetividade. O primeiro permitiria um conhecimento racional ou intuitivo-empírico, e o segundo, apenas *afetivo*. Pascal, por exemplo, quando diz: "é o coração que sente Deus e não a razão; eis o que é a fé: Deus sensível ao coração e não a razão" coloca-se na posição *afetiva*. Toda a vez que alguém afirma que o conhecimento de Deus pelo homem se processa pela afetividade, por uma experiência *páthica*, é classificado como partidário de uma *experiência mística de Deus*. (...) Em sentido teológico é o que tem um conhecimento direto e *experimentalmente afetivo* da divindade. É uma intuição, portanto, um captar direto da divindade, vivido; e não um conhecimento operatório, mediato, como o racional.⁹⁹⁰

Trabalhem, pois, para pensar bem: eis aí o princípio da moral. PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 86. Grifo nosso.

⁹⁸⁷ Cf. 1 Pd 3, 15.

⁹⁸⁸ LEOPOLDO E SILVA, F. **Pascal**: condição trágica e liberdade. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, vol. 12, nº 1-2, 2002, p. 356. Grifo nosso.

⁹⁸⁹ É a prioridade da fé (que leva a compreensão), em relação à Razão (pelo menos no que tange ao *conhecimento de Deus*): que em muito se aproxima do *credo ut intelligam* agostiniano - sem um *envolvimento prévio* não há como falar de conhecimento de Deus. Cf. LEOPOLDO E SILVA, F. **Pascal.**, p. 355.

⁹⁹⁰ SANTOS, M. F. dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Editora Matese, 1963, pp. 511-512.

A presença constante da posição agostiniana reverbera para além da patrística, adentrando a Idade Média, (re)colocando-se no interior da teologia contemplativa monacal. Ou seja, a teologia cristã é (re)tomada em sua dimensão mística (experencial), simbólica e sapiencial, vista antes de tudo uma sabedoria (*sapientia fidei*). Perspectiva bem presente na patrística, que na teologia monástica encontra seu derradeiro e ulterior desenvolvimento. Posto que:

O fim do conhecimento teológico não deveria ser, portanto, a *scientia* com suas exigências de racionalidade, e sim a *sapientia*, para chegar assim a uma vida imersa escatologicamente em Deus, verdadeiro e único estado para obter um pleno *intellectus fidei*. (...) A simbologia e a alegoria eram os instrumentos mais aptos para fazer emergir o sentido espiritual escondido atrás do sentido literal da Escritura e chegar assim à *sabedoria do coração*. Esses elementos característicos da teologia monástica explicam o motivo das fortes tensões surgidas entre o seu modo de entender a teologia e a nova abordagem que, com a escolástica se afirmava no início do séc. XII. A teologia monástica acusou a escolástica de querer reduzir em categorias humanas de tipo lógico-racional aquilo que não vinha do homem e que *só podia ser compreendido verdadeiramente no coração*.⁹⁹¹

A *experiência de Deus* (do Amor) que se dá a partir do *coração* é, portanto, o ponto de partida para uma teologia tipicamente cristã – do Deus *Ágape* que "escapa" por completo à linguagem filosófica especulativa, bem como à linguagem matemática, da lógica formal (do *esprit de géométrie*⁹⁹²). Portanto, a *experiência de Deus* deixa marcas (uma "ferida"), pois é sempre uma experiência *patética*, uma experiência do *affectus* (nível pré-teológico, núcleo dinamizador da fé teológica⁹⁹³).

Mas, o caminho feito no decorrer da história da teologia revela um paulatino "esquecimento" desta *experiência cristã* mais originária (portanto, necessária à teologia cristã), em detrimento de uma carga racional-especulativa (metafísica). Uma mudança radical no registro epistemológico da teologia conduziu ao

⁹⁹¹ PACOMIO, L. (ed.). **Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 741. Grifo nosso.

⁹⁹² Pois como diz M. C. L. Bingemer, Deus "não é mistério lógico, mas mistério de salvação". BINGEMER, M. C. L.; ANDRADE, P. F. C. (org.). **O Mistério e a história: ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por seus 70 anos**. São Paulo: Loyola, 2003, p. 105.

⁹⁹³ Cf. SEQUERI, P. **II Dio affidabile: saggio di teologia fondamentale**. 5ª ed. Brescia: Quiriana, 2000, pp. 142-145.

logocentrismo radical. É no centro desta questão que a teologia pascaliana se coloca⁹⁹⁴.

Em B. Pascal *teologia e espiritualidade* entrecruzam-se. Ao ponto de não ser possível dizer onde começa uma e termina a outra. Em última análise, B. Pascal não faz uma teologia ancorada no Divino da especulação filosófica (metafísica), mas a partir do "Deus de Abraão, Isaac e Jacob", isto é, do Deus revelado na história de homens e mulheres concretos que tiveram suas vidas transfiguradas a partir de uma profunda experiência de fé.⁹⁹⁵ O Deus de amor (*ágape*) que se

⁹⁹⁴ É verdade que a centralidade do logos grego na dinâmica teológica se fez notar desde os primeiros anos da teologia (sua dinâmica de *inculturação*), sobretudo a partir do período chamado apologético. Mas em nada se compara ao logocentrismo (especulativo-conceitual) das *Sumas* escolásticas. Ou mesmo das "modernas *Sumas*" (a manualística moderna), e os fenômenos neo-escolásticos (tanto em âmbito católico quanto no protestante).

Na patrística, a dimensão simbólica e pneumática da teologia era central. O caráter *mistagógico* e *sapiencial* da teologia cristã era parte integrante da mesma, sendo um dos principais motivos de sua existência. O caráter místico da teologia estava resguardado. E, mesmo no mestre de B. Pascal, S. Agostinho, esta dimensão primordial da teologia está presente (tendo em vista a dimensão mística da filosofia neoplatônica, da alma em direção ao Uno). Pois sua vocação filosófica encaminha sua teologia para uma dinâmica metafísico-contemplativa, fruto do neoplatonismo (e suas fortes incursões especulativas, presente em textos como *Confissões*, no qual elucubra sobre o sentido do tempo, por exemplo).

Ao retomar S. Agostinho, o jansenismo (vide o *Augustinus*) e, particularmente B. Pascal, (re)coloca estas dimensões "esquecidas" pelas teologias de escola; mas retoma, também, o *pessimismo antropológico* agostiniano (sua ênfase no caráter trágico do "pecado original"), e seu consequente rigorismo moral. Ou seja, o "positivo" e o "negativo" presente no pensamento do bispo de Hipona reaparecem na teologia pascaliana sob outras lentes ("modernas"). B. Pascal, neste sentido, faz parte de um "movimento" de retomada do agostinianismo realizada na teologia ocidental (sobretudo, em ambiente protestante, desde Martinho Lutero e João Calvino (sobretudo), portanto desde o século anterior). Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**. Op. cit., pp. 116-126; 139-163. Sobre a mística contemplativa neoplatônica presente em S. Agostinho: Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Op. cit., pp. 34-38. Com relação à retomada de S. Agostinho no jansenismo (ressaltando estas questões suscitadas aqui): Cf. LADARIA, L. **O Augustinus de Jansênio**. In: SESBOÉ, B. (org.). **História dos dogmas**. Vol. 2. O homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003, pp. 212-214. Cf. ainda. DE LUBAC, H. **Augustinisme et théologie moderne**. Paris: Cerf, 2009.

⁹⁹⁵ Neste sentido, não só a concepção metafísica antiga e medieval (como ontologia, ou ontoteologia) é destituída de sentido, mas, igualmente, a metafísica da subjetividade (egológica), pois "evidentemente a ideia de Eu será dissolvida por Pascal." PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente**, p. 145. Pois em no pensamento pascaliano não há espaço para uma egologia, construída partir de uma unidade antropológica, dado a *infinita desproporção* "interna" do mesmo. Neste caso, o humano sofreria de uma aguda "rachadura interna" (ontológica), impossível de ser remediada, tal como sua "fenomenologia" do humano procura descrever. Pelo simples fato de que:

...não há um princípio de atividade interno que defina a imanência de um fim integrado. É portanto o rompimento com a representação ontológica de um *telos*. Esse rompimento é que desenharia a imagem da natureza como um sistema disjuntivo de alternativas e funções. Todavia, esse processo histórico dentro da filosofia que determinará a dissolução do modelo de natureza helênico-escolástico não será imposto sem resistências - não que essas resistências, representadas, por exemplo, pelo jansenismo e pelo agostinianismo, e pela "invasão" mística vinda da Espanha no século XVI (e mesmo antes, nos séculos XIII e XIV, da região do Reno), significassem em si um retorno ao modelo escolástico decadente.

revelou na pessoa do judeu de Nazaré. Como emerge da narrativa pascaliana acerca de sua *experiência mística* (de sua "segunda conversão") na noite de 23 de novembro de 1654:

No da graça de 1654. Segunda-feira, 23 de novembro, dia de São Clemente, papa mártir e outros no Martirologio. Véspera de São Crisógono, mártir, e outros. Desde cerca de dez horas e meia da noite, até por volta de meia noite e meia. Fogo. *Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e dos sábios. Certeza, certeza, sentimento, alegria, paz. (Deus de Jesus Cristo). Deum meum et Deum vestrum* (Teu Deus será meu Deus). Esquecimento do mundo e de tudo, menos de Deus. Ele só se encontra pelas vias ensinadas no Evangelho. Grandeza da alma humana. Pai justo, o mundo não te conheceu, mas eu te conheci. Alegria, alegria. Alegria, prantos de alegria. Apartei-me Dele. *Dereliquerunt me fontem aquae vivae* (afastaram-se de Mim, fonte da água viva). Meu Deus, me abandonareis vós. Não fique eu separado Dele eternamente. Esta é a vida eterna, que te conheçam como só e verdadeiro Deus e aquele que enviaste, Jesus Cristo. Jesus Cristo. Jesus Cristo. Separei-me Dele, fugi dele, renunciei, crucifiquei. Nunca seja eu separado Dele. Ele só se conserva pelas vias ensinadas no Evangelho. Renúncia total e suave. Etc. Submissão total a Jesus Cristo e a meu diretor. Eternamente em alegria para um dia de exercício na terra. *Non obliviscar sermones tuos*. Amém.⁹⁹⁶

Era a preocupação jansenista, que a partir de uma antropologia pascaliana é facilmente compreendida em sua luta desesperada contra a tendência moderna humanista, que estava sendo expulsa - e de certa forma o foi, pois transcendência é uma noção praticamente perdida para o homem contemporâneo; era o espaço do Sobrenatural que se dissolvia, impondo-se uma naturalização violenta de todo o cosmos. A recusa jansenista da filosofia - e, localmente, da metafísica mecanicista cartesiana - é em muito devida ao esquecimento pela teologia naturalizada (mecanicista-racionalista) de então do Sobrenatural. O parente "irracionalismo" pascaliano não é de fato um irracionalismo absoluto - basta pensarmos no espírito geométrico -, mas sim a consciência de que o racionalismo representava a perda de uma dimensão antropológica - e ontológica - fundamental do homem. Ibid., p. 145.

⁹⁹⁶ PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 370-371. Grifo nosso. Cf. também. PASCAL, B. **Oeuvres complètes.** (edição de Luis Lafuma). Paris: Seuil, 1963, p. 618. Sobre a centralidade desta experiência na futura teologia pascaliana (especialmente sua gnosiologia teológica): Cf. PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, pp. 44-49. Sobre o *Memorial* consta o seguinte na edição L. Lafuma (presente na edição brasileira do *Pensée*):

*No terceiro manuscrito Gerrier, B. N. F. fr. 13913 (pp. 213-214), a seguinte anotação acompanha a cópia do Memorial: foi redigida pelo padre Guerrier em 1732: "Poucos dias após a morte do Sr. Pascal, um serviçal da casa notou, por mero acaso, que no forro do gibão do ilustre defunto havia algo que parecia mais espesso do que o resto e, tendo descosido essa parte para ver o que era, encontrou um pequeno pergaminho dobrado e escrito do próprio punho do Sr. Pascal e, nesse pergaminho, um papel escrito do mesmo punho: um era a cópia fiel do outro. Essas duas peças foram logo levadas às mãos da Sra. Periér, que as mostrou a vários de seus amigos particulares. Todos convieram que não se podia duvidar de que esse pergaminho, escrito com tanto cuidado, e com caracteres tão notáveis, fosse uma espécie de Memorial, que ele guardava muito cuidadosamente para conservar a lembrança de uma coisa que queria ter sempre presente diante dos olhos e na mente, pois que há oito anos vinha tomando o cuidado de cosê-lo e descosê-lo à mediada que trocava de roupas." O Memorial foi publicado na coletânea de Utrecht (1740). PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 369-370.*

A *experiência mística* narrada no *Memorial* marcou tanto o pensador de Port-Royal, que o mesmo fazia questão de tê-lo sempre consigo. O tal pergaminho original se perdeu, mas há uma cópia,

Não o "deus" da metafísica reificado ao longo da modernidade via deísmo - conforme o próprio R. Descartes e sua metafísica especial (configurando-se em um "ídolo") -, mas o Deus da Revelação bíblico-cristã. Que se revelou na história de pessoas concretas (homens e mulheres) como o Deus da aliança (um Deus *relacional*): Deus de Abraão, Isaac e Jacob; Deus de Sara, de Rebeca, e de Rute. O Deus Ágape: Deus de Pedro, de Paulo, e de Barnabé; Deus de Salomé, de Maria de Magdala, e de Maria de Nazaré...

Deus de Jesus de Nazaré (o Cristo), de Santo Agostinho, do Pseudo-Dionísio, e de São Francisco de Assis; Deus de Santa Clara, de Hildegard de Bingen, e de Matilde de Magdeburg; Deus de Mestre Eckhart, de São Boaventura, e de São Tomás; Deus de Santa Catarina de Siena, de Marguerite Porete, e de Juliana de Norwich; Deus de John Huss, de William Tyndale, e de São João da Cruz; Deus de Santa Tereza, de Santa Catarina de Gênova, e de Madame Guyon; Deus de Santo Ignácio, de Martinho Lutero, e de Thomas Münster; Deus de Jacob Böhme, de Angelus Silesius, e de Blaise Pascal.⁹⁹⁷

A antiga questão da relação Atenas/Jerusalém é retomada. B. Pascal não faz metafísica (em sentido filosófico), mas uma *teologia mística* apoiada, contudo, sobre Cânones Sagrados, a saber: a Sagrada Escritura e a Patrística (tradição), sobretudo a leitura do cristianismo conforme S. Agostinho. Neste sentido, o pensador de Port-Royal tece sua teologia a partir da Revelação que se dá na história dos hebreus, e em definitivo na pessoa do judeu Jesus de Nazaré (o Cristo), lida e interpretada pelos Santos Pais (tradição). E no interior desta

autenticada pelo abade Periér, sobrinho de B. Pascal, e que hoje encontra-se na Biblioteca Nacional de Paris.

⁹⁹⁷ Sobre estes e estas místicas, mestres e mestras, doutores e doutoras, bem como os movimentos espirituais a eles(as) vinculados: Cf. VANNINI, M. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005; VANNINI, M. **Mística e filosofia**. Milano: Le Lettere, 2007; RUH, K. **Storia della mistica occidentale: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo**. Vol. 1. Milano: Vita & Pensiero, 2002; RUH, K. **Storia della mistica occidentale: mistica femminile e mistica francescana delle origini**. Vol. 2. Milano: Vita & Pensiero, 2002; MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã**. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 21-68; BERNARD, C. A. **Teologia Mística**. São Paulo: Loyola, 2010, pp. 59-274; CATÃO, F. **Espiritualidade cristã**. São Paulo: Paulinas; Valência-ESP: Siquem, 2009; Sobre a história da espiritualidade cristã ocidental e seu cristocentrismo (a matriz que mais influenciou o contexto teológico e espiritual do século XVII): Cf. BENKE, C. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2011, pp. 61-63; MCGRATH, A. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Editora Vida, 2001, pp. 248-252. Cf. ainda, no contexto da Patrística. CAVALCANTE, R. **Espiritualidade cristã na história: das origens até santo Agostinho**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

tradição destaca-se o Doutor de Hipona. Sobre o caminho tomado por B. Pascal, comenta o teólogo peruano G. Gutiérrez (tocando no *nó górdio* da intuição fundamental pascaliana, e sua implicação para o pensamento teológico atual):

Num famoso texto, Blaise Pascal opunha o "Deus de Abraão, de Isaac, de Jacó, de Jesus Cristo" ao "Deus dos filósofos". A frase se encontra no famoso *Memorial*, que Pascal sempre levava consigo e que traduz uma profunda experiência mística. Em outras palavras, o Deus da Bíblia não é o Deus da filosofia. Há aqui uma autêntica intuição cristã que tem inspirado, com toda razão, muitas vivências e reflexões. É impossível não concordar com ela. De fato a filosofia - pelo menos uma certa filosofia - teve muitos problemas para pensar o Deus da revelação bíblica. Assim, por exemplo, para a reflexão de tipo aristotélica, é difícil afirmar que Deus é amor. Nas categorias gregas, o amor é um *pathos*, uma paixão; amar implica ter necessidade e, por conseguinte, depender de algo ou de alguém. Por isso não se pode atribuir amor ao ser perfeito. Mas não se trata apenas de impasses conceituais. O que está em jogo é o *modo de se aproximar de Deus*.

E conclui:

Crer é uma experiência vital e comunitária; o mistério deve ser acolhido na oração e no compromisso, é o momento do silêncio e da ação. No seu interior surgem as categorias e a linguagem para comunicá-lo a outros, é o momento de falar. Tal transmissão deverá ser feita com profundo respeito, sabendo-nos situar diante de Deus. A profunda intuição de Pascal, não descarta, porém, a necessidade de pensar o Deus da revelação bíblica; antes nos adverte para que não tomemos o caminho errado. (...). O caminho é indicado por Jesus: "Aquele que vê a mim, vê o Pai" (Jo 14, 9). Cristo é a chave da Escritura, nos diz Agostinho de Hipona. Ele nos dá a conhecer quem é Deus, porque "ninguém conhece o Pai a não ser o Filho" (Mt 11, 27). Como se sabe, o conhecimento na Bíblia é um conceito muito rico, que não se limita apenas ao campo intelectual; contém também uma conotação de gosto, de simpatia, de amor. Trata-se de um conhecimento imediato e profundo, ao qual nenhuma dimensão conhecida da pessoa escapa. Portanto, no Filho, dele e por ele amamos o Pai. Tal amor marca o nosso conhecimento de Deus.⁹⁹⁸

Para B. Pascal, como já destacamos acima, S. Agostinho é o principal interprete da fé. Sua palavra deveria ser ouvida com toda reverência. Ele vai mais longe. S. Agostinho deveria ser encarado, no fundo, não só como o grande (ou o maior) Doutor da Igreja. Ele tem no bispo de Hipona seu grande mestre – como era próprio, na verdade, do jansenismo ao qual B. Pascal estivera intimamente ligado.

E o Deus da revelação-salvação (de que fala S. Agostinho), só pode ser experienciado em profundidade, se, e tão somente se, tal aproximação for uma realização que se dá na fé e no amor (*acolhimento amoroso*), que desembocará

⁹⁹⁸ GUTIÉRREZ, G. **O Deus da vida**. Op. cit., pp. 14-15.

numa prática igualmente amorosa (na *caridade* e, por conseguinte, numa *ordo amoris*).

A teologia deveria se nortear mediante esta percepção (ancorada numa *mistagogia*).⁹⁹⁹ Sobre a fé no Deus da Revelação, que se revela na história concreta de homens e mulheres de fé, diz B. Pascal no fragmento L. 449; Br. 556 (contendo uma "crítica" mordaz ao conceito de Deus prevalecente na *intelligentsia* de seu tempo):

O Deus dos cristãos não consiste em um Deus simplesmente autor das verdades geométricas e da ordem dos elementos; essa é a parte dos pagãos e dos epicuristas. Tampouco consiste apenas num Deus que exerce sua providência sobre a vida e sobre os bens dos homens, para dar uma feliz sequência de anos aqueles que o adoram; esse é o quinhão dos judeus. Mas o Deus de Abraão, de Isaac, o Deus de Jacob, *o Deus dos cristãos é um Deus de amor e de consolação*; é um Deus que enche a alma e o coração daqueles que possui. (...) Todos aqueles que buscam a Deus fora de Jesus Cristo e que param na natureza, ou não encontram luz alguma que os satisfaça ou conseguem formar para si um meio de conhecer a Deus e de servi-lo sem mediador, e por essa via caem ou no ateísmo ou no deísmo, que são, ambos, coisas que a religião cristã abomina quase igualmente.¹⁰⁰⁰

Ou seja, para B. Pascal, o Deus da fé cristã é Alguém que se revela na história humana (fazendo da mesma: história da salvação), tendo como co-protagonistas pessoas concretas com rosto e nome, como Abraão, Isaac, e Jacob: pessoas com as quais Deus busca estabelecer uma *relação*. Um Deus que vem em nossa direção, em amor e graça, assumindo a fragilidade humana na pessoa de Jesus Cristo (relação divino-humana): questão *cristológica* com os pés fincados na grande tradição da Igreja desde Calcedônia.

O Deus que emerge na vida de Abraão, Isaac, e Jacob, e, nos últimos dias, revela-se *em e mediante* Jesus Cristo. Este Deus, confessado pela fé cristã, era, para o teólogo de Port-Royal, bem diferente do "deus" dos filósofos (da metafísica), que naquele momento (séc. XVII) era muito bem *representado* pelo *deísmo* nascente

⁹⁹⁹ Aqui, B. Pascal tem muito a nos ensinar, apesar de sua postura "*acrítica*" frente aos possíveis equívocos e descaminhos (pelo menos) de seu mestre, S. Agostinho (por mais compreensível que seja a necessidade de uma âncora teológica para quem se sentia perdido no meio a um mundo que lhe soava hostil e inóspito, e sua rejeição ao conceptualismo das teologias de escola, sua rejeição a toda forma de racionalismo, seja teológico, seja filosófico)...

¹⁰⁰⁰ PASCAL, B. **Pensamentos.**, p. 182.

(presente na metafísica do próprio R. Descartes, e seu mecanicismo¹⁰⁰¹). Já o ateísmo (representado pelo *humanismo ateu*) seria o resultado lógico - um "filho bastardo" do *deísmo* - do antropocentrismo radical (humanista) presente no século de B. Pascal, com o qual o mesmo polemiza.¹⁰⁰²

Para B. Pascal, a "luz natural da Razão" por si só é insuficiente (na verdade, *incapaz*) para nos fazer crer no Deus que a fé cristã professa. Por isso, a ausência e completa rejeição *patética* (no pensamento pascaliano), de uma "teologia natural" (metafísica de fundo aristotélico, comum à tradição escolástica), ou ainda, de uma teologia fundada na metafísica da subjetividade (como a cartesiana).¹⁰⁰³

Na realidade, a "crítica" pascaliana acontece nos meandros do racionalismo seiscentista (com ares trágicos). Ou seja, o questionamento pascaliano a toda forma de racionalismo teológico se dá desde dentro da mesma - na aurora da modernidade cartesiana -, como uma forma de "destituição metafísica" (próprio

¹⁰⁰¹ Cf. MARÍAS, J. **História da filosofia**. Op. cit., pp. 234-239. Sobre a relação Deus/mundo (máquina) no pensamento cartesiano. Cf. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia**. Vol. 3: do humanismo à Descartes. Vol. 3. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005, pp. 295-301. Sobre esta questão já tratamos acima.

¹⁰⁰² Resultante da tendência à polarização radical presente no pensamento ocidental desde a noite escura dos tempos (o velho dualismo): teocentrismo/antropocentrismo; transcendentalismo/imanentismo; verticalismo/horizontalismo; sobrenaturalismo/naturalismo; espiritualismo/materialismo; subjetivismo/objetivismo etc. Teologicamente falando (dentre outros possíveis fatores), este é um problema de fundo cristológico, isto é, resultado de uma não-articulação entre a dimensão divina e humana de Jesus Cristo (humanamente divino, e divinamente humano).

Filosoficamente falando, o ateísmo moderno deita suas raízes mais profundas no *deísmo* (concepção do Divino próprio do humanismo racionalista antropocêntrico), com profundas reverberações no campo da teologia moderna. Sendo o Divino tão somente uma "necessidade" da razão fundamental (de fundamento) do mundo, do universo, visto como uma grande máquina (mecanicismo). Um passo para o ateísmo. Dando toda fundamentação para a estruturação do *espírito ateu* próprio da *Aufklärung*, o qual surge paulatinamente do XVIII em diante. A Razão Onipotente toma o lugar do Divino Onipotente. Mas, é importante ressaltar que, para tanto, o "giro cartesiano" em direção ao *Sujeito soberano* é de fundamental importância. Cf. DE LUBAC, H. **Le Drame de l'humanisme athée**. Op. cit., pp. 5- 14.

B. Pascal seria um exemplo de anti-humanista radical em meio ao humanismo do século XVII. Para o pensador de Port-Royal, o "homem" não é um fim em "si mesmo", mas um ser vocacionado para realizar-se em Deus. O humanismo, neste caso, seria o resultado lógico da "queda adâmica". A partir do qual o "ser humano" torna-se um fim em si mesmo. Negando sua origem e destinação em Deus. Neste caso, B. Pascal faz parte de um contra-movimento anti-humanista, vislumbrando neste uma tendência ao ateísmo. Cf. GOUIER, H. **L'anti-humanisme au XVII siècle**. Paris: J. Vrin, 1987.

¹⁰⁰³ Cf. CABRAL, J. S. **Dostoevski, consciência trágica e crítica teológica da modernidade**. Op. cit., pp. 15-17. Donde emerge o famoso tema da *aposta*: Cf. PONDÉ, L. F. **Do pensamento no deserto**, pp. 64-66.

do pensamento trágico, marginalizado ao longo da história da teologia ocidental).

Como diz Jimmy Sudário Cabral:

As relações entre cristianismo e tragédia não são óbvias, e seu entrelaçamento tornou-se relativamente raro no universo do pensamento cristão; não foi senão no alvorecer da modernidade que tragédia e cristianismo encontraram-se. Em Pascal, o cristianismo ganhou uma absoluta significação trágica, fazendo com que *os fundamentos racionalistas* da metafísica cristã fossem radicalmente rechaçados, e o universo ordenado que configurava a realidade do pensamento cristão, *iconoclasticamente desconstruído*. Em Pascal, o princípio que orientou o mundo ordenado da metafísica do cristianismo e ofereceu os elementos que santificaram de forma absoluta a realidade histórica (...) sofreu uma completa descontração.

Ele então conclui:

O apelo pascaliano *evoca uma alteridade* que transcende a *idolatria* da teologia natural grega, abrindo espaço para uma "configuração anárquica" do cristianismo, *que se liberta dos ídolos metafísicos*, da *idolatria do conceito*, e das *seguranças ontoteológicas* da teologia racionalista, instaurando um vácuo que *ofereceu uma configuração anárquica para a experiência cristã*. O cristianismo trágico nasce justamente *no coração da "revolução" que constituiu a instauração do cogito cartesiano, na afirmação de uma razão individual* que se proclamou *causa sui*, instaurando desta forma, os elementos constitutivos do humanismo.¹⁰⁰⁴

Ainda sobre a questão metafísico-racional, L. F. Pondé faz questão de salientar a diferença, ou seja, o outro caminho proposto por B. Pascal quando o assunto é a ontologia (metafísica). Para o filósofo brasileiro (que neste caso específico está baseado nas pesquisas do *scholar* pascaliano Jean-Luc Marion), B. Pascal não faz metafísica, isto é, *ontoteologia*, mas uma *fenomenologia ontológica*. Pois como Deus é Alguém (relacional) da ordem do *coração*, não uma Coisa da *ordem do espírito* (da Razão). Assim, a metafísica é destituída de sua fundamentação, pois não há espaço para qualquer proposta metafísica no interior de uma concepção de mundo trágica, tal como a pascaliana.¹⁰⁰⁵ Comentando o pensamento de J-L. Marion, afirma L. F. Pondé:

¹⁰⁰⁴ Ibid., p. 16. Grifo nosso.

¹⁰⁰⁵ Pensadores como M. de Unamuno, Lucien Goldmann, e Vitor Cousin, têm destacado os elementos do *trágico* presente no pensamento pascaliano. Contudo, afirmar (tão) apressadamente o *trágico* no pensamento pascaliano, pode soar simplista por demais. Em que sentido B. Pascal é um autor (pensador) trágico? Que aspectos de seu pensamento parecem apontar, resolutamente, para uma tragicidade? Tendo em vista que B. Pascal é um pensador inserido no século de afirmação do racionalismo (moderno)? Seu "existencialismo", transpassado pelo *ennui* (angústia), e sua tragicidade - ressaltando que B. Pascal não é um místico, ou mesmo um pensador trágico "sem Deus", daí sua tragicidade *sui generis* -, marcada pela consciência (*patética, agônica*) da radical contingência e desproporção (em sentido existencial, portanto um pensamento sem *Gründ*), e as aporias do racionalismo de fundo humanista (humanismo-racionalista, antropocêntrico)... Estas pistas podem nos apontar um caminho... Eis o que diz L. F. Pondé sobre a possibilidade de

A destitution de la métaphysique é o nome que Marion dá ao efeito contagioso do princípio de insuficiência e de alguns de seus aspectos – disjunção, desordem, infinito ordinário – sobre a metafísica: o espírito é abandonado ao sabor de sua *équivocité* cega, que é o que Marion quer dizer com a *caritas* abandonar a evidência do espírito à sua lógica. *La logique de l'esprit est equivoque*, portanto o Homem terá de lidar com ela.¹⁰⁰⁶

Ora, se em B. Pascal encontramos uma total ausência de um possível "ponto arquimediano" a que possamos nos apegar (como fundamento) e a partir desse fundamento construir um edifício sólido, isto é, um conhecimento seguro do real (em termos teológicos, filosóficos, e científicos): já que todo conhecimento se dá

sublinhar a presença da tragicidade como fator inerente ao pensamento pascaliano (o filósofo brasileiro pondera):

As supostas razões para tal afirmação concentram-se no fato de que no pensamento pascaliano parece haver uma constante tentativa de integrar elementos disjuntivos, ao lado de um estado d'alma fundamental de angústia. O *ennui* está diretamente ligado, em vocabulário contemporâneo, (...) ao conceito de angústia existencial, evidentemente sem o componente humanista sartriano. Alguns autores afirmam o caráter trágico da alma e da obra pascalianas. No nosso modo de ver a antropologia pascaliana, as raízes profundas dessa atmosfera de tragicidade em Pascal são a insuficiência e a contingência, conceitos centrais em seu pensamento; a tragicidade seria, se existir, um conceito desdobrado a partir daqueles. O primeiro está diretamente ligado à não-integração dos elementos, a disjunção, enquanto o segundo responde pela ausência de fundamento, artificialidade das construções humanas, acaso. Esses dois traços são inegavelmente referências trágicas. Dessa forma, pensamos que há alguma consistência em apontar ressonâncias trágicas no pensamento pascaliano. Parece-nos, todavia, mais consistente pensar em termos de insuficiência e contingência do que no conceito de trágico em si, que não é um conceito suficientemente preciso. PONDÉ, L. F. **O Homem insuficiente.**, p. 150.

O *scholar* pascaliano Jean Mesnard faz a seguinte ponderação (que consideramos fundamental) sobre os limites (e a possibilidade) da presença do *trágico* em B. Pascal - até que ponto podemos falar do elemento trágico no pensamento pascaliano (*sui generis*, como falávamos acima, sublinhando a questão da conversão e da unidade pela via *mística*):

O trágico pascaliano parece, portanto, relativo a uma experiência existencial privilegiada, aquele que marca o despertar da consciência de si. (...) O sentimento do trágico prepara o ato da conversão, no qual ele permanece implicado, porque comporta tensão entre forças contrárias. Mas, quando o homem se eleva em direção a Deus, a unidade se restabelece nele, preparando a que se realizará em perfeição na eternidade. O trágico é, portanto, sem dúvida, uma etapa de uma dialética. Pascal não pretende em absoluto firmar-se em um paradoxo. Nem sobrevivente do pensamento medieval, nem puro racionalista, ele está mais para desenvolver um tipo de existencialismo construtivo que, a partir de problemas que o homem coloca a si mesmo, eleva-se, por um percurso pensado, até sua solução religiosa. MERNARD, J. **Les 'Pensées' de Pascal.** Paris: Sedes, 1993, p. 323.

Dado que nossa intenção fundamental neste capítulo (sobre B. Pascal) é apontar para os pontos cardeais da *gnosologia teológica pascaliana* (e sua contribuição para a teologia hodierna), remetemos o leitor para textos que discutem e aprofundam a temática do *trágico* em B. Pascal. Cf. GOLDMANN, L. **Le Dieu caché.** Op. cit.; MESNARD, J. **Les 'Pensées' de Pascal.**, pp. 308-325. Sobre a "superação" (destituição) da metafísica (da ontoteologia) em B. Pascal e seu fundacionalismo epistemológico - sobretudo aquela de seu tempo - elaborada por R. Descartes: Cf. PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, pp. 44-49.

¹⁰⁰⁶ PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça.**, p. 47.

no chão da contingência (é a visão pascaliana do real como disjuntivo e desproporcional; distância infinita entre as *três ordens*).

Todavia, é sempre importante destacar - ao tratarmos da contingência no pensamento pascaliano -, que o mesmo não é um conceito filosófico-analítico, mas um fenômeno de fundo teológico.¹⁰⁰⁷ E a (consequente) confissão da radical *incerteza epistemológica* (formal) comum à (des)ventura humana em busca do conhecimento *seguro*, certo, fundamentado racionalmente. A confissão (sapiencial) da equivocidade endêmica, é comum ao pensamento humano, demasiado humano, portanto não deveria nos assutar.

Se R. Descartes é visto (sobretudo desde G. W. F. Hegel) como se fora um "gonzo", a partir do qual se faz a passagem "definitiva" da ontologia para a epistemologia no interior da modernidade: uma filosofia da consciência, da subjetividade (emblema da filosofia moderna); o pensamento pascaliano vai noutra direção, deixando sua marca em pensadores contemporâneos, como é o caso de Jean-Luc Marion (estudioso do pensamento seiscentista).

Para pensadores como Natalie Depraz e Frédéric Mauriac, J-L. Marion, um dos maiores *scholar* pascaliano ainda vivo, não faz de teo-*logia*, mas o que denominam de teo-*fenomenologia*, a partir do tema do amor (da *caritas*) - na esteira de B. Pascal.¹⁰⁰⁸ Ou seja, contingência como resultado de uma situação na qual se encontra o "homem" (e a mulher): o exílio de Deus (pós-queda). B. Pascal, por isso, não busca construir um pensamento sistemático-conceitual - muito pelo contrário, ele pode ser considerado um pensador assistemático -, mas um pensamento situacional (como apontamos acima). Como diz o próprio B. Pascal nos textos classificados na edição L. Lafuma como *razões dos efeitos*. Destacamos o fragmento L. 83; Br. 327:

O mundo julga bem as coisas, pois está na ignorância radical que é a verdadeira sede do homem. As ciências têm duas extremidades que se tocam: a primeira é a

¹⁰⁰⁷ Ibid., p. 35.

¹⁰⁰⁸ Cf. DEPRAZ, N. & MAURIAC, F. **Théo-phénoménologie I: l'amour** – Jean-Luc Marion et Christos Yannaras. In: **Revue de Métaphysique et de morale**. Paris: PUF, n° 74, 2012, pp. 247-277; MARION, J-L. & RÖD, W. **Die Cartesienische Onto-theo-logie**. In: **Zeitschrift für Forschung**. Ano 38, Vol. 3, 1984, pp. 349-380.

pura ignorância natural em que se encontram todos os homens ao nascer; a outra é aquela a que chegam as grandes almas que, tendo percorrido tudo aquilo que os homens podem saber, acham que nada sabem e se encontram naquela mesma ignorância de que partiram, mas é uma ignorância sabia que se conhece. Aqueles dentre os dois que saíram da ignorância natural e não conseguiram chegar à outra, tem alguma tinteira daquela ciência arrogante, e se fazem de entendidos. Esses perturbam o mundo e julgam mal a respeito de tudo.¹⁰⁰⁹

Um pensamento *situacional* (sem vínculo com a metafísica cartesiana sustentada numa *mathesis universalis*) e "humilde": sabedor de seus limites, especialmente quanto aos "poderes da razão". Quando o assunto é o *conhecimento de Deus*, a máxima pascaliana tem primazia, isto é, que: "O último passo da razão é reconhecer que existem infinitas coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que se as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?"¹⁰¹⁰(fragmento L. 188; Br. 267).

Deus, para B. Pascal, é "pessoal", isto é, capaz de relacionar-se. Um Deus de amor que se revela para aqueles e aquelas que Nele encontram seu destino de vida, e a Ele se entregam de todo o *coração*, apesar das possíveis inconsistências e incertezas da Razão, pois Deus, antes de ser traduzido como Causa e Finalidade (em sentido metafísico helênico-medieval ou moderno), carece ser pressentido como *água para a sede humana, alimento que mata a fome*. Uma sede que nasce no fundo mais profundo do *coração* humano, uma inquietude primal, uma presença ausente, e uma ausência muito presente...:

Não é, então, necessidade racional, mas angústia vital o que nos leva a creditar em Deus. E acreditar em Deus, antes de tudo e sobretudo, repito, sentir fome de Deus, fome de divindade, sentir sua ausência e vazio, querer que exista Deus (...) Acreditar em Deus é desejar que exista e é atuar como se existisse, é viver desse anseio e fazer dele nosso íntimo motor de ação. Desse anseio ou fome de divindade surge a esperança, dela surge a fé e da fé e da esperança surge a caridade. Desse anseio vêm os sentimento de beleza, de finalidade, de bondade.¹⁰¹¹

Dá a centralidade do *coração*... Pois só "chegamos a esse Deus cordial, vivo, e voltamos a Ele quando deixamos o Deus lógico ou morto, pelo caminho da fé e não da convicção racional ou matemática".¹⁰¹² Coração onde in-habita o Espírito, espaço onde nasce e se abriga o melhor de nossos anseios, e a convicção, mesmo

¹⁰⁰⁹ PASCAL, B. **Pensamentos.**, pp. 29-30.

¹⁰¹⁰ Ibid., p. 74.

¹⁰¹¹ UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida.** Op. cit., pp. 164-165.

¹⁰¹² Ibid., p. 167.

que tênue, de que sem amor a vida não faz o menor sentido... Resta a solidão do eu, e um silêncio aterrorizador... Por isso, a atitude *cordial* (de fé), de *fineza*, frente à vida, é *fundamental*¹⁰¹³, e Deus nela, dado que, ao contrário do que diriam do século XVII em diante, nos escolasticismos redivivos (e sua ênfase no assentimento intelectual às formulações doutrinárias, e neste contexto destaca-se o escolasticismo protestante, como destacamos acima):

A fé não é mera adesão do intelecto a um princípio abstrato, não é reconhecimento de uma verdade teórica, em que a vontade nos empurra a entender; a fé pertence à vontade, é movimento do ânimo em direção a uma verdade prática, a uma pessoa, a algo que nos faz viver e não só compreender a vida.¹⁰¹⁴

Conclusão preliminar

B. Pascal soube como ninguém, em seu contexto histórico-cultural (e existencial), colocar e atentar para os limites da razão, especialmente a *razão analítica* (que ele denominava de *esprit de géométrie*). Como ninguém em soube tratar de alertar para a falácia do pensamento científico que acredita poder sobrepor-se às demais formas de pensamento, de aproximação do real (e sua complexidade), sem reconhecer seus limites de ordem antropológica e, conseqüentemente, epistemológica.

Naquele contexto, lá e então, no alvorecer do racionalismo (que antes de ser mais uma corrente filosófica, mas que configurou-se como um modo de conceber a vida, de ver o real), o pensador de Port-Royal tratou de estabelecer, mas a partir de uma postura sapiencial - é importante ressaltar -, uma experiência diferenciada e um *pathos* (*affectus*), as regiões epistêmicas, próprio a cada abordagem do real: *provincianismo epistêmico*.

Soube dizer um: auto lá! às pretensões ingênuas, imprudentes, e néscias do racionalismo que pensava poder a partir da Razão decifrar e explicar o mundo, incluindo a divindade. A divindade do mecanicismo, o *Deus ex machina* de pensadores como R. Descartes. Alertou com sua ênfase na *intuição cordial* e sua *fineza* (*razão sensível*) apontar para uma possível teologia, que nasce da espiritualidade, de uma *mística do coração grávido de Amor*.

¹⁰¹³ Cf. BOFF, L. **Saber cuidar**. Op. cit., pp. 141-143.

¹⁰¹⁴ UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida.**, p. 171.

Para B. Pascal, ou *sente-se Deus com o coração* (fundo mais profundo do "humano"), ou o que teremos é o retorno sem fim da velha teologia racionalista, incauta, que pensa poder colocar Deus numa fórmula! Deus é Mistério sem fundo e, para lidar de modo racional (sábio) com este Mistério, é mister partir de uma *posição/situação* existencial, e uma atitude mística. Uma teologia, portanto, construída *a posteriori* (como diríamos hoje), quiçá uma teopo(ética).

Fazemos, contudo, algumas ressalvas à teologia pascaliana: seu descuido para com o *corpo* (compreensível, tendo em vista o contexto histórico-cultural, filosófico, e mesmo teológico no qual está inserido). Mas é importante ressaltar suas limitações...

Seu desprezo pelo "corpo sensível", fonte das paixões, origem maior do erro (moral e epistêmico) devido a sua precariedade, sua mortalidade, sua incapacidade epistêmica (problema relacionado aos sentidos que um pouco mais tarde seria trabalhado pelos empiristas), típico da matriz agostiniano-neoplatônica (*pessimismo antropológico*), sua maior influência. Ausência de uma teologia da criação que, na verdade, só seria tratada (recuperada) em profundidade na teologia do século XX (em diante).

Seu coerente "esquecimento" do corpo (sua moral), revela uma forma de *intimismo* mitigado (B. Pascal, ao que nos parece, por pouco não descamba para um intimismo *quietista* radical), sobretudo quando se trata da vivência da espiritualidade. Mas, por outro lado, seu acento (teológico e prático), sua agenda pautada na *caritas*, na sensibilidade cordial, atenua sua tendência de seguir uma mística desapegada das paixões do corpo, livra o pensador de Port-Royal de voltar-se para um intimismo quietista e solipsista.

Sua ênfase no amor (na *caritas*) como aparece na sua vida de dedicação aos doentes, aos pobres (como narramos na aproximação biográfica acima), "livra" o pensador de Port-Royal de cair nalguma forma intimismo (egocêntrico, que, curiosamente, B. Pascal tanto condenava) e um conseqüente solipsismo teórico e prático. Mas, como fizemos questão de ressaltar no decorrer de nosso texto: o legado do pensador de Port-Royal transcende suas limitações...

Sua voz ecoa, ressoando através da história, nos interpelando hoje, aqui e agora, servindo não só de alerta frente aos problemas oriundos da postura racionalista, mas nos auxiliando a partir da *razão sensível cordial* a tratar de modo diferenciado, Deus e o mundo. Daí a pertinência do pensamento pascaliano para os dias atuais. Como diz L. Boff (comentando sobre a importância da *razão sensível cordial*, e sua dinâmica *sapiencial*, para hoje):

O espírito não só pensa e raciocina. Vai além e acrescenta sensibilidade, intuição e capacidade de união ao raciocínio e ao pensamento. Do espírito de finura nasce o mundo das excelências, das grandes significações, dos valores e dos compromissos para os quais vale desprender energias e tempo. O *esprit de géométrie* é o espírito calculatório e obreirista, interessado na eficácia e no poder. É o modo-de-ser que imperou na modernidade. Ele colocou num canto, sob muitas suspeitas, tudo o que tem a ver com o afeto, o enternecimento e o cuidado essencial. Daí também deriva o vazio aterrador de nossa cultura "geométrica" com sua plethora de sensações, mas sem experiências profundas; com um acúmulo fantástico de saber, mas com parca sabedoria, com demasiado vigor da musculação, do sexualismo, dos artefatos de destruição mostrados nos *serial killer*, mas sem ternura e cuidado para com a Terra, para com seus filhos e filhas, para com o futuro comum de todos.¹⁰¹⁵

B. Pascal nos ajuda hoje, em pleno século XXI, a tecer uma teologia cristã transpassada pela *mística do coração*. Assim, este teólogo e místico, em pleno século XVII, transcendeu a relação Sujeito-objeto, comum a toda forma de racionalismo. Uma teologia que parte da experiência mística (cordial) se sabe envolvida por um Mistério que não pode ser açambarcado pela Razão. Com essa postura, e a partir dessa abordagem, B. Pascal encontra-se no interior da *mistagogia*. Sabia que sem um mínimo de fé cordial não há saída para o "ser humano", pelo menos em perspectiva cristã.

Na esteira de S. Agostinho, ressaltou a centralidade do amor para o conhecimento; só conhecemos aquilo (e Aquele) que amamos. A mística cordial é um modo privilegiado de relacionar-se com o Mistério do mundo, com o Deus de Abraão, de Isaac, e de Jacob, com o Deus de Jesus Cristo. Deus é da ordem do *coração*, do *afeto*. Ora, há algo que nos dinamize mais, que nos mobilize mais, do que o *afeto*?

A teologia cristã não recebe somente de outras áreas do saber, mas doa o melhor de si: o Rosto do Deus Amor revelado *mediante* Jesus Cristo. Um Deus relacional (Pai, Filho e Espírito Santo), humilde e solidário à condição concreta de homens e

¹⁰¹⁵ BOFF, L. **Saber cuidar.**, p. 138.

mulheres, alvo de Seu Amor, sempre em *kénosis*: abrindo "espaço" em Seu Regaço inclusivo (dinâmica trinitária, *pericorética*).

A teologia, tecida a partir de suas raízes mais profundas: na fé em um Deus Comunhão, tem ainda muito a dizer. Uma teologia elaborada a partir de uma *razão sensível trinitária* que, como o Deus Trindade, mergulha no mais fundo do profundo da realidade, para então salvá-la, isto é, divinizá-la, plenificá-la. É o que veremos a seguir...

Um é pouco, dois é bom, *três é Trindade!* Deus é *humilde* e sabe *dançar!* A *razão sensível trinitária* como proposta de *outra* racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno"



Figura 4: a Trindade e o povo de Deus.

Introdução

Se quiserem que eu tenha um misticismo, está bem, tenho-o. Sou místico, mas só com o corpo. A minha alma é simples e não pensa. O meu misticismo é não querer saber. É viver e não pensar nisso. Não sei o que é a natureza: canto-a. Vivo num cimo do outeiro. Numa casa caiada e sozinha. E essa é a minha definição.

Alberto Caeiro

Precisamos passar da solidão do Um à comunhão dos divinos Três, Pai, Filho, e Espírito Santo. No início está a comunhão entre vários, a riqueza da diversidade, a união como expressão da entrega e doação de uma Pessoa divina à outra.

Leonardo Boff

Tende em vós o mesmo sentimento de Cristo Jesus: Ele tinha a condição divina e não considerou o ser igual a Deus como algo a que se apegar ciosamente. Mas esvaziou-se a si mesmo, e assumiu a condição de servo, tomando a semelhança humana. E, achado em figura de homem, humilhou-se e foi obediente até a morte, e morte de cruz!

Paulo de Tarso

Como vimos no transcurso de nossa reflexão, toda palavra humana *autêntica* (mesmo aquela palavra sem *fundamentação científica/epistemológica*) *pode* tornar-se *palavra teológica* - envolvendo *questões existenciais*: aquelas oriundas de *lugares teológicos de sentido* (não-tradicionais¹⁰¹⁶): a *literatura*¹⁰¹⁷ (poesia,

¹⁰¹⁶ Os "lugares teológicos" tradicionais seriam (dependendo da tradição cristã a qual se está vinculado): a Bíblia, a Tradição, e o Magistério, nos quais a teologia até pouco tempo encontrava-se confortável e, por que não dizer, acomodada. A questão aqui, não é colocar, em pé de igualdade, a Bíblia (que seria uma fonte primária), por exemplo, em relação a outros testemunhos, e experiências autênticas, mas perceber, fundamentalmente, seu potencial teológico implícito. Ou

melhor, estas experiências vitais (existenciais) nos oferecem "dados" que devem ser eles mesmos teologicamente discernidos a título de "matéria prima": pois possuem (também) determinada luz teológica, atestando a presença do Mistério na vida humana. Como fez a teologia da libertação, por exemplo, ao colocar o *pobre* como *lugar teológico* no contexto de opressão pelo qual passaram (e ainda passam) os "invisíveis da história", na América Latina. Uma teologia com profundas intuições (com raízes na revelação bíblico-cristã, questão que já ratamos anteriormente) de índole evangélica, que emergiu fora do centro do mundo teológico, a Europa. Uma teologia mais fonte e menos reflexo. Tendo em vista a força inculcadora da teologia européia (e de seu *modus operandi*). G. Gutiérrez, por exemplo, fala de "duas intuições centrais que foram as primeiras cronologicamente e continuam constituindo a sua coluna vertebral", a saber: o primado da *práxis* e a perspectiva do pobre/oprimido, que se implicam mutuamente (imbricados). Cf. GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 1981, p. 293.

Antes de ser uma teoria, com seus conteúdos doutrinários, seus dogmas, seus rituais, e seus símbolos, a fé é um modo/projeto de vida, que traduz-se no *seguimento de Jesus Cristo*. Uma fé que é uma *práxis* (uma *mística*, portanto, também, uma *espiritualidade* e uma *pastoral*) dinamizada e se realiza no Amor (cf. Gl 5, 6). Neste sentido, a *opção pelos pobres* é uma opção de vida e *pela* vida (do Deus da vida: cf. Lc 20, 38). Por isso, o *lócus theologicus* da teologia da libertação, diz G. Gutiérrez, "está nos pobres do subcontinente, nas massas indígenas, nas classes populares, está em sua presença como sujeito ativo e criador de sua própria história, nas expressões de sua fé e esperança no Cristo pobre, nas suas lutas pela libertação". Ibid., p. 284. Pois bem. Ao colocar-se em diálogo com determinada(s) filosofia(s) política(s) e com as ciências sociais, assim mesmo a intuição fundamental permaneceu soberana, ou seja, a teologia da libertação fontal (que nasceu no final da década de 1960 até o início da década seguinte) permaneceu fiel à vocação evangélica traduzida pelo Reino de Deus pregado/encarnado por Jesus de Nazaré (e seu vínculo estreito com toda uma tradição que perpassa boa parte do Primeiro Testamento, a tradição do Êxodo/Exílio e, portanto, com o profetismo quem tinha como pauta a justiça e a paz). O diálogo desta teologia com determinadas matrizes de pensamento, facilitou a leitura (conjuntural) desta situação profeticamente percebida e denunciada, ampliando sua visão em termos teóricos. Mas, a intuição fundamental da teologia da libertação, bem como a resposta a situação de opressão, está umbilicalmente ligada à opção de Jesus, que se coloca desde o interior da tradição libertadora presente no Primeiro Testamento e sua ativa expectativa pelo "Reinado de Deus". Portanto, ao colocar o pobre como um lugar teológico, a teologia da libertação não só está em consonância com uma demanda fundamental da revelação, mas inserida numa tradição teológica e eclesial formalmente elaborada desde Melchior Cano.

Na realidade, a partir de Melchior Cano (1509-1560), teólogo espanhol, a expressão *lugar teológico* indica os diversos "lugares" onde se pode encontrar "argumentos teológicos" – "próprios" e "alheios", "necessários" e "prováveis". M. Cano fala de pelo menos *dez lugares teológicos*: a Sagrada Escritura, as tradições de Cristo e dos Apóstolos, a Igreja Católica, os concílios, a Igreja Romana, os santos padres, os teólogos escolásticos, a razão natural, os filósofos e a história humana. Cf. CANO, M. **De loci theologici**. (7-10). Madrid: Biblioteca de Autores Cristãos, 2006, pp. 184-186 (original de 1562). Outros teólogos acrescentaram outros lugares teológicos, como a liturgia, os sinais dos tempos, entre outros. Aqui colocamos as *artes* (como a literatura, a música, etc.), as criações culturais, como possíveis *lugares teológicos*.

¹⁰¹⁷ Como diz Douglas Rodrigues da Conceição:

Tudo que é humano interessa à literatura, o mesmo acontece com o domínio religioso do homem. Deus, fé, Igreja, relações entre o homem e Deus, que são objetos de análise teológica, também estão presentes nos textos literários. Portanto, se há uma tensão histórica cultivada diante da possibilidade de diálogo entre elas, as afinidades temáticas reavivam, a priori, uma possível aproximação. CONCEIÇÃO, D. R. da. **Fuga da promessa e nostalgia do divino**: a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004, p. 29.

Essa aproximação premente requer um espírito de humildade por parte da teologia. Aponta, portanto, para sua necessidade de descer do pedestal, donde pensa poder pontificar dogmaticamente acerca do Mistério, como se este fosse seu monopólio. E há, ainda, outra questão, que por muito tempo passou despercebida: afirmar a centralidade da Bíblia - no que diz respeito à sua normatividade como testemunho das experiências fontais (das origens), que nenhum cristão estaria disposto a descartar - não significa, tendo em vista a não-exclusividade da revelação de

romances, novelas, crônicas, ensaios, etc.), a música, o cinema, ou seja, a *arte* em geral (sobretudo quando se tem por alvo uma pesquisa trans/interdisciplinar em teologia).¹⁰¹⁸ Essa palavra humana *autêntica*¹⁰¹⁹ a teologia "toma de empréstimo" (por levar a sério a *potentia universalis* do mistério da Encarnação-Revelação).¹⁰²⁰

Deus (somente) no e por meio do Livro, abriu-se a discussão nas últimas décadas para a real possibilidade da revelação de Deus dar-se para além do Livro, mesmo que não contra o livro, *a priori*: a revelação que nos alcança existencialmente mediante o Livro, no caso a Bíblia, não exclui outras dinâmicas reveladoras. E mais. O aspecto literário da Bíblia tem sido amplamente estudado e debatido (igualmente) nas últimas décadas. A Bíblia é, como todo texto humano, uma fonte das aspirações, indagações, e questionamentos que, desde a noite escura dos tempos, tem inquietado o coração humano. O mesmo acontece com as demais literaturas não-canônicas, mas nem por isso menos importantes no que diz respeito aos dramas da ex-istência humana. Uma fonte igualmente rica e, para a qual, a reflexão teológica pode voltar-se numa atitude de coragem, abertura, e humildade. Uma rica mediação (cultural/existencial) para a qual a teologia não pode fazer vista grossa. Pelo contrário. Como diz Antonio C. Magalhães:

É preciso lembrar que a Bíblia hebraica – o chamado Antigo Testamento –, a Bíblia Cristã, assim como o Alcorão não nascem em qualquer religião. Nascem em religiões monoteístas, grandes artífices da herança literária que o ocidente e o oriente possuem. Daí que a pergunta sobre o papel da escrita e da literatura no monoteísmo é de relevância maior no estudo da relação entre Bíblia e literatura. MAGALHÃES, A. C. **A Bíblia como obra literária**: hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, S; MAGALHÃES, A. (et alli.). **Deuses em poéticas**: estudos de literatura e teologia. Belém: UEPA; UEPB, 2008, p. 18.

¹⁰¹⁸ Como diz Eliana Yunes:

No bojo desta nova postura *trans* e *interdisciplinar*, a literatura tem sido boa parceira para perscrutar a mente e o coração humanos, realizando *un pas de deux* com outras áreas do conhecimento, com o compromisso apenas de suscitar novas percepções, deixando às ciências, sem qualquer pretexto ou disputa, o ônus da prova. Assim foi com a psicanálise, com a antropologia, com a física, com a biologia que têm débitos com a poesia, romances e ficções científicas. YUNES, E. **Desdobres de uma teologia de bolso**. In: **IPOTESI**. Vol. 16, nº 2, 2012, p. 105.

¹⁰¹⁹ Como diz A. T. Queiruga:

Quando o homem consegue descobrir em tudo isso a ação criadora de Deus, que o sustenta para que se realize; quando percebe aí a liberdade divina, que amorosamente vai empurrando-o para autenticidade; quando escuta aí a palavra de amor que chama, então está acontecendo a revelação. QUEIRUGA, A. T. **Revelação de Deus na realização humana**. São Paulo: Paulus, 1995, p. 189.

¹⁰²⁰ Por isso, a premente interlocução entre teologia e literatura no horizonte da cultura "pós-moderna" (pós-metafísica) - enfraquecendo o *logos* (o logocentrismo), enaltecendo a experiência do Mistério da vida, pois como diz Antônio Manzatto:

A experiência de fé não se faz independente das outras experiências humanas e da cultura; ela se faz, sempre, em um contexto determinado. Por outro lado, mesmo se a literatura fala do imaginário, ela o faz a partir do real vivido, da experiência, como já foi dito. Nesse sentido, não é impensável que a teologia utilize da literatura para aproximar-se desse real vivido, como uma forma de dialogar com os homens e as culturas. Assim o literário pode dar à teologia ocasião para que seja feita uma reflexão sobre a Palavra de Deus não a partir do espaço eclesial, mas a partir do mundo, e até mesmo fornece-lhe o material para a inculturação da fé, na medida em que apresenta o homem, a sociedade e a cultura. (...) Se ela interessa a teologia como mediação para a leitura do real vivido, isso acontece

Palavra acerca do Mistério da vida, que muitos não ousam nomear, mas silenciam. No entanto, a fé cristã ousa nomear o Mistério: Deus, Pai, Filho, e Espírito Santo. Eis o mistério maior de nossa fé!

O balbucio humano frente ao Mistério, qual a criancinha diante da mãe e do pai, nos leva a perguntar pelo *sentido da vida*.¹⁰²¹ A *espiritualidade*¹⁰²², realidade comum a homens e mulheres (religiosos ou não¹⁰²³) como dimensão de *profundidade* e *abertura*, dinamiza o ser no exercício cotidiano da *transcendência*.¹⁰²⁴ Dinâmica sempre vivida e interpretada num determinado

enquanto ela se esforça por abordar a problemática humana de uma forma que lhe é particular. É nesse sentido que a obra literária pode ser teológica ou apresentar um poder teológico. MANZATTO, A. **Teologia e literatura**. Op. cit., p. 68.

Voltaremos a esta questão no último tópico deste capítulo.

¹⁰²¹ Como diz A. T. Queiruga, para o místico que se abre ao Mistério:

...o mundo se converte num espelho fluído e transparente em que o homem, contemplando seu rosto, descobre o rosto do bem amado, seu rosto verdadeiro. (...) Deus que fez o homem para que este o encontre, Deus, a quem tentamos apreender através do andar às apalpadelas de nossas vidas, este Deus se encontra tão estendido e é tão palpável como uma atmosfera que nos banhasse. Por toda a parte nos envolve, como ao próprio mundo. QUEIRUGA, A. T. **Revelação de Deus na realização humana**. Op. cit., p. 190.

¹⁰²² No capítulo do livro *Espiritualidade* (intitulado *A espiritualidade na carne quente e mortal*), diz L. Boff:

...a espiritualidade não é monopólio das religiões, nem dos caminhos espirituais codificados. A espiritualidade *é uma dimensão de cada ser humano*. Essa dimensão espiritual que cada um de nós tem se revela pela capacidade de *diálogo consigo mesmo* e *com o próprio coração*, pela *escuta do outro*, pela *responsabilidade* e pelo *cuidado como atitude fundamental*. É alimentar um sentido profundo de valores pelos quais vale sacrificar tempo, energia e, no limite, a própria vida. BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, p. 51. Grifo nosso.

¹⁰²³ Ao ponto de um filósofo ateu de rigorosa formação intelectual como o francês André Comte-Sponville afirmar que mesmo ateus e/ou agnósticos podem falar de *espiritualidade*, sem, com isso, ter de necessariamente crer ou mesmo fazer um exercício de assentimento intelectual acerca de uma realidade Transcendente. Muito menos vivenciá-la num contexto religioso. Trata-se de uma *espiritualidade atéia*, uma *espiritualidade humanista* (por vezes radicalmente antropocêntrica), que reconhece o "espírito" do humano: Cf. COMTE-SPONVILLE, A. **Apresentação da filosofia**. Op. cit., p. 100.

Visando um maior aprofundamento sobre as questões que apontamos nesta nota, bem como sobre outros assuntos e perspectivas diversas, existem diversos textos que tratam da *espiritualidade* (e da *mística*). São textos fundamentais (pois a bibliografia beira a exaustão) para quem deseja aprofundar-se no tema da *espiritualidade* (e da *mística*), a partir de abordagens diversificadas, que trabalham temas variados tanto de um ponto de vista teológico-filosófico quanto a partir de uma perspectiva histórica e/ou teórico-prática, mas igualmente enriquecedores (na ótica de autores europeus, anglo-saxões, e latino-americanos). Vislumbrando os desvios e acertos da rica tradição espiritual da Igreja Cristã no decorrer de dois milênios: visando desenvolver uma *teologia mais espiritual* ("grávida" do Espírito) e uma *espiritualidade mais teológica* (sapiencial), por ordem alfabética: Cf. ARZUBIALDE, S. G. **Theologia spiritualis: el camino espiritual del seguimiento a Jesús**. Madrid: UPCO, 1989; BALTHASAR, H. U. von. **Ensayos Teologicos**. Vol. 1: **Verbum**

Caro. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964; BENKE, C. **Breve história da espiritualidade cristã**. Aparecida: Santuário, 2011; BERNARD, C. A. **Introdução à Teologia Espiritual**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005; Id. **Teologia mística**. São Paulo: Loyola, 2010; BETO, F. **Fome de Deus**. Op. cit.; Id. **Fome de pão e de beleza**. Op. cit.; BINGEMER, M. C. L. **Em tudo amar e servir: mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola**. São Paulo: Loyola, 1990; BOFF, L. **Vida segundo o Espírito**. 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995 (fora as diversas obras nas quais L. Boff aborda a temática da mística, da espiritualidade, uma parte delas já citadas no decorrer da tese); BOFF, L. & BETO, F. **Mística e espiritualidade**. Op. cit.; CHENU, M-D. **La Soulchoir: una Scuola di Teologia**. Casale Monferrato: Mariette, 1982; ESPEJA, J. **Espiritualidade cristã**. Petrópolis: Vozes, 1994; FERNÁNDES, V. M. **Teologia espiritual encarnada: profundidade espiritual em ação**. São Paulo: Paulus, 2007; GALILEA, S. **As raízes da espiritualidade cristã: visão atual da renovação cristã**. São Paulo: Paulus, 1984; GAMARRA, S. **Teologia Espiritual**. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; GONZÁLEZ-QUEVEDO, L. **Experiência de Deus: presença e saudade**. São Paulo: Loyola, 2000; GUTIÉRREZ, G. **Beber no próprio poço: itinerário espiritual de um povo**. São Paulo: Loyola, 2000; LECLERQ, J. **Esperienza spirituale e teologia**. Alla scuola del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990; LIMA VAZ, H. C. de. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental**. Op. cit.; LOUTH, A. **Theology and spirituality**. Oxford: SLG Press, 1976; MACQUARRIE, J. **Paths in spirituality**. London: SCM Press, 1992; MCGRATH, A. **Uma introdução à espiritualidade cristã**. São Paulo: Vida, 2008; MERTON T. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955 (escolhemos essa, mas existem diversas obras do monge do trapo sobre estas temáticas); MESLIN, M. **Experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa**. Petrópolis: Vozes, 1992; MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002; NOLAN, A. **Jesus Hoje: uma espiritualidade de liberdade radical**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009; NOUWEN, H. **Crescer: os três movimentos da vida espiritual**. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001; Id. **A volta do filho pródigo: a história de um retorno para casa**. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004; Id. **A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo: o caminho do coração**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001; PANNENBERG, W. **Christian spirituality and sacramental community**. London: Longman and Todd, 1983; ROCHA, A. **Pequenas doses de teologia e espiritualidade**. São Paulo: Editora Reflexão, 2012; RUH, K. **Storia della mistica occidentale: le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo**. Vol. 1. Milano: Vita & Pensiero, 2002; Id. **Storia della mistica occidentale: mistica femminile e mistica francescana delle origini**. Vol. 2. Milano: Vita & Pensiero, 2002; RUIZ SALVADOR, F. **Compêndio de Teologia Espiritual**. São Paulo: Loyola, 1996; SECONDIN, B. **Espiritualidade em diálogo**. São Paulo: Paulinas, SECONDIN, B. & GOFFI, T. **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1992; Id. **Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções**. São Paulo: Paulinas, 1993; SOBRINO, J. **Espiritualidade da libertação**. São Paulo: Loyola, 1992; SUDBRACK J. **Mística: a busca do sentido e a experiência do absoluto**. São Paulo: Loyola, 2007; TEIXEIRA, F. L. C. **A espiritualidade do seguimento**. São Paulo: Paulinas, 1994; VANNINI, M. **Introdução à mística**. Op. cit.; Id. **Mística e filosofia**. Op. cit.; VELASCO, J. M. **El fenómeno místico: estudio comparado**. Madri: Trotta, 1999; VELASCO, J. M. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁰²⁴ A tendência dualista presente na história da teologia desde seu mergulho nas fontes gregas (seu diálogo com a *noética* socrático-platônica) dificultou (e ainda dificulta) a relação entre a espiritualidade e a corporeidade. A espiritualidade passa a ser encarada como contraponto à corporeidade (matéria). A espiritualidade pertenceria ao campo do imaterial (puramente espiritual), no qual Deus e os seres angelicais habitam. Homens e mulheres seriam, seguido esse ponto de vista, um misto de imaterialidade (alma, espírito) e matéria (corpo). No entanto, a primazia do puramente espiritual em detrimento do material tem acarretado, desde então, uma série de impasses no que diz respeito à vida concreta, cotidiana. Esse dualismo, de corte grego (alma x corpo), não faz parte do passado, mas nos assedia diuturnamente, tanto no âmbito da teologia quanto na vivência da espiritualidade, do compromisso político: afetando de modo nefasto o *modus vivendi* de cristãos, ainda hoje, em pleno século XXI. Mas, não bastasse o dualismo de matriz grega, outro dualismo, ainda mais radical, emergiu no interior da modernidade nascente: o dualismo cartesiano. Que separa razão de corpo (*res cogitans* x *res extensa*).

A saudável articulação dessas dimensões (corporeidade/espiritualidade) que formam a riqueza do humano, é ainda um desafio, uma tarefa a ser realizada, tanto no interior de nossas vidas pessoais quanto no quadro maior de nossas comunidades de fé. Nós humanos (homens e mulheres) não

contexto histórico-cultural e linguístico - e levando sempre em consideração uma determinada *situação existencial* -, onde se dá a revelação de Deus, em sua perene iniciativa amorosa, que se dá para além dos tradicionais *locis theologici*,

somos isso ou aquilo, mas isso e aquilo (e mais), ao ponto de não ser possível separar uma realidade da outra, ou das outras. Somos, no nível mais pessoal, uma teia delicada de relações tecida pelas mãos do Deus Trindade no interior da *creatio continua* ou, dizendo de outro modo, no decorrer da criação-evolução. Ou ainda: somos vocacionados à relação, portanto não estamos prontos, mas nos encaminhamos *livremente* (daí os possíveis avanços e retrocessos) para esta imagem/semelhança. Parafraseando o relato genesíaco, diríamos: aquilo que Deus uniu, não separe o homem ou a mulher com seu dualismo *disjuntivo*. Somos, simultaneamente: espiritualidade, corporeidade, sexualidade, etc.

A espiritualidade, a corporeidade, a sexualidade não são *partes* de nós, que unidas formam o humano, mas são dimensões que perpassam todo o nosso ser (estão *entrelaçadas*). Ou seja: somos, plenamente (integralmente): espiritualidade, corporeidade, sexualidade, etc. Quando dizemos espiritualidade, falamos do homem e da mulher inteiros. Não sabemos onde começa uma dimensão e termina a outra, pois não se trata de partes, de pedaços. Quando dizemos corporeidade, é da pessoa humana em sua inteireza que falamos. O mesmo vale para a sexualidade, bem como para outras dimensões possíveis.

Ou seja, não temos sexualidade, somos sexualidade. Não temos espiritualidade, somos espiritualidade. Não temos corporeidade, somos corporeidade. Somos dinamizados por estas e outras dimensões. Cada uma dessas palavras/categorias busca apontar para nossa complexidade ontológico-existencial. A alma, ou o espírito (tanto faz) não é uma parte que mora em nós, dentro do nosso corpo, pronta para se desprender do mesmo tão logo chegue a morte... Não! Vive o "ser humano" inteiro, morre o "ser humano" inteiro, ressuscita o "ser humano" inteiro.

Neste sentido, o resgate do melhor da antropologia bíblico-hebraica (conforme a base antropológica fundamental do Antigo Testamento, que se faz presente em boa parte do Novo Testamento, apesar do influxo dualista presente em parte de seus textos) é uma das grandes conquistas da teologia das últimas décadas. Repensando não somente, a partir daí, a antropologia teológica, mas igualmente a vivência da fé, o compromisso político, as relações cotidianas e, por fim, e não menos importante, a escatologia. Aqui, portanto, colocamos nossos pés no chão firme da antropologia de integração-inclusão, conforme a recente reflexão teológica que tanto tem contribuído para o avanço das demais áreas e temas da teologia e da vida concreta de homens e mulheres no seguimento de Jesus: reverberando na pastoral, na evangelização, na catequese, no engajamento dos cristãos na crise ecológica, na política, entre outras.

Neste capítulo, nosso intuito primordial é tratar das dimensões negligenciadas ao longo da história da teologia cristã (sem incorrer em dualismos). Dimensões antropológicas e epistemológicas, a saber: 1) a *corporeidade* (a centralidade/sacralidade do *corpo* mediante a Encarnação-Ressurreição); 2) a *alteridade* (a questão da *diferença* que se dá na *relação*); 3) o *símbolo* (a dimensão simbólica do humano, sobretudo sua articulação no interior do discurso, da linguagem teológica), entre outras. Afirmamos estas dimensões sem excluir as demais. Estas dimensões tocam diretamente no quadro maior da antropologia e da epistemologia. Pois antropologia e epistemologia estão imbricadas. Uma antropologia distorcida pode gerar uma epistemologia (e uma ética) igualmente distorcida: o racionalismo, o espiritualismo, o hedonismo radical, entre outros. Sobre o dualismo de matriz grega (platônico/neoplatônico), o dualismo moderno-cartesiano, e o contraponto da antropologia de integração desde sua base bíblico-hebraica (perpassando grande parte da antropologia neotestamentária): Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 95-114. Com relação ao dualismo platônico e suas consequências práticas na vida de homens e mulheres crentes, e a premente necessidade de superação dessa matriz no interior da reflexão teológica hodierna: Cf. ROSA, W. **O dualismo na teologia cristã: a deformação da antropologia bíblica e suas consequências**. São Paulo: Fonte Editorial, 2010. Sobre a articulação entre espiritualidade e corporeidade no horizonte de uma antropologia de integração: Id. **Unidade na pluralidade**., pp. 318-360. Ainda sobre o sentido espiritual/sapiencial da teologia, auxiliando no discernimento *pessoal e comunitário* da fé: Cf. WICKS, J. **Introdução ao Método Teológico**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004, pp. 114-125.

suscitando sempre uma resposta humana (como um ser complexo, *integral*¹⁰²⁵).¹⁰²⁶

Ora, levar a sério *outros lugares teológicos* (portanto, hermenêuticos) não-tradicionais implica reconsiderar o *discurso logocêntrico* (e sua necessária *fundamentação científica*) da teologia. Implica rever sua *gnosologia* a partir de uma *experiência*¹⁰²⁷ *originária*: parindo, assim, *outra* racionalidade (pois não há

¹⁰²⁵ Neste sentido, como diz J. Moltmann:

...percebemos com nossos sentidos as ocorrências que nos atingem, elas tocam-nos o corpo, penetram nas camadas inconscientes de nossa alma, e de certo só uma pequena parte delas se torna consciente e é 'adquirida' pela razão no exercício de sua atividade reflexiva e interpretativa.... É evidente que a consciência, a razão e a vontade racional fazem parte do sentir e do elaborar as experiências. *Mas nossa totalidade corpórea também experimenta de outra maneira e também elabora as experiências de outras maneiras.* MOLTSMANN, J. O **Espírito da vida**. Op. cit., p. 32. Grifo nosso.

¹⁰²⁶ Esta revelação acompanha o "ser humano" em sua *historicidade*, respeita seu *dever*, seu permanente fazer-se humano, e acontece não sem tensões (inerentes à ex-istência concreta), conforme homens e mulheres caminham no mundo. Como diz A. T. Queiruga: "Unicamente à medida que a livre e consciente subjetividade do homem vai-se apropriando na história do manifestar-se de Deus, pode acontecer a revelação. Por isso, esta não pode vir pronta, caída do céu. Tem de fazer-se no próprio ir-se fazendo do homem." QUEIRUGA, A. T. **Revelação de Deus na realização humana.**, p. 292.

¹⁰²⁷ L. Boff em seu texto *Experimentar Deus* busca traduzir em profundidade esse termo, essa palavra tão cara à teologia cristã. Uma palavra cara à teologia, mas por vezes, proscrita pelas escolas de teologia de cunho dedutivo-especulativo. Um modo consagrado de fazer teologia no Ocidente que parte do conceito abstrato, para então, e só então, desaguar no concreto da vida. No entanto, a saída não é inverter a lógica: em vez de partir do universal para chegar ao particular, partir do particular para então formar um conceito abstrato universalmente válido.

Segundo vemos, essa inversão não dá conta da problemática. Nem *dedução*, que parte do conceito (universal abstrato) *Transcendente*, para o concreto, nem mesmo a *indução*, que parte do particular *Imanente*, para em seguida formular um conceito. Mas relacionar transcendência e imanência a partir daquilo que L. Boff, na esteira de Teilhard de Chardin denominava *diafanía*, a *transparência*, no dizer boffiano. Uma via intermediária (mediadora). Para, em seguida poder falar do sentido proveniente da *experiência* a partir da *ex-istência* (da qual falamos no início do texto). Fugindo, assim, do dualismo (transcendentalismo/imanentismo), em termos teológicos, de alguma forma de *deísmo*, de *panteísmo*, ou mesmo do "teísmo intervencionista".

Isto é, falar da transparência de Deus no mundo, evita que o pêndulo vá para um dos lados (extremismos): Deus sem mundo ou mundo sem Deus. Daí a necessidade de tratar o que a teologia contemporânea denomina de *panenteísmo*. Vejamos: 1) *Transparência*; 2) *Experiência*. L. Boff comenta:

1) *Transparência*:

...a afirmação exclusiva da transcendência de Deus levou a negar o mundo imanente. A afirmação exclusiva da imanência de Deus no mundo conduziu à negação de Deus transcendente. É que imanência e transcendência são feitas categorias opostas excludentes. Aplicadas à Deus, deveriam levar à negação ou do mundo ou de Deus. Como sair desse impasse? Deus não é só transcendente e nem é só imanente. Ele também é *transparente*. (...) Existe uma categoria intermediária entre a transcendência e a imanência: a *transparência*. Ela não exclui, *mas inclui*. Ela participa de ambas e se comunica com ambas. *Transparência* significa *a presença da transcendência dentro da imanência*. Em outras palavras, significa *a presença de Deus dentro do mundo e do mundo dentro de Deus*.

Essa presença transforma o mundo de meramente in-manente em trans-parente para a transcendência *dentro dele*. O mundo não é negado, *mas afirmado*. Contudo, ele não é apenas mundo; é o lugar da própria manifestação emergente daquilo que é mais do que mundo, isto é, do Trans-cen-dente, de Deus. (...) Deus emerge, *aparece através do homem e do mundo*. Estes então se tornam *trans-parentes para Deus*. Deus é real e concreto, porque não vive acima e fora do mundo, *mas no coração do mundo e para além dele*; dentro, mas sem se exaurir aí, *e se tornar uma peça do mundo*. *Porque Deus deixou de viver dentro do mundo é que foi fossilizado numa representação que o situava fora do mundo*. O próprio mundo *não está abandonado a si mesmo* nos espaços infinitos que se expandem na medida em que o universo se autocria e se distende. (...) É, poderíamos com certa ousadia dizer, o *corpo visível de Deus*. BOFF, L. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 23-25. Grifo nosso.

2) *Experiência*:

Talvez a etimologia da própria palavra *ex-peri-ência* nos forneça a primeira achega à sua compreensão. *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*). A experiência não é um conhecimento teórico ou livresco. Mas é adquirido em contato com a realidade que não se deixa penetrar facilmente e até se opõe e resiste ao ser humano. Por isso em toda experiência existe um quociente forte de sofrimento e de luta. (...) A experiência 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 e da educação. O encontro é sempre enriquecedor, pois suscita nossa fantasia, fornece materiais para novas conexões, base para representações e ideias diferentes acerca da realidade. O conhecimento que resulta desse embate é precisamente o que chamamos de experiência. Ela constitui uma riqueza que só quem passou por ela pode comunicar. Ela lhe confere au-tor-idade, precisamente a autoridade de uma pessoa experimentada. O saber é um saber veri-ficável, Abertura, despojamento de preconceitos e de ideias-feitas são condições indispensáveis à experiência. Fechar-se à experiência é negar-se ao questionamento, à chance de enriquecimento e revela atitude dogmática e fundamentalista, portanto, manifesta uma saber não verificável, que não sub-siste nem re-siste em contato com a realidade experimentada. A ciência que resulta da *ex-peri-ência* 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"). *Ibid.*, pp. 31-32.

A palavra *ex-peri-ência*, assim como a palavra *ex-sist-ência*, têm em comum o prefixo *ex*, que aponta para um *êxodo*, um movimento de *abertura*, de *descentramento* (*ex-cêntrico*). Uma jornada em direção a algo ou alguém para além de "si mesmo", portanto sem o centro fixo do e no Eu. Assim sendo, a *ex-peri-ência* revela-se como uma dinâmica de *transcendência*. Pois:

Ex é uma preposição latina que significa, entre outros conteúdos, "estar orientado para fora", "exposto a", "aberto para". (...) Neste sentido, *ex* ex-prime uma característica fundamental do ser humano como *ex-sist-ência*. Ele é ser que *ex-iste* voltado para fora (*ex*), em diálogo e em comunhão com o outro e com o mundo. Daí ser a *ex-peri-ência* não apenas uma ciência, mas uma verdadeira cons-ciência. (...) A *ex-peri-ência* não é sem pre-su-posições. A consciência tem já pre-su-posições, que são posições tomadas historicamente ou herdadas da cultura dentro da qual estamos inseridos. A consciência não é vazia, mas toma modelos de interpretação do passado, da sociedade atual e da própria caminhada pessoal. (...) Os modelos já presentes na consciência são confrontados, verificados e testados com a realidade. Podem se confirmar; mas podem também ser destruídos, corrigidos e enriquecidos. Experiência envolve todo esse processo doloroso e criativo. *Ibid.*, pp. 33-34.

Sobre a diferença fundamental entre o *experencial* (tendo em vista a *experiência mística*) e o *experimental* (tendo em vista a experiência no campo da *ciência moderna*): Cf. MOUROUX, J. **L'expérience chrétienne**: introduction à une théologie. Paris: Aubier, 1952, pp. 19-24. Ver também o capítulo sobre uma possível *teologia da experiência mística* em: MOLTSMANN, J. **Experiences of God**. Minneapolis: Fortress Press, 2007, pp. 55-80. Sobre a centralidade da

como falar de conhecimento de Deus sem tocar nesta questão fundamental, a experiência¹⁰²⁸, donde emerge outra questão: a questão da *linguagem*).

Não podemos abrir mão da racionalidade como dimensão humana, é verdade. Todavia, importa (re)considerar qual concepção de racionalidade possibilita, potencializa, e amplia nosso *conhecimento de Deus* (gnosologia teológica), sem empobrecê-lo (e empobrecer-nos), ou reduzi-lo a mero "objeto", empobrecendo-nos e reduzindo-nos igualmente a meros Sujeitos - como temos visto até aqui. A dinâmica de racionalidade intrínseca à fé tornou-se, desde então, *teologia* (centrada no *logos* explicativo), mas que estivera um dia, marcada, entranhada, desde seu nascedouro bíblico, por uma abordagem histórico-salvífica (com sua ênfase *narrativa*), pautada numa linguagem *simbólico-metafórica*¹⁰²⁹. Daí sua função mistagógica da teologia, tendo em vista sua referência sempiterna ao Mistério:

É consenso, depois de debates mais ou menos intensos, que a teologia é um saber, cuja racionalidade depende da experiência da fé, no âmbito da tradição de uma comunidade de pertença. É célebre a expressão de Simão Teólogo de que o verdadeiro teólogo é o místico. E, conseqüentemente, torna-se "mistagogo" em mão dupla: balbucia o mistério experimentado para os demais e conduz os demais à experiência do mistério. (...) Aqui é importante sublinhar, em primeiro lugar: o/a teó-logo/a necessita desta condição prévia: sua participação numa comunidade de fé. Somente "desde dentro" e não "sobre" a fé e a comunidade de fé se pode elaborar corretamente teologia, expressar, em termos de racionalidade e razoabilidade, a fé vivida. Num "segundo momento" é que poderá lançar mão de meios filosóficos e científicos, com utilização de métodos rigorosos, controláveis e comunicáveis no âmbito de uma comunidade científica. Nesse segundo momento, necessita buscar recursos na história, na literatura, nas ciências humanas, etc. Por isso a teologia é sempre um "ato segundo" (Gutierrez). Incorpora elementos,

experiência e seu potencial dialógico (ponte para o diálogo): Cf. BINGEMER, M. C. **O Mistério e o Mundo**. Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013, pp. 185-306.

¹⁰²⁸ Pois, como diz E. Schillebeeckx, "sem experiência não há revelação. De um lado, nenhum argumento que venha desde fora da fé cristã poderá justificar esta fé, por outro lado, a salvação que se nos oferece generosamente não pode ser vista fora da vida e da experiência humana". SCHILLEBEECKX, E. **Cristo y los cristianos**. Gracia y Libertación. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982, p. 39.

¹⁰²⁹ Como diz o *Dicionário de mística*:

Na comunicação da experiência religiosa é impossível dispensar a metáfora e a linguagem figurada. A relação pessoal com o transcendente é muito abstrata e complexa e precisa da comunicação simples e concreta para ser transmitida e compartilhada. Todos os textos sagrados de todas as religiões e todas as experiências místicas de qualquer cultura e época fazem amplo uso da linguagem metafórico-simbólica. Sem a metáfora a relação com Deus (pessoa, de povo, e evento ou numa história seria incompreensível e incomunicável. BORRIELLO, L; CARUANA, E. (et alli). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003, p. 637.

categorias e procedimentos das ciências, mas, como a filosofia, a literatura, as artes, não permanece circunscrita às regras das ciências. (...) Preocupação "pastoral" da teologia. Esta última exigência mostra o que há de mais peculiar no saber teológico: um saber pragmático, como serviço ou ministério, desde uma comunidade de fé, serviço para dentro dela mesma e para fora dela. No entanto, as outras duas exigências tornaram a teologia e a própria fé um saber com marcas de historicidade, de hermenêutica, de provisoriedade e pluralismo. Por isso se deve falar em plural, em teologias.¹⁰³⁰

No entanto, posteriormente, num tempo e lugar distintos do nosso (a Europa do medievo) a teologia experimentou, paulatinamente, uma *metamorfose discursiva*, uma radical mudança em seu registro epistemológico, no decorrer de seu êxodo rumo ao mundo greco-romano, cultura hegemônica de então: mundo que *não é* mais o nosso. Daí a saudável proposta de uma "des-helenização" da teologia cristã. E a conseqüente, e premente, necessidade de retorno às suas profundas raízes da fé (raízes, porque são diversas), como ocorreu desde o primeiro quartel do século XX.¹⁰³¹

Porém, hoje, em pleno século XXI, diante do que resta da *intelligentsia* moderna, impregnada pelo racionalismo - e veja que este está bem vivo -, emerge uma questão primordial (e buscar responder a essa questão, é vital para a teologia cristã), a saber: como tecer um discurso teológico, um falar *de Deus minimamente* razoável (o que comumente chamamos de teologia), sem incorrer nalguma forma de teologia racionalista?¹⁰³² Quem sabe respondamos negativamente - a partir desse *ateu radical*, ou ainda, esse *agnóstico laissez-faire, blasé*, que mora não somente nos outros, mas pode morar também em nós, que nos dizemos cristãos

¹⁰³⁰ SUSIN, L. C. **O estatuto epistemológico da Teologia como ciência da fé e sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista.** In: **Teocomunicação.** Vol. 36, nº 153, 2006, pp. 557-558.

¹⁰³¹ Como fora o caso da *nouvelle théologie*: teólogos como Henri de Lubac, Marie Dominic-Chenu, Jean Daniélou, Yves Congar (entre outros): Cf. GIBELLINI. R. **A teologia do século XX.** Op. cit., pp. 164-212. A questão diz respeito à premente necessidade de retomar o transfundo hebraico da fé bíblica (judaico-cristã). E a *possibilidade* de extrair destas ricas fontes um núcleo comum mínimo, saudável, e, por que não dizer, "terapêutico" (como tem feito a teologia desde o século passado). Desenvolvendo *outra* maneira de lidar e cuidar da racionalidade da fé, da chamada teologia, a partir de sua fonte *semita*, de modo especial em relação à antropologia teológica (e sua singular visão integral do "humano"). Bem como à rica herança da tradição *profética e sapiencial* da teologia (*sapientia fidei*), questão central em nossa pesquisa. Assumindo a teologia *outro modelo de racionalidade* frente à recente e radical mudança histórico-cultural pela qual passa o Ocidente.

¹⁰³² Esta é uma questão crucial, para a qual sinalizamos na introdução geral. Questão para a qual temos respondido até aqui, desde diferentes perspectivas, sobretudo a partir da *razão sensível* (cordial) pascaliana (sua gnosiologia teológica), sua rica teologia mística. Uma resposta que buscamos enriquecer ainda mais neste último capítulo a partir da Trindade como modelo de racionalidade para a teologia.

(?). A resposta a estas questões, que por vezes me coloco e que, possivelmente, você também já tenha se colocado, *pode* estar numa dupla resposta: *sim*, e *não*. A resposta é *não*, se permanecemos concebendo a racionalidade da fé como *teologia strictu sensu*, isto é, como *ciência* (e seu racionalismo intrínseco, seu *logocentrismo*), pois "muitas vezes esquecemos que *fazer ciência já é uma atitude logocêntrica e eurocêntrica*"¹⁰³³.

Aprendemos com B. Pascal que: Deus, ou experienciamos com o *coração*, ou é melhor enfileirar-se ao lado dos céticos, dos ateus, quem sabe dos agnósticos... A Razão é "incompetente" para demonstrar, provar, e especular *sobre* a existência de Deus, como se Deus fosse um teorema passível de ser decifrado. Ou ainda, como se a partir do mundo pudéssemos prová-lo.¹⁰³⁴ Esse exercício intelectual acabará em pura tautologia e, por conseguinte, numa possível frustração. Existem fortes argumentos contra e a favor da "existência de Deus"... É só o que temos. Insistir neste ponto (especular sobre a "existência de Deus"), e nesta dinâmica (especulativo-conceptual), como se este fora o ponto cardeal, a questão que dá sentido à existência da teologia, é perder de vista, por completo, sua dimensão *mistagógica e sapiencial*. Daí a centralidade da ex-peri-ência (de Deus) para a teologia.¹⁰³⁵

¹⁰³³ PONDÉ, L. F. **Do Pensamento no Deserto**. Op. cit., p. 75. Grifo nosso.

¹⁰³⁴ Neste contexto é impactante o que disse Fernando Pessoa através de um dos seus heterônimos mais conhecidos, Alberto Caieiro:

Pensar em Deus é desobedecer a Deus
Porque Deus quis que não o conhecêssemos
Por isso, se não nos mostrou...

Sejamos simples e calmos
Como os regatos e as árvores
E Deus amar-nos-á fazendo de nós
Belos como as árvores e os regatos
E dar-nos-á verdor na sua primavera
E um rio aonde ir ter quando acabemos...
E não nos dará mais nada, porque dar-nos mais
Seria tirar-nos mais.

PESSOA, F. **Poema VI**. O guardador de rebanhos 1911-1912. In: **Poemas completos de Alberto Caieiro**. Op. cit., p. 31.

¹⁰³⁵ Como experiência (integral) de sentido, portanto uma experiência (integral) de salvação. Cf. FRANÇA MIRANDA, M. de. **A salvação de Jesus Cristo**. Op. cit., pp. 14-20.

Ou seja, ou experienciamos Deus *com e desde* o fundo mais profundo do *coração* (como fundo mais profundo do *corpo*), portanto acolhemos na fé e no exercício do amor (portanto, a partir do Outro concreto), ou o Mistério a quem nomeamos ("Deus"), tornar-se-á para nós tão somente uma Ideia, um postulado (meramente filosófico) capaz de nos incitar a dar altos vãos especulativos, mas *incapaz* de transfigurar nossas vidas, e o mundo no qual co-habitamos. Isso significa que: ou o *coração do mundo* e o *coração de Deus* são percebidos um ao lado do outro, vislumbrado na dinâmica de seu envolvimento patético/amoroso com o todo da Criação (que nos inclui, pessoas de "carne e osso"), ou o que temos é mais uma Ideia (mesmo que a mais nobre e filosoficamente arguta dentre todas), reiteramos: tão somente uma Ideia (um jogo especulativo altamente eficaz como exercício "cerebral", mas tão somente isso).¹⁰³⁶

Ninguém se torna crente por que alguém o convenceu racionalmente da *existência de Deus*. Mas, o contrário também é verdadeiro, isto é, ninguém deixa de fazer o exercício da fé por que alguém o convenceu racionalmente da *inexistência de Deus* (hoje, sobretudo). Consentir racionalmente acerca da existência de uma Divindade está a quilômetros de distância da *posição* do homem e da mulher de fé. Pois a fé em Deus é, antes de tudo, uma questão de índole existencial. Que, portanto, dinamiza e dá sentido à vida de homens e mulheres de fé *integralmente* (portanto inclui, por certo, o elemento racional, a dimensão de racionalidade, mas não se reduz à Razão).

Assentimento intelectual, pura e simplesmente, é uma postura assumida por quem não quer pensar em profundidade a questão (medo de encarar o abismo? pode ser). Por isso, faz-se mister afirmar que: a fé, antes de ser um mero assentimento intelectual, dinamiza todo o ser da *pessoa*.¹⁰³⁷ Pela mera Razão, não dá. Não há saída, ficamos diante de uma aporia radical. Onde a força, o impacto da

¹⁰³⁶ Como faz questão de destacar A. Rocha: "O Espírito não habita uma ideia, um ser humano categorial, uma abstração de caráter antropológico - mesmo se essa antropologia for teológica." ROCHA, A. **Espírito Santo: aspectos de uma pneumatologia solidária à condição humana**. São Paulo: Editora Vida, 2008, p. 86.

¹⁰³⁷ É um ato no qual a pessoa inteira está radicalmente envolvida, uma *resposta-acolhida* à uma proposta-iniciativa: a Revelação (ou como alguns preferem: a *autocomunicação de Deus*). Pois Revelação e fé estão intimamente relacionadas (incluindo em seu interior a dinâmica da racionalidade). Cf. LIBÂNIO, J. B. **Eu creio, nós cremos: tratado da fé**. São Paulo: Loyola, 2000, pp. 9-18. Para um maior aprofundamento do tema: Cf. Id. **Teologia da Revelação a partir da modernidade**. 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

palavra/testemunho de um pensador não-religioso, como o filósofo L. F. Pondé, que narra sua recente ex-peri-ência diante do Mistério vida (que o tem marcado profundamente) - com a qual ele termina o seu livro, *Contra um mundo melhor* -, após suas incursões no mundo da mística judaico-cristã, e que toca exatamente no ponto que aqui buscamos sublinhar:

Nunca deixei de ser filosoficamente ateu. A passagem da condição de ateu para a de não ateu (não sou propriamente religioso) se deu assim como quem sai de casa num dia ensolarado e é apanhado por uma tempestade. Mas, apesar de ser uma tempestade tão concreta como a chuva, só aprendi a nomear sua substância quando fui à tradição: trata-se daquilo que muitos místicos chamaram de *misericórdia*. Às vezes, preciso fugir para um abrigo para respirar. Quando olho à minha volta, vejo esta estranha misericórdia sem causa escorrer pelo céu. E, por alguma razão que desconheço, o cético e trágico que sou é obrigado a contemplar isso contra todas as faculdades intelectuais e volitivas que me constituem. Sou apenas alguém que, sem até hoje saber a razão, passou a ser constantemente visitado - no sentido mais comum que a expressão tem, por exemplo, na tradição do cristianismo ortodoxo - pela sensação de que o mundo é sustentado pelas mãos de uma beleza que é também uma presença que fala.

E conclui:

Passei a estudar os textos místicos para entender o que acontecia comigo. No fundo, para não me sentir só. Nesse sentido é que, pela sorte que tem sempre marcado minha história de vida, encontro pessoas, assim como eu, formadas na erudição e na academia, e assim como eu, descontentes com seus "grandes números" e sua quase-banalidade. Saúdo assim a voz de todas as pessoas à minha volta, como quem ouve a beleza da misericórdia, escorrendo por suas palavras e letras, que inunda o mundo. Vejo, com estes meus olhos feitos de pó, esta beleza contemplar meu vazio. Nesse momento, sinto-me no Sinai, o gosto do deserto na boca e nos elementos naturais à minha volta, que anunciam o fim de tudo que existe, e a força da graça que transforma o nada em matéria e espírito.¹⁰³⁸

Ora, o que um texto-testemunho belo como este nos faz ver? Aquilo que, reiteradamente, teólogos(as)-místicos(as) insistem em frisar com cores fortes, sobretudo desde meados do século passado: o caminho da teologia ocidental carece da volta às Fontes, de beber ininterruptamente do Espírito¹⁰³⁹, portanto da *espiritualidade*, da *mística*, coisa do *coração*, ex-peri-ência cordial, *patética*,

¹⁰³⁸ PONDÉ, L. F. **Contra um mundo melhor**: ensaios do afeto. São Paulo: Leya, 2010, p. 215.

¹⁰³⁹ Como diz o apóstolo dos gentios:

Pois fomos *todos* batizados num só Espírito
 Para ser *um só* corpo,
 Judeus e gregos,
 Escravos e livres,
 E *todos bebemos* de um só Espírito.
 1 Co 12, 13. Grifo nosso.

afetiva... Bem dizia K. Rahner (com toda razão) que "o cristão do futuro, ou será um místico ou não será cristão"¹⁰⁴⁰. Muito menos teólogo(a)... Isso não diminui a importância da teologia para o mundo de hoje. Pelo contrário, reafirma sua pertinência, provavelmente como nunca em sua história. Faz da teologia uma rica interlocutora no horizonte "pós-moderno".

Voltando à questão da tendência histórica ao racionalismo na teologia ocidental: como fica a dinâmica teológica? Diante da insuficiência da Razão, podemos concluir que não há como fazer *teologia*? Só nos restaria o *silêncio* peremptório e derradeiro, isto é, um *apofatismo radical*? Apofatismo que, diga-se de passagem, leva em consideração uma saudável (e sabia) herança: a advertência bíblico-hebraica (Ex 20, 4; Dt 5, 3) de não construir *imagens* (definitivas, peremptórias), isto é, de não *representar* Deus, o que redundava em *idolatria*. Advertência sempre válida (impregnada de *sabedoria*). Diante do Mistério é melhor calar-se em sincera reverência sem, antes, "tirar as sandálias dos pés"¹⁰⁴¹.

¹⁰⁴⁰ RAHNER, K. **O cristão do futuro**. São Paulo: Novo Século, 2004, p. 78. E esse "tempo" já chegou... Como diz M. C. L. Bingemer sobre como fazer teologia hoje, no horizonte da "pós-modernidade":

O método da reflexão teológica sobre Deus deixou de ser puramente cosmológico (a partir do mundo como prova da existência de Deus), ou meramente subjetivo (a partir apenas do sujeito individual), ou fundamentalmente essencialista (a partir da essência das coisas), para se tornar intersubjetivo, social. E a perspectiva do conhecimento de Deus deixou de ser intelectual, dedutiva, decorrente da condição racional do ser humano, para voltar a ser soteriológica, ou seja, salvífica, fruto de uma salvação oferecida gratuitamente por Deus e que o ser humano não pode produzir, mas apenas receber. A revelação cristã é vista como a história das relações trinitárias de amor, abertas ao ser humano e ao mundo. A teologia trinitária é pensada em termos de comunidade e alteridade, e a experiência é considerada lugar epistemológico (...) central da reflexão. O gênero literário empregado é o narrativo, importa não tanto deduzir e especular sobre Deus, sua pessoa e seus atributos, mas narrar a história da relação amorosa de Deus com a humanidade. E o objeto da narrativa é o mistério de um Deus que se revela como *mysterium salutis* (mistério de salvação) e não como *mysterium logicum* (mistério lógico). A pergunta fundamental, portanto, deixa de se concentrar no "*Deus existe? Pode-se provar a sua existência?*", e volta-se para "*O que significa para nós, hoje, a existência de Deus? De que Deus se trata? De que Deus somos crentes e de que Deus somos ateus?*". BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus Trindade: a vida no coração do mundo**. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003, pp. 27.

Dado que o Deus que confessamos e adoramos desvela Seu Rosto mediante Jesus Cristo, J. Moltmann segue as mesmas pegadas da teóloga brasileira. Num de seus últimos textos sobre cristologia (texto curto, mas repleto de sabedoria), o teólogo de Hamburgo deixa de lado as mais diversas teorias e escolas cristológicas atuais (e as imensas e intermináveis discussões acerca da historicidade de Jesus, etc.) e se pergunta: quem é Jesus Cristo *para nós hoje*? Cf. MOLTSMANN, J. **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** Petrópolis: Vozes, 1997.

¹⁰⁴¹ Cf. Ex 3, 5. Esta postura bíblico-hebraica visa evitar a construção de *imagens*. É uma veemente admoestação contra toda e qualquer forma de *representação* (criando uma *imagem conceitual*

É preciso ponderar sobre esta questão, pois há uma postura (recorrente) na teologia ocidental: seu *catafatismo radical*, seu *logocentrismo conceptualista*, suas mais variadas formas históricas de *racionalismo*. Infelizmente, a teologia ocidental, grosso modo, fez ouvidos moucos para tal exortação bíblica. Todavia, a polarização radical *talvez* não seja o caminho mais sábio... Parafraseando o *Qöhelet*, quanto este no capítulo 3 diz que existe tempo para tudo na vida, dizemos: existe tempo de *falar*, e tempo de *silenciar*¹⁰⁴².

Na tentativa de levar a sério a sábia advertência bíblica é melhor buscar *outro* caminho para o labor teológico, mesmo que às "duras penas". Conhecimento de Deus? Mas Deus pode ser conhecido racionalmente, analiticamente, como conhecemos uma cadeira, uma máquina, ou seja, um *objeto* qualquer? A resposta é, obviamente, negativa. Mas então, como podemos ainda falar de *conhecimento de Deus* (de uma *gnosilogia teológica*)? Como se dá o *conhecimento de Deus* em perspectiva teológico-cristã? Primeira intuição: importa retomar e acentuar a *dimensão experiencial* (da ex-peri-ência), e *simbólica da fé*, da linguagem teológica (e sua inerente *plurivocidade*, sem que nos esqueçamos do pluralismo e as reações mais diversas frente a tal fenômeno¹⁰⁴³).

universalizante), o que redundaria em *idolatria conceitual* (no dizer de R. Panikkar) - da qual falamos no capítulo 2 quando tratamos do reducionismo antropológico da cultura tecnocientífica. O caso aqui, portanto, antes de ser um interdito no que diz respeito a não criar *imagens de pedra, barro*, etc. (realçando assim a absoluta transcendência de Deus, *Adonai*), é uma sábia advertência para nós ocidentais no tocante à *representação conceitual* (questão de ordem filosófica).

¹⁰⁴² Cf. Ec 3, 1-8. Como lembra L. Boff:

Diante do augusto mistério da comunhão trinitária devemos nos calar. Mas calamos somente no fim do esforço de falarmos o mais adequadamente possível daquela realidade para a qual não há nenhuma palavra adequada. Calamos no fim e não no começo. Só no fim o silêncio é digno e santo. No começo seria preguiçoso e irreverente. As palavras morrem nos lábios. Os pensamentos se obscurecem na mente. Mas o louvor incendeia o coração e a adoração faz dobrar os joelhos. BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014, p. 22.

¹⁰⁴³ Daí a importância de resguardar a dimensão sapiencial da teologia, sobretudo como auxiliadora no processo de discernimento *ad intra* (visando a comunidade de fé) e *ad extra* (para além das suas cercanias). Como diz L. C. Susin sobre a pertinência da palavra teológica para a Igreja, mas igualmente para uma sociedade plural, sublinhando o caráter de sabedoria da fé da teologia e sua cidadania no contexto das atuais sociedades plurais (como "teologia pública"). Ele diz:

As ciências são percebidas como saber para dominar, forma de poder e de violência sobre a realidade da fé. O fundamentalismo religioso é, sobretudo, uma atitude defensiva diante do fundamentalismo das ciências. É nesse quadro que o/a teólogo/a tem que ser chamado/a à responsabilidade: é a melhor posição e o melhor serviço para ajudar a prevenir ou a passar do fundamentalismo a uma atitude religiosa adequada ao pluralismo, à tolerância, à paz e à

Na verdade, carecemos não só de resgatar e afirmar a dimensão simbólica da teologia, mas antes retomar a dimensão simbólica do "humano", do mundo (dimensão marginalizada ao longo de boa parte da história do pensamento filosófico e teológico formal). E assim, na contramão da *teologia* em que o *logos* acaba inevitavelmente suprimindo o *Theós* (Deus), não fomentando, muito menos "auxiliando" seu *desvelamento*, dado a força de seu racionalismo logocêntrico. Pelo contrário, não é sem motivo que tanto se fala hoje da premente necessidade de uma linguagem místico-poética (simbólico-metafórica) no âmbito da teologia – o que alguns denominam de *teopoética*. Neste caso resta ao teólogo e a teóloga fomentar a postura de Moisés frente à sarça que ardia, mas não se consumia, e:

...tirar as sandálias da segurança linguística, da definição categorial precisa, e nos valer da metáfora como veículo da experiência teológica que leva a sério a indisponibilidade do mistério, que, mesmo se dando a conhecer, não faz par com sua criação.¹⁰⁴⁴

Ora, a resposta para a questão levantada acima é: *sim e não* (sem descartar um *talvez*). Dependerá do contexto. Já dissemos por que não. Mas, por que sim? Ou melhor, *como é possível* fazer teologia sem incorrer nalguma forma de *idolatria conceitual*? Em primeiro lugar: a possibilidade do fazer teológico, hoje, permanece em busca de uma fala inteligível, ou que seja pelo menos: *razoável*. Com isso, negamos o fato de que carecemos de alguma forma de *racionalidade*, sem a qual não há teologia: eis a *pedra de toque* da questão.

objetividade, inclusive da verdade científica. As sociedades contemporâneas, entre modernidade e pós-modernidade, num mundo globalizado que atinge também regiões de pré-modernidade, precisa de teologia franca e aberta, teologia que parta de dentro das experiências da fé, e não só de ciências da religião, para dar conta dessa tarefa em relação ao "bem comum", a convivência social. Nesse estado de coisas, cresce e se fortalece, em diferentes lugares e com diferentes acentos, uma "teologia pública", não restrita ao âmbito da clareza das identidades e pertenças religiosas, mas à sua responsabilidade em sociedades plurais. Portanto, uma teologia que se abre para fora das paredes das Igrejas e das confissões, para se encontrar em praça pública com outras teologias e outros saberes, em vista de uma sociedade pluralista. A "teologia pública", no entanto, não é um vôo por cima das pertenças e das confissões, pois deixaria de ser teologia. Nem é uma perda de identidade confessional - só se pode elaborar teologia da própria confissão, não de confissão alheia, o que explica os diferentes níveis de pluralismo teológico - mas é abertura responsável e dialogal exatadamente num mundo globalizado e não-homogêneo. SUSIN, L. C. *O estatuto epistemológica da teologia...*, p. 561.

¹⁰⁴⁴ ROCHA, A. **Espírito Santo**: aspectos de uma teologia solidária à condição humana. Op. cit., p. 75.

Com esta afirmação fica claro que o caminho não é recorrer a algum tipo de *irracionalismo* (um obscurantismo radical), um *fedeísmo* precipitado, ou quiçá alguma modalidade de "misticismo", ou "espiritualismo carismático" (avesso a qualquer forma de racionalidade teológica). Ou seja, sem uma inteligibilidade mínima, na esteira da *fé em busca de discernimento (sapientia fidei)*, de compreensão (*fides quaerens intellectum*), não há teologia. Mas, reiteramos: esta precisa ser uma inteligibilidade (racionalidade) tecida a partir de uma experiência crucial, vital (de fé), pois:

O saber da fé é saber iniciático: vem de uma experiência comunicada por via simbólico-sacramental. É saber de convivência e comunhão. É um saber "desde dentro", não "desde fora". Daí porque o mero "cientista da religião" jamais saberá como sabe o crente e o teólogo crente. Não saberá avaliar corretamente a substância da fé em questão (...). Daí a afirmação de Santo Anselmo: *Quem não crer, não experimentará; e quem não tiver experimentado, não entenderá.*¹⁰⁴⁵

Gestando, assim, uma teologia como mistagogia. Permanece válida para a teologia, neste sentido, a intuição fundamental do bispo de Hipona (*credo ut intelligam*¹⁰⁴⁶). Em segundo lugar, a questão é: qual *concepção de racionalidade teológica* nos auxiliará no discernimento e aprofundamento da fé¹⁰⁴⁷, na dinâmica do *conhecimento de Deus*? Que modelo de racionalidade teológica podemos tecer (como comunidade de teólogos e teólogas), hoje, no horizonte da "pós-modernidade"? Esta é uma questão nevrálgica para uma possível *gnosologia teológica* nos dias de hoje e assim, permanecer, com *sensibilidade*, fazendo teologia e, ensinando, sendo ensinado, evangelizando, sendo evangelizado, pastoreando, sendo pastoreado...

Portanto, sim, ainda é possível, e mais que possível, é necessário buscar fazer boa teologia hoje. Mas, a resposta é *sim, se*, mesmo *ainda* fazendo uso do termo "teologia" (*a priori* não vemos nenhum *impeditivo* categórico à manutenção da nomenclatura), falamos a partir de uma singular *experiência*. Ex-peri-ência

¹⁰⁴⁵ BOFF, C. **Teoria de método teológico**. Op. cit., p. 130.

¹⁰⁴⁶ Comenta E. Gilson: "Agostinho nos convida a abandonar o orgulho humano e a receber a verdade que Deus nos oferece em lugar de querer conquistá-la: a fé torna-se então a primeira, a inteligência segue-a." GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho**. Op. cit., pp. 63-64.

¹⁰⁴⁷ Levando em consideração o que dizíamos na introdução geral, nas pegadas de P. Tillich, isto é, de que a fé, em última análise, não é monopólio daqueles e daquelas que são *explicitamente crentes* (falo dos ligados à algum grupo religioso), mas uma dinâmica presente no "humano": aquilo que *nos toca incondicionalmente*.

articulada (dita) a partir de *outra* racionalidade (*outra* linguagem, forjada desde o fundo mais profundo do *coração*). Uma ex-peri-ência *radical, vital*, de Deus (o Deus-Ágape da revelação bíblico-cristã que mostra Seu Rosto de amor incondicional *mediante* Jesus Cristo), que dá *sentido à vida* concreta de homens e mulheres.¹⁰⁴⁸

Dessa *ex-peri-ência de Deus* não podemos deixar de falar de modo minimamente inteligível, *razoável*, pois como Pedro e João disseram: "...não podemos, nós, *deixar de falar* das coisas que *vimos e ouvimos*"¹⁰⁴⁹. Ou seja, frente à ex-peri-ência do Mistério (mística) ficamos frente-a-frente com os limites da linguagem, da "impossibilidade de dizer e a impossibilidade de não dizer"¹⁰⁵⁰.

O pensamento teológico que não tem na *experiência do Deus Trindade* (Amor) seu chão concreto a partir do qual falar corre o risco de se deixar enredar novamente pela armadilha do pensamento sistemático: Sistema Conceptual. Ao invés, afirmamos a premente necessidade de uma teologia parida a partir do *páthos*, do *affectus*, do *prazer*, do *corpo* no qual o Espírito faz morada (in-habita). A partir dessa ex-peri-ência podemos tecer *teologias* com as "agulhas" de uma *razão sensível* (*vital, cordial*). Em constante diálogo (e intersecção) com *outras* formas de experienciar o Mistério, para além dos muros herméticos da tradição metafísica (de cunho teológico-filosófico *sistemático*). Teologias tão diversas

¹⁰⁴⁸ Relacionando a *razão sensível* proposta por pensadores "pós-modernos" como M. Maffesoli (um *raciovitalismo*, como vimos no terceiro capítulo), à *razão sensível* pascaliana, do *esprit de finesse*, isto é, uma *razão cordial* (como vimos no capítulo anterior). Pois o *raciovitalismo* (relação umbilical entre *razão* e *vida*) só pode ser desenvolvido a partir do *coração*, das "entranhas" (visceral). Mas essa racionalidade pode ainda ser enriquecida a partir de duas categorias teológicas primordiais: a *kénosis* e a *pericóresis*. Kénosis e pericóresis trinitária, como veremos mais à frente.

¹⁰⁴⁹ At 4, 20. Grifo nosso. Ou como diz o evangelista no prólogo de sua primeira carta:

O que era desde o princípio
O que *ouvimos*
O que *vimos* com nossos olhos
O que *contemplamos*
E o que nossas mãos *apalparam* do Verbo da vida.

(...) o que vimos e ouvimos, vo-lo anunciamos
Para que estejais também em comunhão conosco
E a nossa comunhão é com o Pai
E com o seu Filho Jesus Cristo.
1 Jo 1, 1, 3. Grifo nosso.

¹⁰⁵⁰ VALENTE, J. A. *La piedra y el centro*. Madri: Taurus, 1982, p. 62.

quanto ricas em sua capacidade de comunidade mediante uma narrativa grávida de uma linguagem *fruitiva*¹⁰⁵¹, *afetiva* (mistagógica).

A *ex-peri-ência patético-estética* ao contrário do que se pode pensar, não gesta, necessariamente algum tipo de *intimismo quietista*, excêntrico ao mundo, desligado da vida concreta (desvinculada das matrizes racionalistas), que mais obstrui do que fomenta e propicia um encontro real com o Deus vivo: Pai, Filho, e Espírito Santo. Pensamento teológico (*teopoético*) que *assume uma forma* (uma *expressividade estética*), esta é fruto de uma *ex-peri-ência vital*¹⁰⁵²: a *ex-peri-ência* do Deus de Jesus Cristo - humilde (*kénosis*) dançarino (*pericóresis*¹⁰⁵³). Uma Trindade amorosa, humilde, artífice da vida. Vejamos, por exemplo, a complexa beleza da Criação... Quanta exuberância! Deus gosta (também) do exótico, do extravagante...

Quantas cores, cheiros os mais diversos, texturas, as paisagens deslumbrantes, a fúria dos ventos, a força misteriosa dos mares, as florestas as mais diversas: tropicais, equatoriais (nós brasileiros: nossa rica mata atlântica, infelizmente tão devastada pela estupidez humana); pantanais (como o nosso mato-grossense), os nossos pampas gaúchos; os animais mais diferenciados, desde o urso panda, a preguiça, a belíssima onça-pintada brasileira...

Enfim, uma riqueza em termos de biodiversidade de assombrar biólogos, zoólogos, botânicos e, por que não: *teólogos* (Deus tem senso estético e um excelente bom humor...). Provavelmente, se Deus ao "planejar" sua *creatio continua*, consultasse algum teólogo mais conservador, a criação estaria mais para

¹⁰⁵¹ Conferir o último tópico deste capítulo.

¹⁰⁵² Que inclui a *práxis* como caminho para o *conhecimento de Deus* (especialmente a partir do seguimento de Jesus, como envolvimento integral com a práxis de Jesus de Nazaré, encarnando os valores do Reino de Deus, tendo no centro o amor-serviço). No compromisso com a justiça, na afirmação da vida contra o "espírito da morte" (cultura da morte), próprio à mentalidade e prática do anti-reino (presente em nossas sociedades). Sobre a *experiência de Deus* (e de como Deus nos experiencia, mesmo que não de modo simétrico, como entre iguais), mas uma experiência do Espírito da vida (que conduz a uma experiência trinitária). Experiência da vida; experiência histórica do Espírito; experiência trinitária do Espírito... Experiência do Espírito como mãe da vida (na regeneração). Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida**. Op. cit., pp. 29-155; Id. **Trindade e Reino de Deus**, pp. 18-24. Sobre a dimensão epistemológica do seguimento de Jesus: Cf. SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**. Op. cit., pp. 462-487.

¹⁰⁵³ *Kénosis* e *pericóresis*. Essas são duas categorias teológicas com as quais iremos tecer todo o nosso percurso neste capítulo em busca da *razão sensível trinitária*. Mais à frente, conforme o desenvolvimento do texto, nos deteremos nestes dois temas tão caros à teologia cristã.

os filmes que nossos avós viam no início do século passado: tudo *preto e branco*. Ou, na pior das hipóteses, cinza, tudo bem cinza. Imagina?!

Mas, felizmente amor e beleza andam de mãos dadas em Deus - e assim deveria ser conosco. Ao criar em amor, em graça, *em, por meio de e para Cristo*¹⁰⁵⁴, na força do Espírito, o resultado só poderia (e poderá) ser esse: beleza e bondade. Transformando o deserto árido da ex-istência num *jardim de delícias*: cheio de *beleza*¹⁰⁵⁵, de *alegria*¹⁰⁵⁶, de *prazer*¹⁰⁵⁷, e de *bondade*¹⁰⁵⁸ - uma radical ex-periência de sentido.¹⁰⁵⁹

¹⁰⁵⁴ Na plenitude-recapitulação, sobretudo nos textos paulinos: Cf. especialmente o *hino cristológico* de Cl 1, 15-20; e Ef 1, 7-12. Cf. BOFF, L. **O destino do homem e do mundo**. 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012, pp. 113-114; FRANÇA MIRANDA, M. de. **A Salvação de Jesus Cristo: a doutrina da graça**. São Paulo: Loyola, 2001, pp.41-45; RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo Vivo**. Op. cit., pp. 146-149. Sobre a relação protologia/escatologia em perspectiva exegética: Cf. SCHWANTES, M. **Projetos de esperança: meditações em Gn 1-11**. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹⁰⁵⁵ Diz R. Alves:

Sempre fui louco por jardins. Uns acham que eu não acredito em Deus. Como não acreditar em Deus se há jardins? Um jardim é a face visível de Deus. E essa face me basta. Não tenho necessidade de ir olhar atrás das estrelas... Escrevi inúmeros textos sobre jardins. Num jardim estou no paraíso. Mas, que foi que fiz com o meu jardim? Abandonei. A caixa das abelhinhas apodreceu, caiu a tampa e eu não fiz nada. Cresceu o mato, e eu não fiz nada. Da fonte tirei os peixes, coitados... De um lugar de prazer, onde se assentar em abençoada vadição contemplativa, o meu jardim virou um lugar de passagem. Abandonei o meu amigo, por causa do dever. Para o inferno com o dever! Vou mesmo é cuidar do meu jardim. Por prazer meu. E pela alegria das minhas netas. Vou reformar a fonte, vou fazer um balanço (que os paulistas insistem em chamar de balança...), vou reformar o gramado, vou refazer a casa das abelhinhas, vou fazer uma cobertura para as orquídeas. ALVES, R. **Variações sobre o prazer**. Op. cit., pp. 11-12.

¹⁰⁵⁶ Pois:

A vida é assim: a gente escolhe um caminho na esperança de que ele vá nos conduzir a um lugar de alegria. Tolos, pensamos que a alegria está ao final do caminho. E caminhamos distraídos, sem prestar atenção. Afinal de contas, caminho é só caminho, passagem, não é o ponto de chegada. Com frequência, a gente não chega lá, porque morre antes. Mas há uns poucos que chegam ao lugar sonhado - só para descobrir que a alegria não mora lá. Caminharam sem compreender que a alegria não se encontra ao final, mas as margens do caminho. ALVES, R. **Variações sobre o prazer**., pp. 13-14.

¹⁰⁵⁷ Pois:

O prazer, quando compreendido e vivido plenamente, traz pela alegria, e felicidade verdadeira. A pessoa permanece aberta e disposta a acolher novos momentos prazerosos da vida, os quais normalmente são surpresas, mas sem aquela ânsia de chegar e de permanecer no absoluto ou no máximo grau de prazer. Esse estilo de vida só é possível quando se vive com sentido a própria existência. Vida sem sentido é vida sem prazer e sem alegria. E o sentido vem da vivência intensa do amor. DE JESUS, A. M. G. & DE OLIVEIRA, J. L. M. **Teologia do prazer**. São Paulo: Paulus, 2014, p. 54.

¹⁰⁵⁸ Pois o texto genesíaco não traduz um *fato*, fixado no passado, mas projeta no passado (protologicamente) a derradeira *esperança escatológica* (plenitude escatológica). O Jardim é nossa tarefa (presente: cuidar do jardim para que floresça plenamente até tornar-se um Jardim definitivo) e destino (O Jardim definitivo). No dizer de biblistas e teólogos como Milton Schwantes, K. Rahner, J. Moltmann, entre outros, a *protologia já é escatologia*. No início, o fim/no fim, o início. Uma profunda (re)leitura da história, feita já no contexto da teologia judaica, mas ampliada em larga escala a partir do mistério cristológico. O Deus Trindade da revelação é um Deus um artífice-poeta, inigualável. Como diz a narrativa genesíaca: "E Deus viu tudo quanto fizera, e era muito bom." Gn 1, 31. Grifo nosso.

O Paraíso de Gênesis é, portanto, o Paraíso esperado, anunciado nos textos messiânicos do Primeiro Testamento e, pelos olhos da fé, da comunidade das origens, "já" realizados de modo *antecipado* em Cristo, promessa da recapitulação de toda a Criação (o Paraíso): os "novos céus e nova Terra" do Trito-Isaías (cf. Is 65, 17-25.) repetido no apocalipse joanino, chamado pelo autor de a Nova Jerusalém (cf. Ap 21, 1-27.). O Paraíso é o nosso destino: *promissio*. Não é uma questão meramente de otimismo, mas de Esperança. O Deus Trindade *continua* criando e recriando, gerando e regenerando no seu amor, com generosidade e graça. Cf. o tema da recapitulação, plenitude em: GONZÁLES FAUS, J. I. **La humanidad nueva**: ensayo de cristologia. 6ª ed. Santander: Sal Terrae, 1984, pp. 283-313. No dizer boffiano a *ressurreição* de Jesus Cristo representa uma *revolução* na "evolução", um radical *ponto de mutação*, de inflexão, que se enquadra na perspectiva da antecipação escatológica: Cf. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador**. Op. cit., p. 96.

O evento crístico, portanto, é centro irradiador de sentido para a história, na ótica teológico-cristã, pois em Cristo, a história, antecipadamente, "já" está consumada (*prolepse*): com profundas reverberações existenciais. Aqui, tendo em vista o escopo da tese, não cabe discutir os diversos significados (interpretações) do "evento" *ressurreição* no âmbito da teologia contemporânea. Para um maior aprofundamento na temática e suas interpretações possíveis, no campo da hermenêutica teológica (histórica, meta-histórica, existencial, entre outras): Cf. GONZÁLES FAUS, J. I. **La humanidad nueva**, pp. 137-166; MOLTSMANN, J. **Teologia da esperança**. 3ª ed. São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, pp. 181-288. Cf. ainda. QUEIRUGA, A. T. **Repensar a ressurreição**: a diferença cristã na continuidade das religiões e da cultura. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 21-38/77-102; RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Op. cit., pp. 315-336; RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo Vivo**, pp. 103-118; SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**: ensaio a partir das vítimas. Petrópolis: Vozes, 2000, pp. 39-58; Id. **Cristologia a partir da América Latina**. Petrópolis: Vozes, 1983, pp. 245-281.

Uma observação: na virada dos anos sessenta para a década de 1970, J. Moltmann modifica sua cristologia implícita presente na *Teologia da Esperança* (e sua interpretação da *ressurreição*). Sua hermenêutica sofre uma profunda reviravolta, agora não mais com aquele tom "otimista" do início da década de 1960. J. Moltmann publica sua TdE em 1964, portanto antes de maio de 1968, do agravamento das ditaduras na América Latina (vide o Ato Institucional Nº5 decretado em dezembro de 68 no Brasil). Contexto intelectual no qual surgirá o seu *O Deus crucificado*, publicado em 1972. Nesse interregno, nasce, na América Latina, a *teologia da libertação*, suscitada desde o CELAM II (*Medéllin*), também de 68. A partir de então, de modo cada vez mais intenso, se estabelece um franco e rico diálogo entre o teólogo alemão e os teólogos da libertação latino-americanos. Cf. também. MOLTSMANN, J. **El Dios crucificado**. Op. cit.

Um resumo das diversas perspectivas cristológicas - que abarca, desde o início da *Old Quest*, até a posição de W. Pannenberg no interior da cristologia contemporânea - encontra-se em: Cf. MCGRATH, A. **Teologia Histórica**. Op. cit., pp. 318-325.

¹⁰⁵⁹ Sem grandes certezas racionais, mas uma *aposta no Sentido da vida*, apesar do pesares. Como diz R. Alves:

Deus é como o vento. Sentimos na pela quando ele passa, ouvimos a sua música nas folhas das árvores e o seu assobio nas gretas das portas. Mas não sabemos de onde vem nem para onde vai. Na flauta, o vento de transforma em melodia. Mas não é possível engarrafá-lo. No entanto, as religiões tentam engarrafá-lo em lugares especiais a que elas dão o nome de "casa de Deus". Mas, Deus mora numa casa, estará ele ausente do resto do mundo? Vento engarrafado não sopra... (...) Deus é uma suspeita do nosso coração de que o universo tem um coração que pulsa como o nosso. Suspeita... Nenhuma certeza. Fugam dos que têm certezas. Olhem bem: eles trazem gaiolas nas suas mãos. Os pássaros que têm presos nas suas gaiolas são pássaros empalhados. Ídolos. Deus nos deu asas. Mas as religiões inventam

A teologia, como racionalidade da fé, é fruto dessa *experiência transfiguradora, que confere sentido*, mas que deseja experienciar o Amor sempre mais e, sem se conter, deseja *mostrar* Deus a partir dessa *experiência de fé*, para que outros e outras possam experienciá-Lo. Ex-peri-ência que é, *também*, de ordem *patético/estética*, vivida integralmente (a pessoa concreta): homens e mulheres (em sua inteireza).

Ora, a denúncia da arbitrariedade da Razão (sua "cegueira Esclarecida"), e as consequências desastrosas no plano concreto da vida (pessoal e social), não requerem de nós uma postura irracionalista, como vimos até aqui. Muito pelo contrário. Mas destacamos a importância de (re)aprender a pensar *com e a partir* dos afetos, *com e a partir do coração, com e a partir do outro*, com *sensibilidade* (como veremos mais à frente). Dado a forma singular da ex-peri-ência de Deus em perspectiva cristã: a *experiência de Deus* é constituinte e precede toda e qualquer elaboração teológica formal (conceitual).

Por esta ex-peri-ência de Deus (sempre singular) a teologia é desde dentro dinamizada e constantemente desafiada. Pois é na história humana – e sua radical ambiguidade - onde se dá a revelação-salvação do Deus-Amor. Afirmar a Deus é afirmar a vida e afirmar a vida é afirmar Deus (apesar dos dramas da vida, da dor, do sofrimento, das calamidades, do *absurdo*...). Mas, afirmamos a Deus (e a vida), sem cairmos num dolorismo doentio, e conseqüentemente numa postura de autovitimização (de autocomiseração), ou mesmo num hedonismo radical, negando os sofrimentos inerentes à vida. Postura que por vezes esconde um profundo autocentramento, e que redundando num fechamento, numa indiferença à dor alheia.

Mas exatamente aí, onde o "abismo parece se abrir sob os nossos pés", quando temos a sensação de que seremos tragados definitivamente, de que chegamos ao termo de nossa caminhada nesta terra, desesperançados, é que Deus pode emergir

gaiolas. Tudo o que vive é pulsação do sagrado. As aves dos céus, os lírios dos campos... Até o mais insignificante grilo, no seu cri-cri rítmico, é uma música do Grande Mistério. É preciso esquecer os nomes de Deus para encontrá-lo sem nome no assombro da vida. Reverência pela vida: é a forma mais alta de oração. ALVES, R. **Perguntaram-me se acredito em Deus**. São Paulo: Planeta, 2007, pp. 54-55.

e ser experienciado em nossa radical realidade (ambígua), como *experiência de sentido*. De um Deus radicalmente próximo, tal como emerge a partir do crucificado-ressuscitado e, sobretudo, pelo Espírito nos con-voca: aproximem-se dos mais sofredos. Assumam uma postura simpática (e empática) para com a vida, apesar dos pesares. Como diz Edson Fernando de Almeida: "A divina presença não é garantia de ausência de dor, que leve à apatia, *mas a possibilidade de sua superação e integração num autêntico viver simpático*."¹⁰⁶⁰ Ele continua:

O *pathos* divino é a forma do amor de Deus no mundo. Ele é um Deus com os outros, para os outros, é puro transbordamento. A experiência do amor divino torna o ser humano absolutamente vulnerável à vida. Por essa perspectiva, viver sob a luz do crucificado-ressuscitado é experimentar existencialmente a paradoxal afirmação paulina: "Quando sou fraco, aí é que sou forte".¹⁰⁶¹

Mas, afinal, qual o sentido de ser da teologia? Ou ainda. Qual o *lugar* de Jesus Cristo, do Deus que Ele revela: Pai, Filho, e Espírito Santo? Alguns possivelmente dirão que a teologia formalmente considerada seria o *intellectus fidei*, isto é, a *inteligência* da fé, tal como é tratada *tradicionalmente* desde Santo Agostinho (e seu *credo ut intelligam*). Com seu devido acento na *razão*, mas ainda guardando sua dinâmica *simbólico-mistagógica* (da *experiência de fé*). Esta é um das características marcantes da teologia patrística (na qual prevalece a perspectiva metafísico-contemplativa própria do platonismo/neoplatonismo).¹⁰⁶²

Ainda numa perspectiva clássica, mas dando um passo a mais: a teologia seria a sistematização racional das verdades Reveladas, do sagrado depósito, configuradas num sistema conciso, portanto auto-suficiente (começando com os *prolegômenos*, desembocando na *escatologia*). Portanto, a teologia seria a *ciência da fé* (com método e epistemologia próprios), com sua rigorosa entonação *conceitual-especulativa* (própria da racionalidade metafísico-especulativa aristotélica).

¹⁰⁶⁰ ALMEIDA, E. F. de. **Do viver apático ao viver simpático**. Op. cit., pp. 10-11. Grifo nosso.

¹⁰⁶¹ Ibid., p. 11.

¹⁰⁶² Cf. TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2000, pp. 31-129; MCGRATH, A. **Teologia Histórica**: uma introdução à história do pensamento cristão. São Paulo: Cultura Cristã, pp. 31-109; LIBÂNIO, J. B.; & MURAD, A. **Introdução à teologia**. Op. cit., pp. 115-126; KÜNG, H. **Teologia a caminho**: fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999, pp. 168-169.

Esta é a posição preponderante, grosso modo, da escolástica dos séculos XII e XIII perdurando na *manualística* moderna (até recentemente).¹⁰⁶³ Em diversos círculos protestantes, esta é, ainda, o entendimento do que é teologia e como esta se estrutura, com forte acento conservador (centrado na correção ortodoxa, na reta doutrina). Um Protestantismo de Reta Doutrina, como diz R. Alves (reacionária).¹⁰⁶⁴

¹⁰⁶³ Cf. TILLICH, P. **História do pensamento cristão.**, pp. 133-183; MCGRATH, A. **Teologia Histórica.**, pp. 101-174; LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à teologia.**, pp. 127-138; KÜNG, H. **Teologia a caminho.**, pp. 169-170.

¹⁰⁶⁴ Cf. ALVES, R. **Religião e repressão.** São Paulo: Teológica; Loyola, 2005, pp. 33-45. Ou como diz Alexandre de Carvalho Castro, a teologia conservadora protestante de matriz estadunidense opera uma perene repetição sistemática dos *mesmos temas*, sustentados num *mesmo discurso* (denominado ortodoxo-reformado), *sob a mesma ótica: uma Teologia da Repetição Sistemática* (TRS). É a soberania da "doutrina" (como verdade universal e perene) sobre a vida. Configurada nos grandes manuais de teologia sistemática, que, entra década sai década - na verdade, do XIX aos dias de hoje, com suas raízes no XVII escolástico -, repete o *mesmo discurso ad infinitum*, sob a chancela da "ortodoxia". Cf. CASTRO, A. C. **A sedução da imaginação terminal:** uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: IERSAL; Horizontal Editora, 2003; DIAS, Z. M. **Fundamentalismo:** o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa). In: **Intolerância religiosa.** Revista Digital. Ano 3, n° 13, 2008. http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigos

Com o passar do tempo, num período próximo à Reforma, a teologia protestante descamba para uma tendência cada vez mais dogmática, hermética, de caráter conservador – por mais que houvesse nesse período alguns autores que fugissem a regra, como no caso de alguns anglicanos do século XVII que produziram obras de orientação espiritual ou meditação. Segundo nos ajuda a perceber John Leith essa fase do protestantismo desenvolveu a mesma ênfase numa teologia dedutiva, especulativa, que, tal qual o escolasticismo medieval, dava uma grande importância às definições matematicamente precisas, com afirmações embasadas na melhor lógica (altamente técnica) do ponto de vista do método (pelo menos para aquele momento). Cf. CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance.** Op. cit., pp. 176-177.

Sobre essa postura diz J. Leith: "O perigo do escolasticismo é que, ao buscar definições cuidadosas e precisas, faz com que a teologia se torne muito abstrata e distante da vida. Esquece que a vida é mais do que a razão." Cf. LEITH, J. **A tradição reformada:** uma maneira de ser comunidade cristã. São Paulo: Pendão Real, 1996, p. 172. No entanto, em fins do século XVI, com a morte dos reformadores, consolida-se uma postura dogmática (escolástica) no XVII. Uma ênfase crescente na doutrina correta (ortodoxia) do ponto de vista protestante, em sentido racional-especulativo (racionalista). Uma nova forma de escolasticismo desenvolveu-se dentro dos círculos teológicos protestantes, na medida em que se procurava demonstrar a racionalidade (e sofisticação) de seus Sistemas. Nesse momento consolida-se uma abordagem cada vez mais racionalista. Essa postura se deu principalmente entre luteranos e reformados (calvinismo). No calvinismo, o dogmatismo hermético, rígido, marca esse período, como mostra A. McGrath:

No período depois da morte de Calvino uma nova preocupação com o método – isto é, com a organização sistemática e dedução coerente de ideias – ganhou impulso. Teólogos reformados se viram obrigados a defender suas ideias diante de oponentes luteranos e católicos. O aristotelismo que Calvino encarou com certa suspeita, passou a ser considerado um aliado. Tornou-se cada vez mais importante demonstrar a solidez e coerência interna do calvinismo. Em decorrência disso, muitos escritores calvinistas se voltaram para Aristóteles na esperança de que seus escritos sobre método oferecessem indicações de como a teologia reformada poderia ser fundamentada numa base racional mais firme. MCGRATH, A. **Teologia sistemática, histórica e filosófica.** Op. cit., p. 188.

Concorda com o teólogo anglicano W. Pannenberg, que diz: "Apesar da rejeição da filosofia aristotélica por Lutero, no século XVII também a teologia protestante retornou uma vez mais à orientação de Aristóteles, mais precisamente de sua metafísica." PANNENBERG, W. **Filosofia e teologia**. Op. cit., p. 189. A McGrath elenca quatro características da fundamentação de caráter racional-especulativo da teologia protestante européia à época. São elas:

- 1 - Atribui-se à razão um papel central na investigação e defesa da teologia cristã;
- 2 - A teologia cristã foi apresentada como um sistema logicamente coerente e racionalmente defensável, derivado de deduções silogísticas com base em axiomas conhecidos. Em outras palavras, a teologia começou dos princípios iniciais e passou à dedução de suas doutrinas com base nesses princípios;
- 3 - Considerou-se que a teologia tinha como base a filosofia aristotélica e, particularmente, a ideias de Aristóteles acerca da natureza do método; escritores reformados posteriores podem ser descritos mais adequadamente não como teólogos bíblicos, mas sim filósofos;
- 4 - A teologia se voltou para questões metafísicas e especulativas, especialmente aquelas relacionadas à natureza de Deus, à vontade de Deus para a humanidade e a criação e, acima de tudo, para doutrina da predestinação. MCGRATH, A. **Teologia sistemática, histórica e filosófica**, p. 188.

Com a vitória final desta matriz filosófica à época da escolástica protestante (ortodoxia), emerge nos escritos do movimento o desenvolvimento de Sistemas a partir dos postulados da Reforma. Comenta P. Tillich referindo-se ao auge do escolasticismo protestante (luterano) do XVII:

A vitória final da filosofia, dentro da teologia, vê-se na base de todos os sistemas teológicos da ortodoxia. Johann Gerhard acha-se entre os que desenvolveram sistemas clássicos na teologia luterana. Era grande filósofo e teólogo, comparável, até certo ponto, a Tomás de Aquino. Foi na verdade, o último rebento do escolasticismo protestante. TILLICH, P. **História do pensamento cristão**. Op. cit., p. 274.

Temos, ainda hoje, em terras tupiniquins, alguns exemplos de grandes manuais de teologia sistemática (da repetição sistemática), que vão do "A" ao "Ω" (típico da manualística), ou melhor, dos prolegômenos à escatologia (no caso da teologia trinitária, dos *preambula fidei* à Trindade em Deus), adotados e reverenciados por sua correção e pureza doutrinária (sua "ortodoxia"). Alguns deles perpassando já alguns séculos de uso. Como dizíamos no capítulo anterior, no qual demos como exemplo o uso (e abuso) da teologia calviniana (a teologia produzida pelo próprio J. Calvino) no interior da tradição calvinista faz-se notar no "jogo" da identificação direta entre o pensamento de J. Calvino (uso do argumento da autoridade: sua fidelidade à Bíblia) e estes manuais. Tais textos (os manuais) seriam uma fiel reprodução do pensamento do reformador de Genebra e, por conseguinte, da própria Palavra de Deus. Esta relação seria igual a: ortodoxia. Fora desta abordagem não existe possibilidade de se elaborar uma teologia saudável, mas restará tão somente redundará em "heterodoxia", ou "heresia". Fora desses manuais não há salvação.

Ora, uma coisa é o pensamento calviniano (oriundo da pena do reformador de Genebra), outra bem diferente são as sucessivas interpretações e interpolações (fora outros rumos conscientes ou não de pretensa fidelidade ao pensamento calviniano, que, por vezes, em nada aproxima-se àquele do reformador). Mas, este desvio do pensamento calviniano fora praticado aos borbotões a partir da escolástica protestante nascente (segunda metade do XVI): a partir de Theodoro de Beza (sucessor de J. Calvino em Genebra: Igreja-Estado), primeiro dos escolásticos calvinistas. J. Calvino jamais teve a intenção de erigir um completo Sistema Teológico, ou mesmo escrever uma grande Suma, à la S. Tomás. Seu texto *Institutas da Religião Cristã* desenvolve-se aos poucos, paulatinamente, conforme seus comentários bíblicos aparecem, fruto de sua atividade de pregador na Igreja de São Pedro em Genebra. O texto das *Institutas*, portanto, tem um transfundo pastoral e bíblico. Mas, diga-se de passagem, isso em nada faz desmerecer possíveis críticas às diversas posições teológicas assumidas pelo reformador, bem como sua (im)postura como líder maior da Igreja e cidade de Genebra: problemas no pensamento e na prática pastoral e política de J. Calvino - no mínimo questionáveis.

Na modernidade, o centro se deslocou da ontologia (metafísico-essencialista) para a *História* (em sentido *positivo*), analisada a partir do *Sujeito* (especialmente a partir do século XVII), como "lugar" da verdade na prática teológica. O que é a teologia então, nesse contexto, e segundo essa mentalidade? Para a teologia moderna: a teologia seria uma reflexão elaborada a partir da *razão crítica* (praticada pelo *Sujeito* cartesiano-kantiano), tendo no centro o tema da *historicidade* (mas aquela da História única, conforme vimos no primeiro tópico do capítulo anterior). É a unidade do *Sujeito* (como "coisa em si"), unidade da *História* (como "coisa em si") e vice-versa.¹⁰⁶⁵

No que diz respeito ao pensamento do reformador francês, é preciso dizer o seguinte: o pensamento calviniano é retomado visando legitimar (como um cânone) às especulações da escolástica calvinista (especialmente no auge do escolasticismo calvinista no séc. XVII). Época do movimento puritano presente em boa parte da Europa protestante (forte no mundo anglo-saxão), com sua demasiada ênfase na relação entre ortodoxia calvinista e "piedade". Há, em seguida, uma forte retomada no século XVIII, então no Novo Mundo, especialmente na chamada Nova Inglaterra e seus condados, como Connecticut, Massachusetts, Boston, New Jersey (entre outros), com pregadores/teólogos ultra-radicais (como o famoso "pregador da ira de Deus", Jonathan Edwards e seu não menos famoso sermão, *Pecadores nas mãos de um Deus irado*). Lido e reverenciado. Tido como exemplo a ser seguido, hoje, pelo neopuritanismo (tão presente nas mais diversas igrejas de tradição protestante), como exemplo de pregador, pastor e teólogo calvinista "ortodoxo" e "piedoso".

É a época da caça às bruxas (vide Salém), da imposição de uma heteronomia acachapante (moralismo rígido), a defesa e instauração da *teocracia* (a velha relação Igreja-Estado), combatido com coragem destemida no Velho Continente pelos adeptos da Reforma radical (defensores de uma *laicização*, separação entre Igreja e Estado). A vida girava em torno da Igreja. Na Grã-Bretanha, neste mesmo período, especialmente na Inglaterra (à época do "avivamento metodista") até os nossos dias (guardadas as devidas diferenças entre ambos), no neopuritanismo em voga hoje, em diversas Igrejas protestantes, presbiterianas, batistas, congregacionalistas, e mesmo em comunidades independentes (adeptas de um neocalvinismo puritano de corte fundamentalista), a tônica é a mesma. Todos formados na escola da manualística (e sua teologia da repetição sistemática, como diz A. de Carvalho Castro: cf. CASTRO, A. de. C. **A sedução da imaginação terminal**. Op. cit., pp. 7-20.). Como diz J. Moltmann acerca do fascínio exercido pelos manuais, pelas grandes *Sumas*:

Qualquer "suma" teológica consistente, qualquer *sistema teológico*, reivindica a totalidade, a perfeita organicidade a coerência universal. De princípio, deve-se poder dizer algo sobre o todo e sobre cada parte. *Todos os seus enunciados devem ser isentos de contradições a ajustar-se mutuamente*. A arquitetura deve ser "como saída de uma fundição, inteiriça". Todo o sistema teórico, inclusive o teológico, ostenta por isso ao menos um certo atrativo estético. Mas nisso reside também o seu poder de sedução: *o sistema poupa a muitos leitores, e certamente aos deslumbrados, o pensamento crítico pessoal e uma decisão independente e responsável, porque não se apresentam para serem discutidos*. (...) Mesmo quando não é fruto de dogmatismo, o pensamento dogmático se expressa na teologia com clara preferência pelas teses; teses, *porém, não colocadas em discussão, mas sim como enunciados que postulam ou a concordância ou a rejeição, nunca um pensamento independente e a responsabilidade pessoal*. *Induzem o ouvinte a pensar segundo elas, não segundo seu pensamento próprio*. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., p. 11. Grifo nosso.

Sobre retomada dessa (im)postura e seu "espírito inquisitorial": Cf. GOUVÊA, R. Q. **A Piedade Perversa**: um manifesto anti-fundamentalista em nome de uma Teologia de Transformação. São Paulo: Grapho, 2006. Conferir o tema da *corporeidade* mais à frente.

Neste sentido - para este modo de entender e fazer teologia -, o que não é *Histórico* (o que não pode ser reconstruído pelo instrumental da crítica histórica) o que não passa pelo crivo da *razão crítica* (histórico-positiva), não pode ser crido como "verdade". Deste modo de compreender a empresa teológica surge a pesquisa pelo *Jesus histórico* (grosso modo, de Hermann Samuel Reimarus à *Third Quest*, guardadas suas profundas diferenças). Pergunta-se, portanto, desde então (e sempre), pela verdade (veracidade) *histórica* da fé cristã, decidida no tribunal da *razão crítica/analítica*.¹⁰⁶⁶

Com a crise da Razão, e levando em consideração a influência da fenomenologia, das filosofias da existência (como por exemplo, M. Heidegger), a teologia se vê às voltas com *outra* forma de pensar. Mas, além do filósofo da Floresta Negra, surge, neste contexto, pensadores como Miguel de Unamuno, Karl Jaspers, Gabriel Marcel¹⁰⁶⁷, entre outros: pensadores que estavam ligados à matriz cristã (com sua forte carga *existencial*¹⁰⁶⁸). Desde então a teologia cristã estabeleceu *outras* interlocuções.

É central, portanto, colocar no centro da reflexão teológica a questão (crucial) da *abertura* (existencial) de homens e mulheres ao Mistério nomeado Deus: uma vez que toda a realidade está "grávida" de Deus, que em seu amor incondicional deseja (sempre e em todo lugar) encontrar seus filhos e filhas, isto é, *revelar-se*.

¹⁰⁶⁵ Deste ponto de vista a modernidade vaga entre um monismo-imanentista radical (História, Sujeito, Eu, Consciência, etc.), e um igualmente radical dualismo-transcendental (*res cogitans* x *res extensa*, razão teórica x razão prática etc.). No qual solipsismo e dualismo se relacionam. Temos como exemplo dois pensadores fundamentais no frontispício da modernidade: do lado monista-panteísta (*Deus sive natura*), Baruch de Espinosa (ou Benedictus de Spinoza, pensador da alegria), de ascendência judaica; do outro lado, dualista-deísta (*Deus ex machina*), René Descartes. Mas ambos eram racionalistas, ou seja, a realidade (ou a vida) é inteiramente inteligível, e por isso mesmo pode ser plenamente conhecida pela Razão. Há uma variação entre materialismo e/ou espiritualismo na modernidade. No entanto, o pluralismo ontológico e seu par epistemológico, o *perspectivismo*, não são considerados. Sobre B. de Spinoza: Cf. CHAUI, M. **Espinosa: uma filosofia da liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995; GARRET, D. (org.). **The Cambridge Companion to Spinoza**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995; SCRUTON, R. **Spinoza**. Oxford: Oxford University Press, 1986. Da pena do filósofo holandês: Cf. ESPINOSA, B. **Espinosa**. (Coleção *Os Pensadores*). 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

¹⁰⁶⁶ Cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho**, pp. 170-172. Exceção à regra foi a fase existencial-hermenêutica do período bultmanniano a partir do diálogo com a filosofia heideggeriana (do M. Heidegger de *Ser e Tempo*). Cf. GONÇALVES, P. S. L. **Ontologia Hermenêutica e Teologia**. Op. cit., pp. 166-189.

¹⁰⁶⁷ Cf. REALE, G. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 6: de Nietzsche à Escola de Frankfurt**. São Paulo: Paulus, 2006, pp. 234-237.

¹⁰⁶⁸ Por ordem de citação (M. de Unamuno e K. Jaspers): Cf. GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do século XX**. Op. cit., pp. 121-129; 239-251.

Pois, como diz o teólogo galego A. T. Queiruga: "O divino é sempre experimentado como 'transcendência ativa', que sai - por própria iniciativa - ao encontro do homem"¹⁰⁶⁹.

Neste sentido, é a ex-peri-ência concreta do Deus *amor*¹⁰⁷⁰ (vivido de modo pleno na experiência da *fruição mística*, e do *amor-serviço*, que se integram) que *possibilita* homens e mulheres "dar à luz" a um "Deus bailarino"¹⁰⁷¹ (dançando conosco o baile do Amor, da *pericóresis*): Deus, então, "nasce" em suas vidas (como um Deus de amor incondicional), que não faz acepção de pessoas¹⁰⁷², pelo contrário, quer que todos se salvem e cheguem ao conhecimento da verdade¹⁰⁷³.

¹⁰⁶⁹ QUEIRUGA, A. T. **Revelação de Deus na realização humana**. Op. cit., p. 149.

¹⁰⁷⁰ No caso da *experiência de Deus* de caráter se dá como diz Gerald O'Collins: "A experiência não é nada se não for *concreta*. Experiências não existem 'em geral'." O'COLLINS, G. **Teologia Fundamental**. São Paulo; Loyola, 1991, p. 56. Ela sempre ocorre em momentos específicos, com pessoas específicas, em lugares específicos. Ibid., Idem. Mais à frente ele diz:

A "experiência" sugere prontamente algo de novo ou inesperado, que deixa a sua marca no sujeito, e o abre para outras experiências no futuro. Normalmente consideramos uma pessoa de "vasta experiência" a que pode encarar facialmente o que é novo, e enfrentar o inesperado. Tais pessoas não são hermeticamente fechadas, por assim dizer, à novidade, ou relutantes em aceitar casos numericamente diferentes do que já sabiam. Antes, o que experimentaram até então deixou-as com uma abertura para os acontecimentos imprevistos do futuro, senão totalmente inesperados. Ibidem.

¹⁰⁷¹ É conhecida a célebre afirmação de F. Nietzsche no seu *Assim falava Zaratustra*, de que só poderia crer num Deus que soubesse dançar (em *Ler e escrever*). Ele diz: "Ver revoltear essas almas aladas e loucas, encantadoras e buliçosas, é o que arranca a Zaratustra lágrimas e canções. Eu só poderia crer num Deus que soubesse dançar." NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Op. cit., p. 49. Mas o Deus Trindade sabe, e bem. Ver o subtópico 5.1.2.

¹⁰⁷² Cf. At 10, 34.

¹⁰⁷³ Cf. 1 Tm 2, 4. Ao tecer suas considerações iniciais ao tratar da *hermenêutica do amor como realização prática da maiêutica histórica* a partir do pensamento de A. T. Queiruga, diz A. Rocha:

O amor de Deus como centro da dinâmica criação/salvação/glorificação. Essa é a culminação da recepção de Deus como sempre presente. (...) a questão não encontra no ato de Deus se revelar, que privilegiaria um pequeno povo em detrimento dos demais homens e mulheres. A questão está na abertura ao Deus sempre presente e, no acolhimento de sua mensagem. E, no cristianismo, - e unicamente pelo mérito de Jesus, não por qualquer apriorismo exclusivista - testemunha um alto grau de abertura e acolhimento. ROCHA, A. **Experiência e discernimento**. Op. cit., pp. 265-266.

Mais à frente ele diz:

Não basta afirmar o intrinsecismo da revelação, é preciso chegar à sua raiz última: a criação por amor. Como *creatio continua*, é presença sustentadora e promotora, sempre ativa: nos os criou *in illo tempore*, abandonando-os deisticamente na terra, enquanto ele permanecia no céu. Não sendo movido por necessidade ou carência, Deus cria unicamente por amor (...). Não há outra coisa a ser revelado senão esta realidade de Deus: ele é amor e todas as suas ações manifestam seu ser. O amor de Deus, como todo amor deveria ser, é dinâmico, não se dá de uma vez por todas num ato inaugural - criacional - que bastaria para toda a história. Deus ama continuamente sustentando - salvando - sua criação. Ibid., pp. 267-268.

Dessa ex-peri-ência fundamental emerge *outro* pensamento teológico (*outra linguagem*), radicalmente marcado pela *finitude* e pela *diferença*. Um pensamento, portanto, "humilde", *kenótico*, e pericorético-relacional: não-metafísico. Que busca tecer uma linguagem teológica simbólico-metafórica, poética (e sua plurivocidade), pautada numa relacionalidade *pericorético-trinitária*.

Por isso, a importância de sublinhar a dimensão artística, criativa, da teologia, a partir de uma experiência místico-po(ética), sua expressividade primordial, sua linguagem singular. Simultaneamente: (re)pensar a dimensão *mistagógica*, *sapiencial*, e *comunional* da teologia cristã pautada no Mistério da Santíssima Trindade. Donde a premente necessidade de tecer uma teologia patética (*pathos*), afetiva (*affectus*), e *performativa*, dimensões inerentes à fé cristã, que nos guie ao Mistério Trinitário (*mistagogia*). Sobre a dimensão *performativa* da fé, diz Maria Clara Lucchetti Bingemer:

A fé implica, portanto, não apenas em uma escuta, mas em um discurso que será também comunicação e transmissão *daquilo que se escuta e que se cria nos outros*. Não em termos de um falar informativo, que descreve, consigna e comprova fatos, dados, eventos, notícias. Mas um falar *performativo*, que não consiste simplesmente em referir à realidade, mas em *criar e fazer acontecer* a realidade (mais compatível com a *Dabar* que é palavra em hebraico). A linguagem da fé tem o potencial de *criar e transformar* a realidade. (...) O falar performativo não consiste simplesmente em referir ou descrever a realidade (cf. *Logos* grego), mas sim em *criar e estabelecer* a realidade (mais compatível com a *Dabar* que é palavra em hebraico). A linguagem é o *agir criativo e transformador* da realidade. Em termos teológicos, nos sacramentos, que recebem sua forma da palavra ("Eu te

No decorrer da tese já tratamos da dimensão "positiva" do mundo, na esteira da criação/encarnação. A busca por sentido deve-se (também) ao Amor de Deus presente no mundo, apesar do mal concreto, da banalidade do mesmo, do sofrimento inocente, do absurdo desmedido (do mal) frente ao qual nos encontramos, por vezes, no decorrer da existência. A afirmação da bondade presente no mundo, portanto, não se baseia tão somente naquilo que construímos (no mundo como cultura), mas na bondade de Deus. No entanto, somos interpelados pelo Espírito a nos tornarmos co-participantes (co-protagonistas, co-criadores) na feitura do mundo (na *creatio continua*), de um mundo conforme a vontade Deus: expressada pelo Reino de Deus revelado mediante Jesus de Nazaré. O que vai de encontro à *fuga mundi* de certa moral cristã. Donde emerge o cuidado com o mundo, com a Criação (para o qual aponta uma coerente teologia ecológica). A. T. Queiruga diz algo fundamental neste sentido:

Se Deus criou o mundo, é porque, apesar de tudo, o mundo vale à pena. Com, isso, a presença do mal, sem ser negada nem banalizada, fica, não obstante tudo, relativizada; a negatividade do mal está envolvida pela positividade do mundo, que, no final das contas, torna-se capaz de se realizar; que, de um modo ou de outro, pode afirmar seu sentido e defender-se contra o absurdo. QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a salvação**: por uma interpretação libertadora da experiência cristã. São Paulo: Paulus, 1999, p. 111.

batizo", "Isto é o meu corpo", "Eu te absolvo"), encontramos o caso supremo da *palavra acontecida* na chave do *falar performativo*.¹⁰⁷⁴

Por conseguinte, a partir dessa Palavra criadora e criativa, *performativa*, ver nascer *outra(s)* teologia(s): *affectiva*, *patética*, *mistagógica*. Uma *theologia amoris*, pautada numa racionalidade sensível e tendo como nosso modelo por excelência: o Deus Trindade (*Ágape*). Oxalá consigamos (como comunidade teológica) desenvolver teologias que articulem estas e *outras* dimensões (e impostações) por vezes negligenciadas, "esquecidas", na história da teologia. No entanto, hoje, a ênfase recai novamente no Amor (*ordo amoris*), gestando uma *theologia amoris: cordial*.¹⁰⁷⁵

O que aproxima ainda mais o teólogo e a teóloga do/da místico(a), do profeta-poeta, que do cientista. Daí a questão premente de *outra linguagem*, tecida a partir de *outra mediação cultural-linguística*, no horizonte da "pós-modernidade" (como vimos na introdução geral). É a questão da centralidade da *caritas (ordo amoris)*, na teologia cristã (como vimos no capítulo 4 e retomaremos aqui), unindo o que vimos nos dois capítulos anteriores ao tratarmos do pensamento sensível: a *razão sensível cordial* pascaliana com o *raciovitalismo* (como vimos no capítulo 3), no horizonte "pós-moderno". Questão *gnosiológica* (gestando uma *teologia mistagógica*), numa dinâmica de *transdescendência*, pautada na Encarnação (na *kénosis* trinitária), portanto, *afetiva, patética, amorosa*.

Propor, a partir do *coração do mistério da fé* (Deus Trindade), *outra* "lógica", uma lógica ternária, não-metafísica, mas pericorético-relacional, do *terceiro incluso* (trinitária): uma *intercorporeidade trinitária*. Uma *relação*, que não somente preserva a *diferença*, mas a aceita e *inclui* de bom grado (sinal de sabedoria). A partir do irreduzível Mistério da vida, do *Inefável*: que, como consequência prática, inclui uma terceira pessoa (o *diferente*) na relação de

¹⁰⁷⁴ BINGEMER, M. C. L. **A fé cristã na contemporaneidade: rumos e desafios**. In: **Perspectiva Teológica**. Revista da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia - FAJE. Nº 41, 2009, p. 358. Grifo nosso.

¹⁰⁷⁵ Cf. SOBRINO, J. **Como fazer teologia: proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana**. In: **Perspectiva Teológica**. Nº 21, 1989, pp. 285-303; MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica: caminhos e formas da teologia cristã**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004, pp. 58-61.

homens e mulheres concretas, nas famílias, em grupos sociais, na comunidade eclesial, etc.

5.1 *Três é Trindade! O Espírito Santo: o terceiro incluído torna-se agora co-protagonista*

No decorrer da modernidade perdemos a noção fundamental do homem e da mulher como ser-no-mundo-com-os-outros (que por si só elimina o nefasto dualismo Sujeito-objeto, relação eminentemente de poder, de subjugação). Ou seja, "esquecemos" que viemos ao mundo sob disposição alheia, isto é, sob o *cuidado* de um *outro*, que é nosso "receptáculo" primeiro, que nos possibilita antes de tudo, *sobreviver*. Portanto, sem um colo, uma acolhida primeira (este sim, um *a priori*, mas um *a priori* de cuidado e amor) a vida não é possível. Na verdade, sem essa acolhida primeira (fundamental), a vida torna-se simplesmente inviável.¹⁰⁷⁶

Por isso, o desenvolvimento de nossa maturidade carece do aprendizado da maternidade (resgate da dimensão feminina), isto é, de nos tornarmos (sem grandes patologias, a bem da verdade), receptáculos do mundo, do *outro*, com *rosto* e nome próprios. É o modelo do Pai em detrimento da "mãe" que marca o Ocidente cristão e mesmo pós-cristão (modernidade), isto é, de uma "verticalidade obsessiva". É mister, portanto, articular o feminino e o masculino como dimensões igualmente presentes no homem e na mulher. Igualmente importante, por conseguinte, é (re)colocar a necessária saúde relacional no que diz respeito à figura do pai e da mãe (paternidade/maternidade) visando o amadurecimento integral da pessoa.¹⁰⁷⁷

Ou seja, fora da relação sujeito-objeto – da relação Objeto Pai (grosso modo, na pré-modernidade), ou do Sujeito Pai (na modernidade), como relações de Poder. Onde a carência de (re)colocar a figura (símbolo) materna, possibilitando um diálogo entre o feminino e o masculino, evitando extremismos radicais (com seus reducionismos ontológico, epistemológico e prático). A teologia, também neste

¹⁰⁷⁶ Esta, portanto, não é uma questão de requinte (preciosismo) filosófico, mas uma questão premente, urgente: uma questão de sobrevivência...

¹⁰⁷⁷ Cf. RUBIO, A. G. *Evangelização e maturidade afetiva*. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 79-92.

contexto, pode prestar um importante serviço¹⁰⁷⁸, pois: "Só na combinação de ambos aparece a vida em sua harmonia. Não porque se dissolveram as tensões, senão porque se conseguiu uma síntese cheia de tensões, que se sustenta, se renova e se aprofunda cada vez mais"¹⁰⁷⁹.

Daí a necessidade de assumir a centralidade do *coração* a partir da *teologia mística pascaliana*, bem como a proposta *raciovitalista* "pós-moderna" (M. Maffesoli). Propomos neste capítulo ampliar ainda mais a discussão, mergulhando agora no Mistério *cordial* de nossa fé: Pai, Filho, e Espírito Santo. A caminho de uma *razão sensível trinitária* (trilógica), como proposta de *outra* concepção de racionalidade no horizonte "pós-moderno". Visando contribuir para a confecção de *outra gnosiologia teológica*. Isto é, como é possível, como se dá, a partir de *outra* concepção de racionalidade, o *conhecimento do Deus Trindade*, hoje.

Por isso, insistimos que a racionalidade da teologia (em termos primordiais), não é *científica*, seja conforme o molde aristotélico-tomista (escolástica), ou no molde da *racionalidade moderna* de raiz cartesiana (relação Sujeito-objeto). O que implica reconsiderar, portanto, a passagem de uma teologia marcada por um *pensamento forte* (como diz G. Vattimo), isto é, por uma *linguagem científica e/ou metafísica*, pré-moderna ou moderna, pouco importa. Dito em linguagem filosófica: tal discursividade teológica centrada na Verdade (objetividade) em termos categoriais (e sua *univocidade*), depaupera (*vela*): não contribui para o *desvelamento*, mas "encarcera" o Ser.

A teologia como *ato/linguagem segunda* tem como primária e ponto de partida irrenunciável, uma *experiência radical* de Deus que regula àquela. Posto que a Verdade para a fé cristã não é uma proposição lógico-racional, ou mesmo uma questão empírico-experimental verificável, mas "é" uma Pessoa, ou melhor, uma Comunidade de Pessoas (Comunidade de Amor), portanto, uma *Relacionalidade Amorosa* primordial. Portanto, a teologia nasce e diz respeito à questão

¹⁰⁷⁸ Cf. BOFF, L. **O rosto materno de Deus**: ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1986.

¹⁰⁷⁹ BOFF, L. **Masculino e Feminino, o que é?** Fragmentos de uma ontologia. In: **Revista de Cultura Vozes**. Vol. 68, nº 9, 1974, p. 684. Noutro texto mais recente (num tom mais dialógico, que dialético): "Só na combinação de ambos aparece a vida na sua dinâmica, na sua ternura, no seu vigor." BOFF, L. & MORARO, R. M. **Feminino e masculino**. Op. cit., p. 73.

experencial, existencial, e comunitária. Já que a pessoa humana de carne e osso, você e eu, somos (como o Deus Comunidade da revelação), uma "teia de relações" (no qual tudo está ligado a tudo).

Como frisamos no decorrer de nossa reflexão, com a assunção da metafísica clássica, formalmente tratada a partir do pensamento platônico houve a separação entre Mundo Inteligível e mundo sensível. Metafísica que, como um rio, corre e deságua no mais famoso discípulo da Academia, o mestre do Liceu: Aristóteles. Estratificando-se (*essencializando-se*) como a Filosofia Primeira, tal como o Estagirita a concebia.¹⁰⁸⁰ Pensamento maior ("forte") que nos legaram os "tardios helenos" (os atenienses¹⁰⁸¹), "batizado" por teólogos e teólogas, reverberando à fundo na teologia cristã desde seu nascedouro. Emerge então a *ontoteologia*. Já no contexto da modernidade, com a "virada cartesiana", surge a uma *ontoantropologia* no dizer de H. C. de Lima Vaz (como vimos no capítulo 2).¹⁰⁸²

Desacreditar da *teologia* como *ciência*, isto é, como um discurso marcado por uma linguagem "cerebral", *conceptualista*, pautado pela lógica (clássica ou moderna), pela razão (*logos*), não significa que desacredito de qualquer forma de "teologia". Uma *teologia científica*, contudo, será sempre, uma tentativa frustrada e frustrante, de construir uma *episteme sobre* o divino, tendo a Divindade como Objeto privilegiado (Ente Absoluto). Ou falando numa linguagem consagrada pelo pensamento ocidental: o Ser (Fundamento do real), como *metafísica*, constituída a partir da lógica clássica binária, da Identidade, do princípio de não-contradição (do *terceiro excluso*).

É o (des)caminho da metafísica como *ontoteologia*, da qual já falamos anteriormente. Gestando em seu seio uma *episteme* marcada pelas categorias claras e distintas, uma razão instrumental, calculatória, vide a programática

¹⁰⁸⁰ Cf. ARISTÓTELES. **Metafísica**. São Paulo: Loyola, 2002.

¹⁰⁸¹ Como F. Nietzsche denominava os pensadores da idade clássica da filosofia grega (a partir do pensamento socrático-platônico). A partir dos quais o "espírito" grego (trágico, no qual o apolíneo e o dionisíaco estavam entrelaçados) é definitivamente "enterrado" (ao som do "prelúdio" de Eurípedes). Morre Dionísio e a tragédia, nasce a metafísica, a Razão, e o futuro *Deus ex machina*. Cf. NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo**. Op. cit., pp. 69-96.

¹⁰⁸² Visto que não postulamos a *necessidade* de reafirmar o estatuto *científico* da teologia - isso já foi tratado à exaustão tanto no interior do medievo, quanto no âmbito da modernidade. Pelo contrário, hoje, na *teologia* - como comumente designamos, grosso modo, o discurso lógico-racional (*logocêntrico*).

cartesiana. Impregnando todo o tecido sócio-cultural desde então, ditando a agenda, o *modus vivendi* de nossa recente história ocidental. O Ser fora aprisionado na e pela *lógica* binária (princípio de não-contradição). É neste sentido que aqui propomos a superação da lógica binária (Identitária), do princípio de não-contradição, do terceiro *excluso*, para uma lógica *trinitária*, do terceiro *incluso*: o Espírito Santo¹⁰⁸³. Modelo de um pensamento e de uma vivência do *terceiro incluído*.

Tomamos como exemplo, o *Espírito Santo*, "esquecido", marginalizado na teologia ocidental (racionalista). Gestando uma *razão sensível trinitária* (ternária). Tendo agora, como protagonista, o *Espírito da vida*. Promovendo uma *intercorporeidade trinitária* (uma relação inclusiva), *pneumatológica*, desarticulando possíveis relações dualistas (não-vitais).¹⁰⁸⁴ Posto que no percurso da teologia ocidental (logocêntrica) a Terceira Divina Pessoa fora marginalizada, "esquecida"¹⁰⁸⁵, quiçá excluída. Vejamos, em resumo, como isso se deu, e sua reverberação no universo da teologia subsequente, a partir de um olhar histórico-teológico. Mais à frente voltaremos à questão epistemológica.

¹⁰⁸³ Tendo em vista a in-habitação do Espírito na criação. Incluindo nós, seus filhos e filhas consolados, amparados, ternamente acariciados pelo seu afago de Amor. Conferir a discussão, proposta por Dale M. Schilitt, sobre a relação entre a *experiência* do Mistério da vida, como *experiência de Deus* trinitária, com ênfase na questão *pneumatológica*. De uma *experiência* que se dá na *finitude*, e sua reverberação no discurso teológico hodierno, isto é, num horizonte filosófico e teológico plural pós-hegeliano na perspectiva de uma possível teologia filosófica. Neste aspecto, D. M. Schilitt bebe da teologia moltmanniana (entre outros), bem como da acepção de *experiential* conforme Jean Mouroux: SCHILITT, D. M. **Experientie and Spirit: a post-hegelian philosophical theology**. New York: Peter Lang Publishing, 2007, pp. 89-345.

¹⁰⁸⁴ Promovendo *outro* modo de viver e pensar a fé em Deus como *experiência fundamental* de Amor (sentido da vida), *imagem* de Deus revelada *mediante* Jesus Cristo, gestando práticas *libertadoras* e *inclusivas* - para além da tradicional lógica binária (princípio da não-contradição, promotora do terceiro *excluído*), que não pensa a *diferença*, antes a *exclui* em termos teóricos e práticos. Visando sua incidência no *conhecimento de Deus* (na gnosiologia teológica), ao final do capítulo propomos uma *tríade pericorética fundamental*. Uma racionalidade *marcada* desde as suas entranhas pela dinâmica de *transdescendência* (*kénosis* trinitária). Colocando *em relação* dimensões marginalizadas no decorrer da história da teologia cristã (do cristianismo). Eis alguns exemplos históricos:

- 1) Epistemológicas: subjetivismo x objetivismo; racionalismo x empirismo, etc.;
- 2) Ontológicas: mundo inteligível x mundo sensível, etc.;
- 3) Antropológicas: corpo x alma; *res cogitans* x *res extensa*, etc.;
- 4) De gênero: homem x mulher, etc....

¹⁰⁸⁵ Cf. CONDEIXA, R. **O esquecimento do Espírito Santo na teologia ocidental: um ensaio pneumatológico no horizonte da teologia hodierna**. In: **Pos-Escrito**. Nº 5, 2012, pp. 51-78.

5.1.1 O "esquecimento" do Espírito Santo: um olhar histórico-teológico (em linhas gerais)

Pentecostes:

Alegria em toda a manhã
Saborear café com leite e pão com manteiga
Pássaros invadindo prédios cinzentos
Amor chegando em corações tristes

Ostras que se descobrem pérolas
Chuva mansinha que faz brotar a flor
Vento que traz a novidade do Reino
Sem refletores nem holofotes

Rio que nasce devagar, doce e humilde
Silencioso, sem alarde, chegando ao mar.¹⁰⁸⁶

Ao longo da história da teologia ocidental a reflexão exercida no seio da Igreja teve como foco o discernimento da fé, a pastoral, e a evangelização (não havia, lá e então, qualquer separação entre teoria e prática). Na verdade, a teologia nos seus primórdios (quando jamais poderia imaginar-se que a mesma tornar-se-ia a rainha das ciências no Ocidente), experimentava uma rica relação de integração com a *espiritualidade*.¹⁰⁸⁷ Bebendo em profusão do Espírito (e tentando ouvi-lo, cheirá-

¹⁰⁸⁶ ALVES, R (org.). **Culto-Arte. Celebrando a vida: Pentecostes**. Petrópolis: Cebes/Vozes, 1999, p. 11.

¹⁰⁸⁷ Uma teologia *pneumática*, e uma *espiritualidade* transpassada por uma *sapientia fidei*. A celebração dos mistérios da fé, a liturgia, ou seja, a vivência cotidiana/concreta da fé, o exercício dinâmico da espiritualidade era o *húmus* no qual e a partir do qual a teologia florescia. Mas que um ritual, repetido mecanicamente, a vida com Cristo, por Cristo, e em Cristo, no Espírito, era encarada como uma liturgia. A liturgia do culto era a continuidade (ponto de partida e chegada, respeitada a sua especificidade), transpassando o círculo dinâmico da vida cristã.

A missão como serviço no mundo, e para o mundo, dava vida, sabor à teologia (daí seu intrínseco caráter missionário). Não havia divórcio entre *teologia* e *espiritualidade* porque não havia divórcio entre teologia e vida, vida concreta (uma realidade estava imbricada na outra). Pois tudo era creditado ao Espírito, que a tudo e todos (e todas) perpassa. A ex-peri-ência de Deus, no e mediante o Espírito marcava a trajetória da vida de homens e mulheres crentes, suscitando uma reflexão íntegra e integral (a teologia era mais um "pão" partilhado entre os irmãos e irmãs). As Comunidades Originárias tinham tudo *em comum*: tudo partilhavam, inclusive a teologia, na força e ternura do Espírito (cf. At 2, 41-47; 4, 31-35). Como diz G. Gutiérrez:

No início de toda grande espiritualidade tem-se uma experiência. Em seguida, uma reflexão sobre essa vivência, o que permite propô-la ao conjunto da comunidade cristã como um modo de seguir a Cristo. A iniciativa do encontro pertence ao Senhor. Se lhe abrimos a porta de nossa existência tem lugar o compartilhar da vida, a ceia. Em todo itinerário espiritual há um momento primeiro, algo como um tempo de heroísmo. (...) Experiência que constitui não apenas um ponto de partida, mas uma fonte permanente de vida. O caráter arquetípico da primeira deixou uma marca indelével na memória e na imaginação da Igreja, momento privilegiado de graças, buscas, descobertas e vida diante do Senhor e dos irmãos. GUTIÉRREZ, G. **Beber do próprio poço**. Op. cit., pp. 69-70.

lo, tocá-lo..., de *corpo inteiro*); a teologia, então, buscava seguir os seus sinais: os teólogos de então se sabiam dependentes do Espírito de *discernimento*, de *conhecimento*, e de *sabedoria*. Ou seja, os teólogos e teólogas nesse momento

Mas, não demorou muito para que essa história sofresse sérias modificações no decorrer dos quatro primeiros séculos do cristianismo, e que só se agravaria nos séculos seguintes, sobretudo no segundo milênio. O racionalismo fez fama no interior da Igreja imperial, dada a sua megalomania crônica, sua sede de poder, impregnando a teologia desde seu núcleo rígido. Em vez da busca pela unidade na diversidade (na fraternidade amorosa) conforme o Espírito do Pentecostes, uma Babel teológica se estabeleceu conforme os anos se passavam. O individualismo teológico foi sendo construído, tijolo por tijolo, lembrando o pesadelo da grande Torre: a *hybris* humana revela sua triste e feia face: o desejo desenfreado de "tocar o céu". As especulações metafísicas conquistam o seu *Everest*: conquistamos, à duras penas (a que custo?), os píncaros da glória teológico-filosófica. Mas, e o Espírito? E a espiritualidade? E o seguimento de Jesus?

A teologia latino-americana da libertação (como toda boa teologia) nasce de uma genuína e autêntica (evangélica) ex-peri-ência (espiritual): parou para ouvir o clamor de Deus *no* grito dos oprimidos, dos pobres, carentes de libertação integral. Daí sua perene validade, e a atualidade de sua advertência (eis aí sua "autoridade" espiritual e teológica: pois nasce de uma abertura *miseri-cordiosa*) sempre necessária (e que precisa ser reiterada), até que os gritos do sofrimento desumano cessem - Deus é encontrado no sofrimento de seus filhos e filhas. Por isso, nos interpela para que tomemos uma *posição* (assumindo o risco e o preço que, a depender de alguns fatores, pode ser alto):

Como dissemos anteriormente, a experiência espiritual é refletida, "teologizada", em um segundo momento. Isso *facilitará sua comunicação, além de operar um maior discernimento*. A história da comunidade cristã nos dá múltiplos exemplos desse progresso. Alberto Magno (1206-1280), Tomás de Aquino (1224-1274), posteriores a Domingos de Gusmão (1173-1221), refletem sobre a vivência espiritual deste e lhe dão o apoio de uma sólida pesquisa teológica. Algo semelhante ocorre com Boaventura (1217-1274), e Francisco de Assis (1181-1226). A espiritualidade das ordens mendicantes centrada na pobreza da Igreja é reforçada por teologias que contribuem para colocá-la em contato com as fontes escriturísticas e com a cultura contemporânea. Esse é também o caso de Inácio de Loyola (1491-1565) e Jerônimo Nadal (1507-1589), por exemplo - teólogos de renome que retomam e refletem, sistematicamente, sobre suas intuições espirituais (a bem da verdade, Inácio já o fizera, de algum modo). Os exemplos podem multiplicar-se. Todavia, estes bastam. Basicamente, em todos eles encontramos a sequência assinalada. Refletir teologicamente uma experiência espiritual significa trabalhá-la, confrontando-a com a palavra do Senhor, com o pensamento do seu tempo, e com diferentes maneiras de se entender o seguimento de Jesus. *Ibid.*, pp. 70-71.

O místico, pastor e teólogo latino-americano continua sua reflexão, aprofundando-a:

Uma experiência espiritual e a consequente reflexão não se fecham em si mesmas. Isso seria a negação do que significam. Ao contrário, elas são propostas à comunidade eclesial como uma maneira de ser cristão. Como *uma* e não como *a* maneira de ser cristão. Trata-se de uma expressão da diversidade de carismas na Igreja sobre a qual Paulo tanto nos fala (cf., por exemplo, 1 Co 12). Ao longo da história da comunidade cristã, certos caminhos espirituais provocaram a oposição dos poderosos. Pode-se dizer, porém, que as espiritualidades mais profundas mostraram sua vitalidade - e o sopro do Espírito presente nelas - atravessando os séculos e apresentando-se, ainda hoje, como caminhos adequados para seguir a Jesus. Isso faz com que espiritualidades como a franciscana, a dominicana, a inaciana ou a carmelita, entre outras, ainda tenham muito a nos dizer. A profundidade da vivência espiritual que lhes deu origem, bem como a envergadura da reflexão teológica que suscitaram, as mantêm em vigor até agora. O encontro inicial com o Senhor é o ponto de partida do *seguimento*, do discipulado. Este é o caminho que São Paulo chama viver "sob o domínio do Espírito" (Rm 8, 5). É o que usualmente chamamos *espiritualidade*. *Ibid.*, pp. 71-72.

estavam conscientes de existir em função da promoção da vida e do aprofundamento da fé, na força do Espírito.¹⁰⁸⁸

A teologia nasce como um serviço: com um carisma, uma missão e ministério, para o bem da Igreja de Jesus Cristo e do mundo. A teologia trinitária busca articular *razoavelmente* o Deus Trindade *experenciado*: pessoal e comunitariamente. Em busca dos pontos cardeais no itinerário, na aventura em busca de dizer (minimamente) o Deus da fé: Pai, Filho, e Espírito Santo. Como diz M. C. L. Bingemer:

Foram séculos marcados por balbucios, buscas, heresias, problemas, até que a linguagem humana descobrisse como dizer, com a clareza possível com todas as suas consequências, quem é Deus, que são as pessoas divinas, o que implica a fé em Deus Trindade. Em seguida, a partir dessa experiência e da construção dessa explicitação, foi-se construindo a *gramática* do mistério, que até então não possuía linguagem organizada e que tornou possível chegar até nós a palavra articulada e organizada de quem é o Deus em que cremos, que se revelou no Antigo Testamento e foi revelado em sua plenitude por Jesus Cristo. (...) A doutrina da Trindade, portanto, nessa perspectiva, não é nem pode ser uma especulação abstrata, só para teólogos de gabinete. Ela é, isso sim, a revelação do mistério maior do amor, um retorno ao centro, que é o amor de Deus, e que pode com isso trazer uma compreensão do ser humano, da organização do mundo e da história, da libertação dos pobres e da salvação da humanidade.¹⁰⁸⁹

No entanto, tendo em vista a centralidade da reflexão cristológica nos quatro primeiros séculos do cristianismo (como resposta às ameaças das "heresias cristológicas"), fez com que uma reflexão cristã preocupada com a correção na

¹⁰⁸⁸ Não obstante a séria negligência com relação ao Espírito, algumas exceções devem ser pontuadas. Na patrística ocidental (latina) há uma presença pneumatológica em escritores (pensadores) como Tertuliano e, sobretudo, em S. Agostinho. Cf. AGOSTINHO, S. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995. O teólogo de Tagaste reserva uma boa parte de sua reflexão trinitária a uma pneumatologia propriamente dita (apesar de sua dívida para com a reflexão centrada na unidade da Trindade deixar pouco espaço para uma reflexão pneumatológica mais amadurecida. Pois o Espírito está sempre referido ao Pai e ao Filho, mas pouco dele se diz em termos de Alteridade, mesmo no seio da Trindade, isto é, não é satisfatório o modo como o Espírito é tematizado na teologia agostiniana, a saber: sua *singularidade ad intra* e *ad extra*, sobretudo no que diz respeito à relação: Criação-Salvação, o que chamaríamos hoje de uma *pericóresis panenteística*). Marcando a tipologia trinitária ocidental (latina) desde então (monoteísmo metafísico-essencialista).

Com exceção de Orígenes, os chamados Pais da Capadócia exercem ainda hoje uma rica influência na reflexão pneumatológica na Igreja Grega (oriental). O diálogo da Igreja Latina (ocidental) com a teologia oriental (e sua singular pneumatologia) tem trazido bons frutos para a pneumatologia ocidental nas últimas décadas (oxalá bebamos cada vez mais dessa rica tradição teológica oriental). Promovendo uma teologia trinitária verdadeiramente *ecumênica* (buscando relacionar o melhor de cada tradição cristã). Cf. BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**. Op. cit.; MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit. Cf. ainda. HILBERATH, B. J. **Pneumatologia**. In: SCHENEIDER, T. **Manual de Dogmática**. Vol. 1. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002, pp. 472-495.

¹⁰⁸⁹ BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus-Amor**. Op. cit., pp. 131-132.

tentativa de explicitar a fé em Jesus Cristo ("ortodoxia cristológica") tenha colaborado para o "esquecimento do Espírito"¹⁰⁹⁰, sem o qual a fé corre o risco de tornar-se mais uma ideologia (mais uma forma, mesmo que sofisticada, de racionalismo: um racionalismo teológico). Daí a premente relação entre *teologia* e *espiritualidade*, tão enfatizada nas últimas décadas.¹⁰⁹¹

Mas, quando nos voltamos para a Sagrada Escritura, sobretudo para o Segundo Testamento, nos deparamos com o protagonismo (explícito) do Espírito (Santo) como emerge de diversos de seus escritos: na obra Lucas-Atos¹⁰⁹², nos Evangelhos das comunidades marcana e mateana, nos escritos joaninos, e em boa parte do *corpus paulinus*.¹⁰⁹³ Recentemente, na reflexão teológica ocidental, o tema da pneumatologia, enquanto disciplina teológica, com alguma "autonomia", ganha destaque. Na verdade, como faz questão de frisar o Bernd Jochen Hilberath: "A teologia era, não raro, acusada até de primar pela ausência do Espírito."¹⁰⁹⁴

Já em meados do século passado (como faz questão de destacar o referido pneumatólogo católico supracitado), o teólogo reformado suíço Emil Brunner¹⁰⁹⁵

¹⁰⁹⁰ Cf. CONDEIXA, R. **O esquecimento do Espírito Santo na teologia ocidental**. Op. cit., p. 53. No entanto, quando nos voltamos para a Bíblia percebemos o protagonismo do Espírito da criação à plenitude escatológica. Seu protagonismo na história da salvação-libertação, da criação, da revelação. Já no primeiro livro do Primeiro Testamento "a" *Ruach* está presente com sua força criadora, pairando sobre o caos primevo, e da morte gerando vida (cf. Gn 1, 2; Ez 37, 1-10). Acompanhou o povo no deserto (*shekináh*), e estava por diversos momentos sobre os anciãos (cf. Ex 13, 21-22; 40, 36-38; Nm 11, 16-30; Dt 1, 32-33), dava intrepidez e discernimento aos juízes (cf. Jz 3, 9-11), força aos "heróis" e aos reis (cf. 1 Sm 11, 6), sabedoria ao pairar sobre aqueles que a buscam (cf. Pr 8, 22-26, 31-36), revelando seu protagonismo desde a Criação (cf. Pr 8, 27-30), e inspirava os profetas para denunciarem as injustiça e anunciarem os tempos messiânicos (cf. Is 11, 1-9), os leva a ceder frente a sua "sedução" (cf. Jr 20, 7), e finalmente é prometida sua *efusão* sobre *todos* e *todas*, indiscriminadamente (cf. Jl 3, 1-2), etc. Cf. HILBERATH, B. J. **Pneumatologia**. Op. cit., pp. 409-419.

¹⁰⁹¹ Cf. entre outros: BALTHASAR, H. U. V. **Ensayos Teológicos**. Vol. 1. Verbum Caro. Madrid: Guadarrama, 1964; CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance**. Op. cit.; GAMARRA, S. **Teologia Espiritual**. 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997; SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária**. São Paulo: Paulinas, 2005. Uma questão trinitária (espiritualidade trinitária, teologia trinitária: do Deus Trindade).

¹⁰⁹² Cf. BOFF, L. **Espírito e missão na obra de Lucas-Atos**. Para uma teologia do Espírito. São Paulo: Paulinas, 1996.

¹⁰⁹³ Cf. HILBERATH, B. J. **Pneumatologia**, pp. 419-442. Cf. também. BRUNER, F. D. **Teologia do Espírito Santo**. São Paulo: Vida Nova, 1983; GREEN, M. **Evangelização na igreja primitiva**. São Paulo: Vida Nova, 2000.

¹⁰⁹⁴ HILBERATH, B. J. **Pneumatologia**, p. 403.

¹⁰⁹⁵ Ora, a tradição teológica na qual Karl Barth estivera inserido nos ajuda a ver melhor suas impositões como teólogo. Outro exemplo claro que seguia a mesma tradição, apesar das diferenças em relação à teologia barthiana, foi o teólogo reformado, professor de teologia dogmática da Universidade de Zurique, Emil Brunner (1889-1966), com o qual K. Barth polemizou. A questão (considerada nevrálgica) girava em torno da relação entre *natureza* e *graça*

(envolvendo questões de antropologia teológica tratadas como caras à tradição reformada; revelação natural e revelação especial, razão e fé, pecado e graça, filosofia e teologia, *analogia entis* e *analogia fidei*, etc.).

K. Barth rompe com E. Brunner por volta da década de 30 do século passado - E. Brunner escreve um ensaio intitulado *Natureza e graça* (a primeira edição consta de 1934), e K. Barth responde com tão famoso como sucinto: *Não!*. Na realidade, a ruptura havia se dado um ano antes quando K. Barth deixa a revista *Zwischen den Zeiten* (Entre os Tempos) que encabeçara por alguns anos e que fora um dos principais instrumentos de consolidação e divulgação da chamada teologia dialética, ou teologia da crise. Com o passar dos anos, especialmente a partir de seus desentendimentos com seus colegas de revista, K. Barth recrudescerá cada vez mais, afastando-se do grupo. Daí em diante segue seu próprio caminho. Como narra R. Gibellini:

Bouillard situa nos anos 1925-1926 o começo da ruptura no grupo dos teólogos dialéticos, que se consumará somente em 1933, quando Barth, sem titubear - mesmo diante do fato de Gogarten ter aderido aos "Cristãos alemães", que apoiavam o emergente nacional-socialismo hitlerista - despede-se do grupo com uma breve e seca tomada de posição publicada na revista *Zwischen den Zeiten*, que por isso fecha as portas. GIBELLINI, R. **Teologia do século XX**. Op. cit., pp. 24-25.

Ao que tudo indica já como consequência de uma profunda guinada em sua maneira de conceber a epistemologia da fé, tal como podemos constatar no seu estudo sobre S. Anselmo (baseado no *Proslogion*), e traduzido para o português (brasileiro) pela antiga editora *Novo Século*, agora *Fonte Editorial*. Cf. BARTH, K. **Fé em busca de compreensão**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003. Este texto testemunha a guinada no método teológico barthiano, determinando a ingente empresa (retomada) de escrever uma *Dogmática Eclesial* (*Die Kirchliche Dogmatik*) em substituição à *Dogmática Cristã* (abandonada entre o final da década de 20, início de 30). Que, segundo K. Barth, ainda concedia espaço demasiado à filosofia.

A pergunta que paira desde então e a qual K. Barth era costumeiramente chamado a dar uma resposta, era a seguinte: é possível - e até que ponto - fazer teologia sem um transfundo filosófico? E a capacidade do "espírito filosofante" de colocar questões? Ao que tudo indica K. Barth jamais deu uma resposta satisfatória a tal questão... Ele insistia em negar qualquer valor à filosofia no interior do labor teológico (apesar do tom mais ameno com o passar dos anos). Por causa desta postura K. Barth foi, não poucas vezes, acusado de *fideísta* - mas esse não é o nosso foco principal aqui, ou seja, discutir até que ponto o teólogo de Basileia incorreu em fideísmo. Para um aprofundamento maior em torno das polêmicas envolvendo a teologia protestante do primeiro quartel do século passado, remetemos o leitor (você) para: GIBELLINI, R. **A Teologia do século XX**, pp. 13-31.

O que desejamos destacar é a paulatina conscientização em torno do Espírito (da pneumatologia) no interior da teologia protestante, sobretudo a partir da segunda metade do século XX. E, sejamos honestos, neste aspecto o impulso dado por K. Barth e E. Brunner merece destaque. Destacamos (da pena de E. Brunner) um trecho de uma de suas obras. Num ensaio de eclesiologia o teólogo de Zurique dedica um bom espaço para a pneumatologia (destacando o protagonismo do Espírito na *Ecclesia*). Há, neste ponto da obra, uma proximidade, ou mesmo uma convergência no modo dos teólogos suíços pensarem o Espírito (ambos de tradição calvinista), apontando para além da *monotonia* racionalista, reducionista, da escolástica calvinista. Diz E. Brunner em sua obra *O equívoco sobre a igreja*, ressaltando o aspecto *transracional* do Espírito:

O Espírito Santo é Deus: porém a *Ecclesia*, nesta experiência do Espírito Santo, experimentou Deus como aquele único impacto na vida humana que penetra nas profundezas da alma, toca estas energias escondidas, mobiliza e aproveita-as no serviço de Sua Santa vontade. (...) *A teologia não é o instrumento melhor adaptado para elucidar este aspecto das manifestações pneumáticas*. Pois teologia tem a ver com o *logos* e, portanto, está qualificada apenas para lidar apenas com assuntos que são de algum modo lógicos, não com o dinâmico em suas características a-lógicas. Portanto, o Espírito Santo sempre tem sido mais ou menos o enteado da teologia, o dinamismo do Espírito um bicho-papão para os teólogos; por outro lado, *a teologia, através de seu intelectualismo inconsciente, muitas vezes tem experimentado uma influência restritiva significativa, asfixiando as operações do Espírito Santo, ou pelo menos suas manifestações plenamente criativas*. BRUNNER, E. **O equívoco sobre a igreja**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2004, pp. 54-55. Grifo nosso.

ressaltava a completa ausência de uma pneumatologia formal na esfera da reflexão teológica (no campo da teologia sistemática, da dogmática, tal como apontara seu conterrâneo: K. Barth¹⁰⁹⁶).

Na realidade, muitas são as possíveis causas do "esquecimento do Espírito" na teologia ocidental. As dimensões imagética (simbólico-metafórica), mística e sapiencial (mistagógica) presente na teologia patrística, aos poucos dará lugar à outra metodologia conforme as exigências de cientificidade introduziram no campo da inteligência da fé uma metamorfose discursiva.

Ora, essa "omissão do papel e da presença do Espírito Santo não deixará de ter consequências negativas nos séculos seguintes"¹⁰⁹⁷. A teologia até então feita *nas* e *para* as comunidades de fé (sua ênfase pastoral, e espiritual): mergulhada na leitura meditativa/contemplativa, pessoal e comunitária da Palavra de Deus, com profundas reverberações de caráter ético (e vice-versa); mas, igualmente, elaborada *nos* e *para* os mosteiros (com ênfase na realidade místico-contemplativa da teologia), sai em direção as Universidades (então) recém construídas na Europa do século XII.¹⁰⁹⁸

A partir de então o racionalismo ameaçaria ininterruptamente a teologia ocidental. A teologia sofre uma profunda transformação no seu registro epistemológico, e passa a usufruir do seu *status* de ciência. O apelo à Razão torna-se lugar comum à empresa teológica. No entanto, ironicamente, sua maior conquista tornar-se-ia sua maior tentação, a tentação do poder: seu maior obstáculo à *encarnação da fé*

Portanto, só pode haver *teologia*, onde tanto a concepção de racionalidade assumida quanto a *imagem* de Deus (como *teologia*) for ampliada, diversificada, alargando os horizontes do que se percebe, do que foi (e é) experienciado, sem nunca extraviar-se do Rosto de Deus revelado *em* e *mediante* Jesus Cristo, *conforme* o Reino de Deus (do Pai de maternas entranhas), *no* Espírito, que nos possibilita clamar como filhos e filhas Deus, como Jesus: *Abba*, Pai! (cf. Gl 4, 6-7).

Uma teologia, portanto, mais sensível às outras dimensões humanas (negligenciadas pelas abordagens racionalistas), as quais, sem dúvida, interagem e devem interagir de modo sábio no trabalho teológico, ao lado da racionalidade. Surge a necessidade de fazer *outro* caminho, a partir de *outra* experiência, confeccionando *outro* modelo de racionalidade da fé: complexo, interdisciplinar, pelo menos, ou quiçá: vir-a-ser *transdisciplinar*. Gestando uma teopo(ética) trinitária: tecida a partir de uma *intercorporeidade pericorética* (ou que se aproxime o máximo possível do modelo trinitário, tendo em vista nossas limitações).

¹⁰⁹⁶ Cf. HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, p. 403. Voltaremos a esta questão mais à frente.

¹⁰⁹⁷ FRANÇA MIRANDA, M. **A salvação de Jesus Cristo**: a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2004, p. 169.

¹⁰⁹⁸ Cf. CONDEIXA, R. **Teologia e espiritualidade hoje**: do divórcio ao romance. In: **Estudos de Religião - UMESP**. Vol. 24, nº 39, 2010, p. 238.

noutras culturas e horizontes não-racionalistas, que tem interpelado a teologia a buscar *outros* caminhos, para além de seu ancestral logocentrismo, como é o caso da recente cultura, e do pensamento (emergente) "pós-moderno".

Mas o apelo à Razão experimentou tal proeminência no interior da teologia, que, sequer passa pela cabeça de muitos de nós a possibilidade de pensar a teologia a partir de outro modelo de racionalidade. Tal proposta soa, aos ouvidos racionalistas (em determinados nichos), quase como uma blasfêmia, ou como uma capitulação frente a modismos efêmeros e pueris, e, por isso mesmo, são destituídos de legitimidade no que concerne à linguagem (propícia) à racionalidade da fé.

Com a mentalidade da *Aufklärung* dominante nos séculos XVIII e XIX (e neste, mais especificamente, com o surgimento do positivismo), a ruptura definitiva e radical entre teologia e espiritualidade se dá. A razão passa a ser vista como que em completa contradição com a fé. A espiritualidade é colocada à margem. É-lhe negada a possibilidade de ser vista como "lugar" privilegiado de conhecimento, os místicos são acusados de subjetivismo por muitos teólogos do *status quo*. A espiritualidade perde cada vez mais terreno quando o assunto é a epistemologia (a teoria do conhecimento). Deixa de existir o teólogo e a teóloga que são ao mesmo tempo místicos/místicas.¹⁰⁹⁹

O academicismo: seu excessivo rigor metodológico conquista a cena do mundo da teologia. As ricas abordagens simbólico-metafóricas foram cada vez mais reprimidas, desacreditadas e raras. O teor imagético/mistagógico da teologia se esvaziara. A espiritualidade viu-se exilada.¹¹⁰⁰ Vozes esparsas gritam em busca de

¹⁰⁹⁹ Cf. *Ibid.*, p. 239.

¹¹⁰⁰ Como diz A. G. Rubio:

A verdade dos mitos e dos símbolos passa a ser considerada com outros olhos. E as razões do coração são levadas em consideração. A experiência cristã recupera um lugar central na reflexão teológica, no novo paradigma. A teologia vai se tornando, novamente, sabedoria. Deparamo-nos assim com uma reviravolta de longo alcance. Criticado o racionalismo, ressurgue uma tarefa teológica bastante esquecida nos últimos séculos e muito valorizada na época patrística, a saber, a reflexão sobre a experiência da fé. É verdade que a teologia procurou sempre uma inteligência da fé. Mas, na orientação patrística, tratava-se de uma compreensão a serviço da caminhada espiritual. É a teologia, no lembrava G. Gutiérrez, entendida como sabedoria. Mas a teologia é também uma reflexão que procura o diálogo-encontro entre a fé e a razão, é um conhecimento racional. Esta é outra função que a

libertação diante de tamanho reducionismo. Na teologia, S. Kierkegaard e F. Scheleiermacher (entre outros), por exemplo, são vozes proféticas que se levantam na época diante dos fortes ecos iluministas do século XIX. Do lado da cultura geral o romantismo reclama o direito de outras dimensões igualmente humanas terem voz ao lado da Razão.¹¹⁰¹

Todavia, a teologia teria de esperar até a segunda década do século seguinte para que mudanças mais basilares ocorressem. Já em pleno século XX, diante dos horrores da Primeira e da Segunda Grande Guerra, o início de um forte questionamento dos otimismoes que adentram esse mesmo século com força faz com que aos poucos se instaure uma grande crise com enormes repercussões no Ocidente.

No decorrer do século passado, tanto em ambiente católico como protestante, diversas propostas de (re)integração entre teologia e espiritualidade marcaram um novo modo de conceber a dinâmica teológica.¹¹⁰² Esta postura (refratária), frente à mística, à espiritualidade, gerou (e ainda gera) diversos impasses e conflitos no interior de Instituições que lidam diretamente com a teologia, bem como nas diversas comunidades, grupos, e entre homens e mulheres que lidam no seu dia-a-dia com a racionalidade da fé, tais como: pastores, pastoras, catequistas, liturgistas, agentes de evangelização, etc. Mas o caminho se faz caminhando, como dizem. Portanto, caminhar é preciso...

teologia vem desenvolvendo durante séculos. Mas não deveria ter deixado de lado a outra tarefa, que desenvolvia a reflexão teológica a serviço da vivência da fé e, definitivamente, da experiência mística. Em princípio não há nenhuma oposição entre teologia entendida como saber racional e a teologia compreendida como reflexão sobre a experiência de fé.

Antes, as duas maneiras de ver a finalidade da teologia complementam-se e corrigem-se mutuamente. O que resultou empobrecedor, na história da teologia, foi a separação dicotômica entre essas duas funções próprias da reflexão teológica. Esta separação levou consigo o divórcio entre espiritualidade e teologia com consequências negativas para ambas, em detrimento da vida eclesial e da existência cristã. (...) a valorização do afetivo, na reflexão teológica, está inseparavelmente unida com a redescoberta da íntima relação entre teologia e espiritualidade. RUBIO, A. G. **Prática da teologia em novos paradigmas: adequação aos tempos atuais**. In: FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Soter/Loyola, 1997, p. 240.

¹¹⁰¹ Cf. CONDEIXA, R. **Teologia e espiritualidade hoje.**, p. 239.

¹¹⁰² Cf. *Ibid.*, *Idem*.

O enfoque na pneumatologia é um signo de nosso tempo (teológico). O protagonismo do Espírito carece de ser (re)afirmado: o que por si só questiona as bases racionalistas da teologia ocidental, e coloca no centro a premente necessidade de uma *teologia espiritual* (não como mais uma "disciplina", mas como característica primordial da teologia: como um modo de concebê-la para os dias atuais). Uma *teologia* mais espiritual e uma *espiritualidade* mais teológica.¹¹⁰³ Sinal de amadurecimento da dinâmica teológica.¹¹⁰⁴

Ao voltarmos os olhos para a teologia patrística, mesmo quando atentamos para o interior da teologia da graça, por exemplo, testemunhamos que a teologia ainda estava embebida de uma dimensão pneumatológica. Esta ainda se fazia presente amplamente na teologia da graça, "de tal maneira que costumavam se expressar usando expressões como 'receber o Espírito', 'perder o Espírito', o que hoje dizemos como 'ser justificado', 'estar em pecado', 'estar em estado de graça'"¹¹⁰⁵. Expressões e enfoques como estes torna-se, nos séculos posteriores, cada vez mais escasso, raro até.

Mas, apesar das exceções, o logicismo prevalece desde então no universo da teologia ocidental, é preponderante: a lógica binária que marca o modo de pensar do ocidente, desde seu *núcleo rígido*, aninha-se no seio da teologia e de lá jamais de afastaria (agarrando-se com "unhas e dentes" no pensamento teológico, pelo menos até bem pouco tempo. O "esquecimento do Espírito" traz sérias consequências para a vivência e a linguagem trinitária, pois é no Espírito que experienciamos Deus. Por isso, a exortação apostólica de que é no Espírito de *liberdade e amor* que devemos andar, *cuidando uns dos outros*¹¹⁰⁶.

Segundo J. Moltmann, o "esquecimento do Espírito" durou até bem pouco tempo (e ainda não está devidamente superado, pelo contrário, apesar de uma mínima consciência entre os teólogos e teólogas sobre o papel de protagonista do Espírito

¹¹⁰³ Cf. ROCHA, A. **Pequenas doses de teologia e espiritualidade**. São Paulo: Editora Reflexão, 2012.

¹¹⁰⁴ Cf. MERTON, T. **Sementes de contemplação**. Porto: Tavares Martins, 1955.

¹¹⁰⁵ FRANÇA MIRANDA, M. **A salvação de Jesus Cristo.**, p. 169.

¹¹⁰⁶ Cf. Gl 5, 13-26; 6, 1-2.

na Criação/Salvação/Encarnação/Recapitulação). O que revela uma tomada de consciência *sapiencial*. Diz o teólogo reformado alemão:

Cerca de vinte anos atrás era comum os trabalhos sobre o Espírito Santo serem introduzidos com uma lamentação sobre "o esquecimento do Espírito Santo", na atualidade em geral e na teologia evangélica em particular. O espírito Santo seria o "filho enjeitado" da teologia ocidental e por isso precisava ser tomado sob proteção especial para que pudesse crescer. Certamente isso era uma reação a uma certa "neo-ortodoxia" na Igreja evangélica e ao cristocentrismo da teologia de Karl Barth e da Declaração teológica de Barmen da Igreja Confessora de 1934. Por isso, sempre era citado como uma das últimas palavras de Barth o seu sonho de uma nova teologia que começasse com o artigo 3º e realizasse de uma maneira nova o verdadeiro anseio de seu antigo adversário Schleiermacher. Com esta crítica à teologia atual e com este apelo à benção do mestre teve início então uma verdadeira enchente de escritos sobre o Espírito Santo e sobre seu agir particular. Em lugar do assim chamado "esquecimento do Espírito" entrou em cena uma verdadeira obsessão do Espírito. Se olharmos criticamente os resultados, teremos que constar com sobriedade que, *embora toda uma série de aspectos isolados tenham sido esclarecidos, ainda não se chegou a um novo paradigma na pneumatologia*.¹¹⁰⁷

Todavia, apesar de ser verdadeira a afirmação de J. Moltmann, tendo em vista certa retomada de uma reflexão pneumatológica mais profunda, o Espírito ainda não é levado em consideração na teologia como deveria na teologia ocidental hodierna... Como ele mesmo faz questão de destacar no final da citação supracitada.¹¹⁰⁸ Mas, por hora, é possível dizer que (hoje) já existem exceções: como é o caso do próprio J. Moltmann, o igualmente reformado Pierre Gisel¹¹⁰⁹, entre outros; os católicos Yves Congar¹¹¹⁰, Vitor Codina¹¹¹¹, José Comblin¹¹¹²,

¹¹⁰⁷ MOLTSMANN, J. **O Espírito da Vida**. Op. cit., p. 13. Grifo nosso. Nas palavras do teólogo de Basiléia:

Como é que a teologia se arroga a ser "teologia", lógica humana do logos divino? Resposta: ela não se arroga coisa nenhuma. Mas poderá suceder-lhe que esse Espírito venha sobre ela e que ela não passe a lhe resistir, mas que, por igual, não tente se apoderar dele, e sim se alegre com ele, limitando-se a segui-lo. Uma teologia não-espiritual seria um dos fenômenos mais horríveis que pode existir nesta terra. (...) A teologia deixa de ser espiritual onde se deixa afastar do ar fresco e movimentado do Espírito do Senhor, que é o único ambiente em que poderá vingar, e se deixar atrair e impelir para dentro de recintos em cujo ar viciado está automática e radicalmente impedida de ser e de realizar o que poderia e deveria. BARTH, K. **Introdução à teologia evangélica**. Op. cit., p. 39.

¹¹⁰⁸ Conferir nossa intuição fundamental no tópico seguinte.

¹¹⁰⁹ Cf. GISEL, P. **La subversion de l'Esprit**: perspective théologique sur l'accomplissement de l'homme. Genève: Labor et Fides, 1993. Cf. também. Id. **La création**: essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu. Genève: Labor et Fides, 1987.

¹¹¹⁰ CONGAR, Y. **Revelação e Experiência do Espírito**. (Coleção *Creio no Espírito Santo*). Vol. 1). 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009; Id. **Ele é o Senhor e dá a vida**. (Coleção *Creio no Espírito Santo*). Vol. 2. São Paulo: Paulinas, 2005; Id. **O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente**. (Coleção *Creio no Espírito Santo*). Vol. 3. São Paulo: Paulinas, 2005.

entre outros, na esteira da renovação promovida pela *nouvelle théologie*, e pelo Concílio Vaticano II (considerado um *novo Pentecostes* para a Igreja Católica¹¹¹³).

No entanto, a apesar dos últimos intentos, a pneumatologia persiste como "disciplina" carente de afirmação, de ter seu "lugar ao sol" assegurado no campo da reflexão teológica (*lato sensu*): não mais vir a reboque de outros temas teológicos (ou mesmo como um apêndice da cristologia, da soteriologia, da escatologia, etc.).

No que se refere ao lugar da teologia do Espírito no campo da teologia protestante, J. Moltmann continua sua excelente reflexão (re)lembrando a posição da pneumatologia na tradição ocidental e o relegar da pneumatologia ao completo ostracismo, reverberando no corpo doutrinário, e na esfera vivencial das Igrejas (na espiritualidade, na pastoral, na evangelização, entre outros¹¹¹⁴). Ou seja, a teologia protestante (clássica) não só colocou de lado a pneumatologia, como perdeu ao longo dos anos a capacidade de pensar o Espírito e sua relação (sua presença) com a cultura.

Não é sem motivo, que dentre os mais destacados teólogos contemporâneos, J Moltmann é uma figura ímpar, tendo em vista suas incursões ecumênicas (da ortodoxia ao pentecostalismo/carismatismo), pesquisando e vivenciando (a partir

¹¹¹¹ Deste autor, por ordem alfabética: Cf. CODINA, V. **Creio no Espírito Santo**: pneumatologia narrativa. São Paulo: Paulinas, 1997; Id. **Del éxodo al exilio**: la teología de la liberación en la encrucijada. Oruro: CISEP, 2000; **Nosso credo**. Deus caminha com seu povo. São Paulo: Paulinas, 1992; Id. **O credo dos pobres**. São Paulo: Paulinas, 1997; **Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina**. São Paulo: Paulinas, 1993; Id. **Parábolas de la mina y el lago**: Teología desde la noche oscura. Salamanca: Sígueme, 1990; Id. **Seguir Jesus hoje**. Da modernidade à solidariedade. São Paulo: Paulinas, 1993; Id. **Sentirse Iglesia en el invierno eclesial**. Barcelona: Cristianismo y Justicia; EIDES 46, 2006; Id. **Teología y experiencia espiritual**. (Colección Teología y mundo actual), Santander: Sal Terrae, 1977; Id. **Teologia Simbólica da Terra**. Petrópolis: Vozes, 1996; Id. **Una Iglesia Nazarena**. Teología desde os insignificantes. Santander: Sal Terrae, 2010; Id. **Una presencia silenciosa**. El Espíritu Santo en los ejercicios ignacianos. Barcelona: Cristianismo y Justicia, 2011.

¹¹¹² COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987; Id. **O Espírito Santo e sua missão**: breve curso de teologia. Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984; Id. **O Tempo da ação**: ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982. Cf. também. Id. **A experiência espiritual**: o seu conteúdo, o seu alcance. In: **Sob o Fogo do Espírito**. São Paulo: SOTER; Paulus, 1998.

¹¹¹³ Cf. CODINA, V. **No extingáis el Espíritu**: una iniciación a la Pneumatología. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 141.

¹¹¹⁴ Cf. BRIGHENTI, A. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja**: Perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

de um ingente e fecundo mergulho dialogante com *outras* matrizes espirituais e teológicas, como é caso específico da teologia oriental grega, e sua enorme riqueza *espiritual* e *sapiencial*; donde provém a ênfase moltmanniana na *pericóresis*).¹¹¹⁵

A tentativa de manter a todo custo o protagonismo da Razão no âmbito da teologia ocidental, vêm acompanhado, desde então, por fortes reações de caráter intelectual (político-ideológico), e mesmo Institucional (o aparelhamento da teologia como instrumento de fortalecimento do *status quo*). Tocar no nervo desta questão é o mesmo que "mexer em vespeiro" (como se diz em nossa linguagem informal do dia-a-dia). As reações, não raro, assumem um caráter de negação (num primeiro momento), podendo levar a uma postura mais agressiva, intolerante, e mesmo assumir um projeto "inquisitorial", tal como aconteceu no passado (nem segundo momento): de caça as bruxas (no caso as "bruxas" são os teólogos e teólogas que, com coragem, insistem noutra direção, a partir de *outra* ex-peri-ência).

Outra razão que podemos elencar para o "esquecimento do Espírito" no cristianismo ocidental, diz respeito aos movimentos centrados no Espírito Santo que perpassam a história do cristianismo. Desde as origens da fé cristã, é possível perceber, tanto nas comunidades primitivas, como na grande Igreja do Império, que a dificuldade com o Espírito se deu em função dos movimentos eminentemente carismáticos e entusiastas, por exemplo: os montanistas; o movimento joaquimita; os anabatistas; os quacres; os diversos movimentos quietistas; o movimento pentecostal de princípios do século XX (denominado pentecostalismo clássico); e aqueles mais recentes: o movimento carismático da década de sessenta do século passado, e o neopentecostalismo.¹¹¹⁶

Um tipo de "jurisdicismo" atravessou a teologia da graça (na verdade, perpassou a dinâmica teológica em si mesma) enfraquecendo sua (intrínseca) dimensão pneumatológica, e mística - chegando até os nossos dias (resultado: a perda da

¹¹¹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 178-185.

¹¹¹⁶ Cf. ROCHA, A. **A dimensão carismático-libertadora da pneumatologia protestante.** Uma perspectiva marginal. In: TEPEDINO, A. M. (org.). **Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas.** São Paulo: Paulinas, 2006, pp. 143-146.

mistagogia). Tanto em âmbito católico e/ou protestante, as reações, não raras, - frente aos movimentos entusiastas e carismáticos - descambavam (e ainda descambam) da mera rejeição, discriminação, e "preconceito", até posturas mais virulentas, de índole inquisitorial. A dificuldade em lidar com a diversidade é patente.¹¹¹⁷

A resposta/proposta frente ao enrijecimento das estruturas de poder nas Igrejas, acontece a partir de uma espiritualidade viva, e sua ênfase pneumatológica, e que acontece à margem das grandes Instituições, sobretudo entre os mais pobres (e sua situação concreta de *sofrimento*¹¹¹⁸). E sua reiterada resistência ao *status quo*, social, eclesial e teológico, bem como sua crença e afirmação da presença compassiva de Cristo, no Espírito, que com eles/elas se identifica por ter sido ele, também, alguém que viveu toda a vida à margem, um (judeu) *marginal*^{1119, 1120}.

Todavia, isso não significa que tais movimentos e correntes de espiritualidade (com suas teologias singulares), não tenham suas idiossincrasias, ou mesmo possíveis desvios no que diz respeito ao núcleo da fé. Mas quais vertentes cristãs não as têm? Que grupo, movimento, corrente espiritual, ou mesmo comunidades eclesiais (por mais "ortodoxas", tradicionais, coerentes, e organizadas institucionalmente), não convivem diuturnamente com suas idiossincrasias, desvios éticos, espirituais, e mesmo teológicos? Será que estes grupos, movimentos, e comunidades, não podem aprender uns com os outros, corrigindo-se, e enriquecendo-se mutuamente a partir de um diálogo humildade e aberto,

¹¹¹⁷ Em relação à qual, Paulo de Tarso, apesar de suas ambiguidades (comum a todo "ser humano"), buscou tratar em sentido teológico e pastoral. Cf. 1 Co, 12, 13,14. Portanto, esta não é uma dificuldade presente somente nas Igrejas do segundo milênio, mas um problema sempre presente, mas que precisa ser tratado com cuidado, com atenção, para que não haja tanta divisão e sofrimento que poderiam ser evitados. Sobre a diversidade espiritual no Segundo Testamento: Cf. GOFFI, T. & SECONDIN, B. (orgs.). **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 49-68.

¹¹¹⁸ Cf. CESAR, W. & SHAULL, R. **O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs**. São Leopoldo/Petrópolis; Sinodal/Vozes, 1999, p. 29. Cf. também. DALGALARRONDO, P. **Religião, psicopatologia e saúde mental**. Porto Alegre: Artmed, 2008, p. 119.

¹¹¹⁹ Cf. MEIER, J. P. **Um judeu marginal**. Repensando o Jesus Histórico: as raízes do problema e da pessoa. Vol. 1. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

¹¹²⁰ Sobre a relação dos negros americanos, protagonistas do movimento pentecostal, e a belíssima tradição espiritual dos *black spiritual songs*, presente desde a escravidão, e sua radical identificação com o Crucificado. Cf. GOFFI, T. & SECONDIN, B. (orgs.). **Problemas e perspectivas de espiritualidade**. Op. cit., p. 348.

conforme o espírito do Evangelho? O mesmo vale para o diálogo inter-religioso (*ad extra*).

No entanto, na tentativa (muitas destas bem intencionadas) de exercer discernimento quanto a algumas práticas consideradas "excêntricas" e/ou "heterodoxas", de cunho carismático, portanto visando preservar a "ortodoxia" (e conseqüentemente uma saudável *ortopraxis*), não raro, perdeu-se de vista nas Igrejas históricas a centralidade do ministério e mistério do Espírito Santo. Não considerou-se o suficiente o co-protagonismo do Espírito na vida das Igrejas de Jesus Cristo. Muito menos atentou-se para uma pertinente pneumatologia - que fizesse justiça a este protagonismo do Espírito na criação-salvação. A teologia é vista, neste caso, como mero instrumento de (re)afirmação dos dogmas numa perspectiva sistemática.¹¹²¹

O pneumatólogo B. J. Hilberath elenca *quatro fatores* que contribuíram decisivamente para a marginalização da pneumatologia no interior da teologia ocidental (e que servem de breve resumo no que tange ao "esquecimento do Espírito", tocando no "nervo exposto" da questão), a saber:

a) *Dificuldades com movimentos centrados no Espírito* - Desde o início as comunidades cristãs, depois a grande Igreja em formação e, após o cisma da fé, as Igrejas confessionais sentiram, cada uma à sua maneira, como perturbadores e perigosos os movimentos entusiastas e carismáticos (...) Em face da suposta alternativa: "tumulto ou ordem", ocorreram uma ampla domesticação e institucionalização do Espírito Santo. (...) As conseqüências desse desenvolvimento foram: reserva de experiências "autênticas" do Espírito, (...) redução da atuação atual do Espírito na vida interior do indivíduo, crescente dualismo entre espírito e matéria em virtude de uma intelectualização do discurso sobre o Espírito.

b) *Deslocamento do interesse teológico* - O menosprezo da atuação do Espírito na vida de fé e na teologia prática corresponde a reduções ocorridas na teologia dogmática (sistemática). Só quando, em épocas de crise na Igreja, rebentos carismáticos e movimentos de reforma motivados por experiências do Espírito se articulavam é que a teologia do Espírito passava para o centro do interesse e era tematizada. Isto aplica-se também aos acréscimos e formulações doutrinários de

¹¹²¹ Como diz Jaci Maraschin:

A linguagem do "dogma" e do "sistema" pertence aos domínios da modernidade e, portanto, do racionalismo. Imagina que a razão pode, fundamentada em determinados pressupostos, expressar a realidade por meio de proposições consideradas corretas ou falsas. MARASCHIN, J. **As ameaças do dogma**. In: **A (im)possibilidade de expressão do sagrado**. São Paulo: Emblema, 2004, p. 107.

caráter pneumatológico feitos no Concílio de Constantinopla em 381, que se devem substancialmente à experiência espiritual de teólogos monacais e à crítica pneumatologicamente embasada que era movida à configuração eclesial-imperial do cristianismo. Sobretudo na Igreja latina, a forte acentuação da igualdade de Pai e Filho (e Espírito), bem como o ponto de partida na natureza divina única ou na substância divina única na teologia da Trindade, acarretaram uma redução das *proprietates* (peculiaridades) histórico-salvíficas a meras *appropriationes* (apropriações) e uma excessiva distinção entre Trindade econômica e imanente. Assim, o fato de que justamente o Espírito Santo representa a mediação e a ligação da vida intradivina com a atuação salvífica do Deus triúno foi perdido de vista e a soteriologia tipicamente ocidental foi em grande parte de fato formulada "sem o Espírito".

c) "*Cristomonismo*" da teologia ocidental - Os teólogos orientais procuraram conservar o perfil peculiar das pessoas trinitárias encarando o Pai como fonte da divindade e fundamento da unidade, do qual o Filho e, à sua maneira, o Espírito procedem de modo autônomo em cada caso. O minimalismo pneumatológico do Ocidente é estigmatizado por teólogos orientais com os slogans "subordinacionismo pneumatológico" e "filioquismo". Neste contexto os críticos enfocam não tanto os acentos teológico-trinitários, e sim, antes, as consequências eclesiológicas da subordinação do aspecto carismático, da acentuação excessiva do aspecto jurisdicional e hierárquico ao invés da sinodalidade e conciliaridade. Não por último, as Igrejas do Oriente deploram o cristomonismo, isto é, o cristocentrismo unilateral nas atividades litúrgicas e sacramentais da cristandade ocidental.

d) *Déficit na própria doutrina da graça* - A teologia ocidental enfocou a função econômico-salvífica do Espírito ao menos na doutrina da graça, ainda que, também neste caso, amplamente reduzida à doutrina da "inabitação do Espírito Santo" no indivíduo cristão. A distinção escolástica entre graça incriada e criada oferecia basicamente a possibilidade de apreciar o Espírito Santo como graça incriada em seu caráter proveniente à ação humana. Entretanto, deve estar correta a crítica da teologia reformatória de que a tradicional doutrina católica romana da graça enquanto antropologia teológica estava mais fortemente interessada no próprio ser humano (agraciado). De resto, isso não queria dizer que do lado protestante se concedesse à pneumatologia uma importância substancialmente maior. Isso só se aplica irrestritamente à Calvino.¹¹²²

Para Luis Ladaria, por exemplo, na história da teologia (trinitária) a discussão girou em torno do Pai e do Filho. Por isso, o caráter "pessoal" de ambos é mais destacado que o do Espírito, pois suas relações recíprocas aparecem explicitamente nos próprios nomes.¹¹²³ O teólogo católico reconhece que:

Dado que na Santíssima Trindade nada é simplesmente "repetível", o próprio uso da expressão "três pessoas" não deixava de suscitar problemas já em Santo Agostinho. (...) Foi possível observar como o Espírito Santo, em suas características peculiares, aparece no Novo Testamento como sujeito, como centro de atividade. É claro que esse fato nada tira da maior dificuldade que desde sempre

¹¹²² HILBERATH, B. J. *Pneumatologia*, pp. 404-405.

¹¹²³ Cf. LADARIA, L. *O Deus vivo e verdadeiro: o mistério da trindade*. São Paulo, Loyola, 2005, p. 323.

suscitou o discurso sobre o Espírito Santo. Sem dúvida essas dificuldades foram causa em parte do relativo esquecimento do Espírito Santo e de sua função insubstituível em nossa salvação, que de fato se produziu em certas épocas, tanto na reflexão teológica, quanto na piedade do povo cristão. Essa situação, que se prolongou até tempos relativamente recentes, não é mais a nossa. O interesse pela pneumatologia é um signo de nossos tempos.¹¹²⁴

Para o teólogo de Hamburgo a proliferação de escritos sobre o Espírito Santo nesses últimos anos em nada tem contribuído para o surgimento de um novo paradigma na história da pneumatologia.¹¹²⁵ Ora, isso traz sérias consequências no que diz respeito à teologia trinitária, tal como veremos mais à frente... Na realidade, para J. Moltmann, sobretudo em contexto protestante e católico: "A maioria dos trabalhos representa atualizações das doutrinas tradicionais, seja na continuação da doutrina católica sobre a graça, seja ampliando o esquema protestante 'palavra e Espírito'."¹¹²⁶ Típico modo binário de pensar.

¹¹²⁴ Ibid., p. 323.

¹¹²⁵ Como destacamos anteriormente. Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, p. 13.

¹¹²⁶ Ibid., p. 13. Ou, ainda, tanto em ambiente protestante, e, provavelmente de um modo mais intenso, em contexto católico romano: a insistência numa pneumatologia *eclesiocentrada*. Correndo o risco do coletivismo, pautado num "verticalismo hierarquizante", perdendo de vista o lugar da pessoa na economia eclesial, e mesmo "fora" dela. Teria o Espírito sido instrumentalizado, isto é, visto tão somente como um meio, e não mais como um fim, já que o Espírito é Deus mesmo? Como diz o teólogo alemão:

...a constante insistência do elo entre o Espírito de Deus e a Igreja, sua palavra e seus sacramentos, sua autoridade, suas instituições e ofícios, leva ao empobrecimento das comunidades, ao esvaziamento das igrejas e a migração do Espírito para os grupos espontâneos e para as experiências pessoais. Quando se pretende ver as pessoas apenas como receptoras dos atos oficiais da Igreja e de mensagens eclesiais "no Espírito", elas não estão sendo levadas a sério em sua autonomia. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, p. 14.

Mas, o que estamos deixando de fora? O que não temos percebido? Por que tem sido assim? J. Moltmann arrisca um palpite, uma resposta... Por quê? Talvez, porque:

O Espírito de Deus é mais do que apenas o manifestar-se de sua revelação ao homem, e mais do que apenas o fato de a palavra anunciada ser acolhida com fé no coração do homem. Pelo contrário, o Espírito leva as pessoas a um novo início de vida, tornando-os os próprios sujeitos de sua nova vida na comunidade de Cristo. As pessoas não experimentam o Espírito Santo apenas exteriormente em sua comunidade de Igreja, mas muito mais interiormente em sua experiência própria (...). Esta experiência pessoal do Espírito é expressa por muitas pessoas por estas simples palavras: "Deus me ama". Nesta experiência de Deus elas experimentam sua própria, indestrutível e intransferível dignidade, de modo que conseguem erguer-se do pó. (...) Mas isto só será possível quando *palavra e espírito* forem vistos numa relação mútua, e não numa estrada de mão única. O espírito é o sujeito da palavra e não apenas o seu entrar-em-vigor. O espírito, em seus efeitos, vai mais longe do que a palavra. *As experiências do espírito se exteriorizam não apenas nas palavras da linguagem, mas são tão variadas como o é a própria realidade sensível.* Existem também formas de expressão não verbais do espírito. O inabitado do espírito "em nossos corações" alcança em nós camadas mais profundas do que a consciência. *Desperta todos os sentidos, perpassa também o inconsciente e o corpo,* e o torna vivo (1 Co 6, 19-20). Do espírito procede uma nova energia para a vida. *A ligação unilateral entre experiência do espírito e*

Ora, o "esquecimento do Espírito" (e suas consequências negativas) só será superado paulatinamente no interior da reflexão teológica. Estamos ainda no início desse caminho: de tornar o Espírito Santo imprescindível na reflexão teológica; pelo menos, uma teologia que queira ser fiel aos dados bíblicos e passível de comunicar-se frente ao horizonte cultural e eclesial que atravessamos. Por isso, a sensatez da advertência moltmanniana.¹¹²⁷

5.1.2 O "esquecimento" do Espírito Santo: um olhar epistemológico aproximativo

O mito coloca então, em jogo uma forma de lógica que se pode chamar em contraste com a lógica da não-contradição dos filósofos, uma lógica do ambíguo, do equívoco, da polaridade. Como formular, ou até mesmo formalizar essas operações de balança que subvertem um termo em seu contrário, mesmo mantendo-o, sob outros pontos de vista, à distância? Caberia ao mitólogo elaborar, portanto, essa constatação de carência, dirigindo-se aos linguistas, aos lógicos, aos matemáticos, para que se fornecessem a ferramenta que lhe falta: o modelo estrutural de uma lógica, que *não seria aquela da binaridade*, do sim ou não, *uma lógica outra, que não a lógica do logos*.¹¹²⁸

Entretanto, apesar de tudo que foi colocado até aqui, é desejo nosso espreitar mais de perto, buscando ver nas entrelinhas o real *transfundo* que tem determinado (em termos epistemológicos) a manutenção da marginalização do Espírito na teologia ocidental. E, ao que nos parece: nada contribuiu mais para o "esquecimento do Espírito" (*Terceira Pessoa* da Santíssima Trindade) do que o modo *binário* de pensar desde suas raízes gregas: conforme a lógica clássica (*princípio de não-contradição; terceiro excluso; lógica identitária*).

O Ocidente assimilou esse modo de pensar o real: penetrando nos meandros do tecido cultural, presente nos mais variados campos do saber: determinando *o que é o conhecimento, o que é possível ser conhecido, e como* (relação sujeito-objeto, cognoscente-cognoscível), como modo de conhecer a Realidade Última das

palavra reprime estas dimensões. As dimensões não verbais mostram, por seu lado, que a palavra prende-se ao espírito, mas não o espírito à palavra, e que espírito e palavra estão numa relação mútua que não é exclusiva e que também *não deve ser entendida unicamente no sentido intelectual*. Ibid., pp. 14-15. Grifo nosso.

¹¹²⁷ Daí a premente necessidade de *ler os sinais dos tempos*. Não significa sucumbir nalgum tipo de *pneumatocentrismo*, mas conceder espaço suficiente para que cresça e amadureça uma pneumatologia cada vez mais robusta, salutar, imprescindível à vivência da fé nos dias de hoje.

¹¹²⁸ VERNANT, J-P. **Raisons du mythe**. In: VERNANT, J-P. **Mythe et société en Grèce ancienne**. 1974, p. 275. Grifo nosso.

coisas: o Ser. Assim, desde então, *lógica e metafísica* caminham de mãos dadas.

Como diz E. Morin:

Nossa lógica "clássica" nasceu na Grécia quatro séculos antes da nossa era e diz respeito aos conceitos, proposições, inferências, juízos, raciocínios; os seus fundamentos foram estabelecidos no *Organon*, de Aristóteles. O núcleo da lógica clássica incide sobre a identidade, a coerência e a validade formal das teorias e discursos. (...) Três princípios inseparáveis constituem o coração da lógica identitária: - O primeiro dentre eles, o princípio da identidade, formulado como *A é A*, afirma a impossibilidade de o mesmo existir e não existir *ao mesmo tempo* e com a *mesma relação*. - O princípio de contradição (isto é, de não-contradição) afirma a impossibilidade de um *mesmo atributo pertencer e não pertencer ao mesmo sujeito, ao mesmo tempo, e com a mesma relação*: *A não pode ser simultaneamente B e não B*. - O princípio do terceiro excluído afirma que toda proposição dotada de significação é verdadeira *ou* falsa; entre duas proposições contraditórias, *só uma pode ser retida como verdadeira*: *A é B* ou não *B*. Os três princípios são solidários. É notável que Aristóteles tenha restringido a sua validade a um mesmo tempo e a uma mesma relação, *indicando implicitamente que a pertinência desses axiomas possa cessar desde que haja mudança de tempo ou de relação*. Mas a razão e a ciência clássicas absolutizaram esses princípios.¹¹²⁹

A capilaridade deste *modus operandi* aparece - de modo singular - na linguagem, (na *gramática* de boa parte de nossas línguas), marcada por pares duais, tais como: sujeito, predicado, objeto direto, indireto, ser, estar, etc. Fazendo-se presente em nossas vidas desde nossos primeiros passos no mundo. Condicionando nossa maneira de lidar com o real - tal como o peixe que nada desde sempre no mar, mas não tem consciência de sua condição, o mesmo acontece conosco. Esse modo de lidar com o real, conforme a lógica clássica e seus princípios foram universalizados (totalizados). Desde a mais tenra infância estamos imersos nessas águas, apesar de - na maior parte do tempo - não atentarmos para isso. Esta realidade ao mesmo tempo possibilita e limita nosso ser-no-mundo.¹¹³⁰ Como diz E. Morin:

¹¹²⁹ MORIN, E. **O Método 4**: as ideias - habitat, vida, costumes, organização. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2002, pp. 212-213.

¹¹³⁰ Por isso, é mister estar atento para a seguinte questão:

Uma cultura abre e fecha as potencialidades bioantropológicas de conhecimento. Ela as abre e atualiza fornecendo aos indivíduos o seu saber acumulado, a sua linguagem, os seus paradigmas, a sua lógica, os seus esquemas, os seus métodos de aprendizagem, de investigação, de verificação, etc., mas, ao mesmo tempo, ela as fecha e inibe com as suas normas, regras, proibições, tabus, o seu etnocentrismo, a sua auto-sacralização, a sua ignorância de sua ignorância. Ainda aqui, o que abre o conhecimento é o fechamento do conhecimento. Há (...) uma unidade primordial nas fontes da organização da sociedade e nas das ideias, crenças e mitos: assim, a organização tripartite da sociedade entre os indo-europeus acha-se também, conforme Dumezil, na organização *tripartite* do mundo divino, (...) as ideias, as crenças, os símbolos e os mitos são não só potências e valores cognitivos,

Embora estabelecidos no transcurso de uma história singular, a de Atenas do século IV antes de nossa era, esses princípios adquiriram valor universal, não sendo passíveis de transgressão nos sistemas racionais/empíricos clássicos, enquanto são transgredidos naquilo que os sistemas mitológicos têm de propriamente mitológicos (pode-se, por exemplo, ser ao mesmo tempo uno e duplo, triplo e uno, si próprio e outro, estar aqui e ali). Assim absolutizado, o princípio de identidade constitui um alicerce ontológico/metafísico para a razão e para a ciência ocidentais, constituindo a identidade das coisas consigo próprias, de certo modo o seu próprio ser. Os três axiomas estruturam a visão de um mundo coerente, inteiramente acessível ao pensamento, tornando ao mesmo tempo fora da lógica, fora do mundo e fora da realidade tudo o que excedia a essa coerência.¹¹³¹

Ora, ocorreram diversas transformações de caráter histórico-cultural e intelectual no mundo (afetando o todo da sociedade ocidental), grosso modo, na virada do XIX para o XX. Essa mudança radical no modo de conceber o mundo questionou desde a base o modo imemorial de pensar o real (binário, e de tendência dualista): suscitando *outras* possibilidades de acercamento do real tendo em vista sua intrínseca *complexidade*¹¹³². Por exemplo:

mas, também, forças de ligação/coesão sociais. *Tudo isso nos sugere a existência de um tronco comum indistinto entre conhecimento, cultura e sociedade.* MORIN, E. **O Método 4.**, pp. 20-21. Grifos do autor.

¹¹³¹ MORIN, E. **O Método 4.**, p. 213.

¹¹³² Como diz André Botelho:

Ao longo do século XX, a complexidade instala-se por toda parte, assustadora, fascinante, invasora, como um desafio à nossa própria existência e ao sentido de nossa própria existência. Ela se nutre da explosão da pesquisa disciplinar e, por sua vez, ela determina a aceleração da multiplicação das disciplinas. A lógica binária clássica confere seus títulos de nobreza a uma disciplina científica ou não científica. Graças a suas normas de verdade, uma disciplina pode pretender esgotar inteiramente o campo que lhe é próprio. Se esta disciplina for considerada fundamental, como a pedra de toque de todas as outras disciplinas, este campo alarga-se implicitamente a todo conhecimento humano. Na visão clássica do mundo, a articulação das disciplinas era considerada piramidal, sendo a base da pirâmide representada pela física. A complexidade pulveriza literalmente esta pirâmide provocando um verdadeiro *big-bang disciplinar*. BOTELHO, A; Alfonso Garcia Rubio (orientador). **Teologia na complexidade:** do racionalismo teológico ao desafio transdisciplinar. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2007, pp. 371-372.

Conforme sublinhamos no capítulo anterior, B. Pascal experiencia o *vazio* do infinito: e fica *atordoado*. Sentia-se vagando, sem rumo, entre o *infinitamente grande* e o *infinitamente pequeno* do Universo. Sem um "ponto fixo" no qual se (a)segurar, se agarrar, e então construir um conhecimento seguro e *certo*... A vertigem toma conta do mestre de Port-Royal e o faz refletir - emerge um pensamento *patético* (situacional, existencial) que nasce do *thauma*, e do "trauma". Daí, a singularidade de B. Pascal que, de algum modo, já antecipara nas suas intuições a o enorme desafio, e a gigantesca tarefa que futuros pensadores iriam enfrentar 9como enfrentaram, e enfrentam ainda hoje.

Desde então, é frustrada toda a busca por simplificação (princípio de simplificação/disjunção), conforme o empreendimento moderno-cartesiano: que visou (e ainda visa, forçosamente, reiteremos) uma *reductio ad unum*. Por isso, apesar de todo o esforço hercúleo em busca de uma teoria unificada, de índole reducionista, constatou-se, não sem profundas resistências, que:

O desenvolvimento da física quântica, assim como a coexistência entre o mundo quântico e o mundo macrofísico, levaram, no plano da teoria e da experiência científica, ao aparecimento de *pares de contraditórios mutuamente exclusivos* (A e não-A): onda e corpúsculo, continuidade e descontinuidade, separabilidade e não-separabilidade, causalidade local e causalidade global, simetria e quebra de simetria, reversibilidade e irreversibilidade do tempo, etc. O espanto suscitado pela mecânica quântica consiste no fato de que os pares de contraditórios que ela coloca em evidência são de fato mutuamente opostos quando analisados através da grade de leitura da lógica clássica. Esta lógica baseia-se em três axiomas:

1. *O axioma da identidade*: A é A;
2. *O axioma da não-contradição*: A não é não-A;
3. *O axioma do terceiro excluído*: não existe um terceiro termo T (T de "terceiro incluído") que é ao mesmo tempo A e não-A.

Na hipótese da existência de um único nível de Realidade, o segundo e terceiro axiomas são evidentemente equivalentes. O postulado de um único nível de Realidade, está de tal forma implantado em nossas consciências, esquecemos de suspeitar que estes dois axiomas são, de fato, distintos, independentes um do outro.¹¹³³

As teorias unificadas são muito poderosas no nível dos princípios gerais, mas são bastante pobres na descrição da complexidade de nosso próprio nível. Alguns resultados matemáticos rigorosos até indicam que esta passagem de uma única e mesma interação unificada para as quatro interações físicas conhecidas é extremamente difícil e até mesmo impossível. Um número enorme de questões matemáticas e experimentais, de extraordinária complexidade, permanece sem resposta. A complexidade matemática e a complexidade experimental são inseparáveis na física contemporânea. Aliás, a complexidade se mostra por toda parte, em todas as ciências exatas ou humanas, rígidas ou flexíveis. A biologia e a neurociência, por exemplo, que vivem hoje um rápido desenvolvimento, revelam-nos novas complexidades a cada dia que passa e assim caminhamos de surpresa em surpresa. A complexidade social sublinha, até o paroxismo, a complexidade que invade todos os campos do conhecimento. (...) Teria a complexidade sido criada por nossa cabeça ou se encontra na própria natureza das coisas e dos seres? O estudo dos sistemas naturais nos dá uma resposta parcial a esta pergunta: tanto uma como outra. A complexidade das ciências é antes de mais nada a complexidade das equações e dos modelos. Ela é, portanto, produto de nossa cabeça, que é complexa por sua própria natureza. Porém, esta complexidade é a imagem refletida da complexidade dos dados experimentais, que se acumulam sem parar. Ela também está, portanto na natureza das coisas. Além disso, a física e a cosmologia quânticas nos mostram que a complexidade do Universo não é a complexidade de uma lata de lixo, sem ordem alguma. Uma coerência atordoante reina na relação entre o infinitamente pequeno e o infinitamente grande. Um único termo está ausente nesta coerência: o vertiginoso vazio do finito – o nosso. O indivíduo permanece estranhamento calado diante da compreensão da complexidade. E com razão, pois fora declarado morto. Entre as duas extremidades do bastão – simplicidade e complexidade –, falta o terceiro incluído: o próprio indivíduo. *Ibid.*, pp. 373-374.

¹¹³³ *Ibid.*, p. 374. Por isso, A. Botelho, tocando no nervo da questão, levanta a seguinte questão:

Se, no entanto, aceitamos esta lógica que reinou durante dois milênios, e que ainda domina o pensamento hoje, chegamos imediatamente à conclusão de que os pares de contraditórios postos em evidência pela física quântica são mutuamente exclusivos, pois não podemos afirmar ao mesmo tempo a validade de uma coisa e seu oposto: A e não-A. A perplexidade produzida por esta situação é bem compreensível: podemos afirmar que a noite é o dia, o preto é o branco, o homem é a mulher, a vida é a morte? *Ibid.*, pp. 374-375.

Dado a insuficiência e as profundas limitações da lógica clássica (binária): reinaria, portanto, uma aguda anarquia epistemológica? Não haveria mais lugar, na atual conjuntura cultural/intelectual,

lugar para este modo de pensar o real? A resposta é negativa. Não há como fugir plenamente deste modo de pensar, a depender do contexto. A lógica clássica tem (ainda) o seu lugar garantido. O problema é quando seus limites e insuficiência não são devidamente considerados. A complexidade do real transcende o modo binário de pensar. A lógica clássica não dá conta. Pelo contrário, por vezes, cria uma série de graves impasses "desnecessários". Assim como a física newtoniana não foi (nem poderia ser) plenamente abolida - pois a mesma tem seu lugar garantido, dependendo do contexto de aplicação - o mesmo acontece com toda e qualquer metodologia que tenha por fundamento a lógica clássica (binária). Todavia, é imprescindível sublinhar seus limites de aplicabilidade (questão de índole pragmática). A *razão analítica* (o *esprit de géométrie*) não foi abolida, nem poderia ser. Mas há que frisar (sempre) seus limites, e possíveis aporias - como advertia B. Pascal há mais de três séculos. Ora, aplicar indiscriminadamente (e arbitrariamente) a lógica binária ao todo complexo do real, é, no mínimo, falta de *sabedoria*. Os reducionismos virão à galope, céleres. Se, por um lado, a lógica clássica tem (ainda) o seu lugar garantido (vide o risco da anarquia e da antinomia radical), a depender do contexto, pois:

...a lógica é a ciência que tem por objeto de estudo as normas da verdade. Sem norma, não há ordem. Sem norma, não há leitura do mundo e, portanto, nenhum aprendizado, sobrevivência e vida. De maneira muitas vezes inconsciente, uma certa lógica e mesmo uma certa visão do mundo estão por trás de cada ação, qualquer que seja: a ação de um indivíduo, de uma coletividade, de uma nação, de um estado. Uma certa lógica determina, em particular, a regulamentação social. *Ibid.*, p. 375.

Por outro lado, como enfatizamos desde a introdução geral: há que aprendermos a pensar de modo *recursivo* e *dialógico* (ou *trialógico*), em *espiral*, para não ferir gravemente o tecido complexo da vida no qual estamos imersos, respeitando a cadência da vida (e sua *teia* não-redutível). Por isso, a "necessidade" do *ingresso no concreto da vida* (respeitando: buscando lidar de modo sapiencial com a complexidade do real e sua dimensão de tragicidade negligenciada pela modernidade racionalista, incluindo a teologia, e seu modo binário de pensar). Como diz M. Maffesoli:

O Paradoxo e o ressurgimento do trágico (...) pode, antes de mais nada, nos fazer lembrar que toda a civilização é, talvez, mortal, mas certamente conhece fases fortemente diferenciadas. Enquanto o drama do burguesismo - da dialética hegeliana ao teatro de boulevard, passando pela luta de classes - é fundamentalmente ativo, dinâmico, a característica do trágico é ser um pouco astênico, ao menos no que diz respeito ao que podemos chamar de dimensão projetiva (lat. *Pro-jectum*). Não são, como nos quiseram levar a crer, o desgosto ou a lassidão que predominam; é, antes, um certo relativismo que tende a instalar-se. Tal relativismo, tendo uma visão mais nítida do "retorno do mesmo", passa a interessar-se pelo presente e os valores que lhe servem de corolário. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**. *Op. cit.*, pp. 175-176.

Pouco mais à frente ele comenta:

Trata-se de reconhecer que, bem ou mal, há uma aceitação (e talvez mesmo uma afirmação) da existência. Temática esta de que F. Nietzsche foi o grande cantor e que hoje o clérigo (o intelectual) acolhe tão mal, ao pretender sempre decifrar, decodificar e dizer a verdade que há sob uma aparência supostamente falsa. (...) O iconoclasmo ocidental, em seu racionalismo monovalente, destruidor de imagens, não é mesmo capaz de registrar o que se mostra, se não for de todo possível integrá-lo a um dado sistema. Entretanto, é justamente no jogo do imaginário que com maior acuidade se exprime o ceticismo cíclico da socialidade. Aí, naturalmente, nada é uniforme, linear, explicável por um conceito unívoco; ao contrário, encontramos abundância, redundância e repetição. *Ibid.*, p. 177.

Neste sentido, a lógica clássica encontra seu maior obstáculo: a vida concreta (e sua complexidade). Ao nos voltarmos para a concreção do real (complexo), fica patente nossa real "encarnação", ou melhor, nosso *enraizamento dinâmico* (nossa *radical interdependência relacional*, pois tudo está ligado a tudo, revelando um "holismo" singular que o pensamento "pós-moderno" faz questão de sublinhar). Diz M. Maffesoli:

Eis o que é o *ingresso*, cujo orbe é vasto e cujas manifestações são múltiplas. Cada um, pessoa plural em sua tribo de escolha, vai ser o que é a partir das ligações que o constituem. Ligações de afetos, odores, gostos, sentimentos, sensações, tudo fazendo que *creçamos com*. (...) Não é uma fonte que está na origem dos rios? O fluxo vital não escapa a essa lei necessária. Lei que estamos descobrindo. Lei que vai, em breve, fazer os idiotas progressistas modernos passarem por reacionários perigosos. Lei, se resumo a "fonte" da pós-modernidade, que lembra a importância do complexo, a necessidade das raízes, a profundidade da superfície. Em suma, o *envolvimentismo* útil a todo crescimento. O tegumento do pão, a pele do corpo individual, a do corpo social recordando-se de nossas boas lembranças. Eis os fundamentos do paradigma em gestação. Eis em quê o *ingresso* não é simples *regressão*. Tínhamos a memória da circularidade das sociedades primitivas. Estávamos habituados com o linearismo da História segura de si. É conveniente, com coragem e lucidez, saber pensar em *espiral*. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 12-13. Grifo do autor.

Daí, a questão do lugar do "indivíduo", como destacado nas considerações acima, precisa ser retomada a partir de outra perspectiva (pois, segundo a ótica cristã, somos mais que meros "indivíduos", somos *pessoa*, irrepitível, com rosto, corpo, nome, com os quais Deus se *relaciona*). Daí a importância da relacionalidade (pericorética, conforme a Comunidade de Amor). Não é sem motivo que, diferentemente do podem pensar alguns membros honrosos da *intelligentsia*, a ênfase no existencial não significa sucumbir a algum tipo (redivivo) de subjetivismo (individualista, liberal-burguês) como apregoam, mal-humorados, alguns intelectuais de gabinete (e sua obsessão-compulsiva pela assepsia do mundo, refratários à viscosidade do cotidiano mais banal, e mesmo do prosaico, no qual se dá a *transcendência transpassada pelo Espírito de vida*). Como sublinha o sociólogo de Sorbonne:

...uma epistemologia renovada somente tem sentido se nos permite pensar, fora de todos os conformismos, a vida de todos os dias. (...) É justamente isto que compõem o fulcro destas observações: atenção ao vivido, eficácia do ciclo e renovação do saber achando-se intimamente ligados. Não que seja necessário erigir um sistema fechado ou um pensamento totalitário em sentido estrito; mas, antes de tudo mais, dar conta das rupturas, dos acontecimentos, dos menores atos cotidianos. Em resumo, essa reviravolta da existência, que dificilmente se deixa reduzir ou enclausurar pela ação de um conhecimento rígido. E. Morin, que a esse respeito - e não obstante muitos sarcasmos - desempenha um papel de primeiro plano, chega mesmo a mencionar, para descrever a revolução de pensamento que se anuncia, "um movimento turbilhonar que vai da experiência fenomenal aos paradigmas que organizam a experiência". Não poderíamos dizer melhor, se desejássemos significar que o caminho do conhecimento segue em paralelo ao da deambulação existencial - o que o intelectual não raro, esquece. Que não se pense, aliás, que a existência em questão remeta a um estreitamento a coagir o indivíduo ou a afetar o subjetivismo. Creio ter demonstrado que, sob os auspícios do paradigma dionisíaco, caminhamos antes para uma confusão comunitária, da qual metáforas como as dos "corpos em cachos" ou a do "território", que à primeira serve como suporte, dão suficiente conta. O ciclo assinala uma ultrapassagem da redução individualista e nos faz ingressar no movimento sem fim dos cosmos e da relação com o outro. Opondo-se à capitalização de bens, corpos e teorias, conduz ao alegre dispêndio desta conjunção que poderíamos chamar de pensamento encarnado. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**, p. 184.

E. Morin, no quarto volume do *Método*, ao tratar do que ele chama de *ecologia das ideias*, discute os limites do *disciplinarismo* tomando por base a sociologia do conhecimento, e sua tendência reducionista, isto é, sua tendência à simplificação determinista/reduzora. Advertindo, neste sentido, para a necessidade de uma abordagem complexa mesmo no interior desta "disciplina", apontando para uma possível (e saudável) *transdisciplinaridade*. Mas, dado a tentação da monotonia com que alguns pensadores desta escola sociológica teimam em reificar, reiterar, os impasses são inevitáveis, os quais poderiam ser evitados se outra abordagem fosse pensada/aplicada. Mas, não parece que determinados atores desta escola estejam abertos a dar o "braço a torcer". Daí a renitente fuga (constante) para a comodidade dos determinismos racionalistas. Entretanto:

...toda a explicação que reduza o conhecimento ou ideia aos determinismos sociológicos, torna o conhecimento inexplicável; sua verdade é suicida, pois mata a ideia de verdade. Não queremos de forma alguma aqui atentar contra os determinismos sociais-culturais-históricos. Ao contrário: destacamos os determinismos culturais (*imprinting*, normalização), ainda mais profundos que os determinismos sociológicos de situação (classe social, *status* socioprofissional, *habitus*). (...) A determinação cultural impõe-se não somente do exterior ao espírito individual (normalização), mas, sobretudo, interiormente (*imprinting* a partir dos princípios organizadores do conhecimento, postulados, axiomas, modelos explicativos, doutrinas). Mas não se trata de modo algum de um determinismo mecânico, semelhante ao da física clássica, que seria, como este, inelutável tanto quanto inalterável. É um determinismo ao mesmo tempo de Norma/Proibição e de reprodução. A ideia de reprodução, de origem biológica, não deveria ser considerada uma evidência sociológica. Para tornar-se sociológica deveria ser elucidada, reconceitualizada e, diferentemente da reprodução genética, comportar em si, no que diz respeito às nossas sociedades modernas, a união da invariância e da variação. Significa dizer, por consequência, que a sociedade não poderia, tampouco o indivíduo, ser considerada como uma máquina trivial (mecanicamente determinista), embora imponha as suas limitações e determinações aos indivíduos, e ainda que estes se submetam e obedeçam na maior parte dos casos. Com efeito, à diferença da máquina trivial cujos *outputs* podemos prever a partir dos *inputs*, os processos reprodutivos não estabelecem infalivelmente a invariância, as causas sociais não são infalivelmente obedecidas. Há, é verdade, formidáveis processos de trivialização agindo sobre/contra os indivíduos, mas há, também, a partir das indeterminações, polideterminações, desvios, autonomias, inovações e criações individuais, novos desenvolvimentos que terminam por arruinar a cultura de onde se originam. MORIN, E. **O Método 4.**, pp. 92-93.

Como havíamos dito no capítulo anterior ao tratar do pensamento pascaliano: quando nos detemos mais de perto, com a devida atenção, na vida e obra de B. Pascal (biografia pessoal/intelectual) é perceptível sua dependência (seu condicionamento) com relação aos modelos de pensamento vigente, com relação à moral, etc., mas percebemos, igualmente, seu movimento de *transcendência* em relação ao seu contexto imediato (histórico-cultural, intelectual, e espiritual). Por isso, destacamos a força e relevância de seu pensamento, de sua epistemologia, e teologia, que em muito antecipam questões que só seriam formalmente tratadas séculos depois, discutidas hoje, inclusive. Indo além do que poderíamos esperar se levássemos tão somente em conta o contexto, a conjuntura na qual o pensador de Port-Royal estava inserido (relação *imanência/transcendência*). Pouco mais à frente, inclusive, no texto do Método que acabamos de citar, o pensador da complexidade trata de enumerar alguns exemplos de pensadores à frente de seu tempo, e toca na questão envolvendo a análise marxista feita por L. Goldman em *Dieu caché*, apontando seus limites e problemas (engendrando uma estratégia da análise que beira a artificialidade). Ora, quem poderia supor, ou prever, que no auge do positivismo e do hegelianismo (segunda metade do XIX) surgiriam pensadores do calibre de um S. Kierkegaard e um F. Nietzsche? Diz E. Morin:

Há, de fato, fenômenos cognitivos triviais, prisioneiro das suas condições socio-culturais-históricas de formação, mas há também, a aventura histórica do conhecimento, não trivial por natureza. Em nenhuma parte a trivialização foi completa e acabada e, nesse sentido, a História é história da relação antagônica, complementar e incerta entre trivialização e destrivialização. O determinismo impõem uma trivialização imaginária à realidade socio-cultural-histórica e comporta quase necessariamente o erro racionalizador que produz um *input* imaginário para trivializar o *output* real. Assim, (...) o marxismo goldmaniano, considerando as obras do pensamento como produtos ideológicos de uma classe social, trivializa os *Pensamentos* de Pascal, que se tornam a expressão da nobreza de toga entalada entre monarquia absoluta e burguesia ascendente. Esse exemplo nos mostra que só se pode trivializar o pensamento original introduzindo nele (*a posteriori*) um *a priori* doutrinário (transformar toda a ideia em ideologia de classe). Se a evolução do conhecimento pudesse ser deduzida, prevista, produzida a partir de condições sociais-culturais-históricas, que esperam os trivializadores para deduzir, prever, produzir o conhecimento do futuro! *Ibid.*, pp. 93-94.

A maioria das lógicas quânticas (e ternárias) contribuiu para que houvesse uma radical modificação no segundo axioma (princípio fundamental) da lógica clássica: o da *não-contradição*. Esta introduziu o *princípio da não-contradição* com vários valores de verdade no lugar daquela do par binário (A, não-A). Estas lógicas multivalentes/polivalentes, cujo estatuto ainda é controvertido quanto a seu poder preditivo, não levaram em conta *outra* possibilidade, isto é, a modificação do terceiro princípio: o axioma do terceiro *excluído*.¹¹³⁴ Pois, a lógica clássica (onto-lógica):

...fecha-se na computação digital ou binária que opera com dois valores alternativos e comporta por si mesma a exclusão do terceiro e da contradição; nesse quadro, é impossível a imaginar uma computação que possa tratar uma contradição e menos ainda superar a alternativa entre proposições contrárias. Por outro lado, a lógica clássica fecha-se na indução e na dedução, colocando fora da lógica o que é realizado pela invenção e pela criação. (...) O princípio reducionista da ciência clássica isola unidades elementares (moléculas, átomos, etc.), substâncias e invariantes, a que corresponde o "mesmo" do princípio de identidade aristotélico. Vale o princípio do determinismo universal, ao qual é adequado o caráter necessário da dedução e o caráter universalizante da indução. Assim, a lógica clássica reforçou os aspectos fundamentalmente simplificadores da ciência clássica, a qual reforçou, com o seu sucesso, a ideia de verdade ontológica da lógica clássica.¹¹³⁵

Ora, o mérito dos pensadores da complexidade¹¹³⁶/transdisciplinaridade como Basarab Nicolesco¹¹³⁷, Stéphane Lupasco¹¹³⁸, e, recentemente, Edgar Morin¹¹³⁹

¹¹³⁴ Cf. BOTELHO, A. **Teologia na complexidade**, p. 375.

¹¹³⁵ MORIN, E. **O Método 4**, pp. 215-216.

¹¹³⁶ Ora, e:

O que é a complexidade? Em primeiro lugar, a complexidade é um tecido (*complexus*: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneos inseparavelmente associados: ela compreende o paradoxo do uno e do múltiplo. Em segundo lugar, a complexidade é efetivamente o tecido de eventos, ações, interações, retroações, determinações, aleatoriedades, que constituem nosso mundo fenomenal. Mas ainda, a complexidade se apresenta como os traços inquietantes de emaranhados, do inextricável, da desordem, da ambigüidade, da incerteza... MORIN, E. **O Método 2: a vida da vida**. Porto Alegre: Sulina, 2001, p. 272.

No contexto de confronto com o *disciplinarismo* e a *hiperespecialização* que operam numa perspectiva dualista e fragmentadora/disjuntiva em termos epistemológicos, a proposta dos pensadores da complexidade mostra sua *sapiência*. Uma postura que busca colocar em relação o que antes estava necessariamente desconectado e, por isso, impossibilitado de relacionar-se, de colocar-se em diálogo. E que busca "dar conta" das diversas dimensões do real, e seus "níveis de realidade". No texto citado acima E. Morin faz o seguinte comentário mais à frente:

A complexidade é a união da simplificação e da complexidade. (...) O complexo volta, ao mesmo tempo, como necessidade de apreender a *multidimensionalidade*, as *interações*, as *solidariedades*, entre os *inúmeros processos* (...). Assim, o pensamento complexo deve

(entre outros¹¹⁴⁰), foi mostrar que *a lógica do terceiro incluído* é uma verdadeira lógica (legítima), formalizável e formalizada, multivalente, ou, pelo menos, trivalente (com três valores: A, não-A e T) e *não-contraditória*. Portanto, uma lógica *ternária* (do terceiro incluído).¹¹⁴¹ Uma lógica não binária, mas *trinitária*, trialógica. Comenta A. Botelho:

É a projeção de T sobre um único e mesmo nível de Realidade que produz a impressão de pares antagônicos, mutuamente exclusivos (A e não-A). Um único e mesmo nível de Realidade só pode provocar oposições antagônicas. Ele é, por sua própria natureza, *autodestruidor*, se for completamente separado de todos os outros níveis de Realidade. Um terceiro termo, digamos, T, que esteja situado no mesmo nível de Realidade que os opostos A e não-A, não pode realizar sua conciliação. Toda diferença entre uma tríade de terceiro incluído e uma tríade hegeliana se esclarece quando consideramos o papel do *tempo*. Numa tríade de terceiro incluído

operar a *rotação da parte ao todo, do todo à parte, do molecular ao molar, do molar ao molecular, do objetivo ao sujeito, do sujeito ao objeto*. Ibid., p. 433. Grifo nosso.

Por isso:

A ambição do pensamento complexo é dar conta das articulações entre domínios disciplinares, que são quebrados pelo pensamento disjuntivo (...); este isola o que ele separa e oculta tudo o que o liga, interage, interfere. (...) O pensamento complexo traz também no seu princípio o reconhecimento dos elos entre as entidades que o nosso pensamento deve necessariamente distinguir, mas não isolar uma das outras. MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. Op. cit., p. 9.

Gestando um *ethos*, uma *sabedoria* no que diz respeito à nossa relação entre nós humanos, com os demais seres vivos, com o ecossistema: uma *ecosofia*. Cf. GUATARI, F. **As três ecologias**. Op. cit., p. 8. Pois uma racionalidade e uma ética, ou seja, "uma inteligência incapaz de perceber o contexto e o complexo planetário fica cega, inconsciente e irresponsável". MORIN, E. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. Op. cit., p. 15. Daí, também, a proposta boffiana das *quatro ecologias*: Cf. BOFF, L. **As Quatro Ecologias**: ambiental, político e social, mental e integral. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2012.

¹¹³⁷ Cf. NICOLECO, B. **O manifesto da Transdisciplinaridade**. São Paulo, TRIOM, 1999.

¹¹³⁸ Cf. LUPASCO, S. **L'expérience microphysique et la pensée humaine**. Monaco: Rocher, 1989. Id. **L'homme et ses trois éthiques**. Monaco: Rocher, 1986. Cf. também. BADESCU, H. **Stéphane Lupasco**: o homem e a obra. São Paulo: TRIOM, 2001.

¹¹³⁹ No decorrer da tese já fizemos uso e indicamos diversas obras do pensador francês. Sobre o pensamento de E. Morin e sua pertinência para os dias de hoje, sobretudo em termos epistemológicos: Cf. PENA-VEGA, A. & NASCIMENTO, E. P. (orgs.). **O pensar complexo**. Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999. Em parceria com outros pensadores: Cf. MORIN, E. (org.) **A Religação dos Saberes**. O desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

¹¹⁴⁰ Do ponto de vista da epistemologia complexa: Cf. DEMO, P. **Complexidade e Aprendizagem**. A dinâmica não linear do conhecimento. São Paulo: Atlas, 2002; DOMINGUES, I. **Conhecimento e transdisciplinaridade**. Belo Horizonte: UFMG-IEAT, 2001; FOLLMANN, I. & SOUZA, I. M. L. **Transdisciplinaridade e Universidade**. Uma proposta em construção. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003; GALENO, A. & CASTRO, G. & SILVA, J. C. (orgs.). **Complexidade à For da Pele**. São Paulo: Cortez, 2003; VASCONCELOS, E. M. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar**: epistemologia e metodologia operativa. Petrópolis, Vozes, 2002; WEIL, P. **Rumo à nova transdisciplinaridade**: sistemas abertos de conhecimento. São Paulo: Summus, 1993.

¹¹⁴¹ Cf. BOTELHO, A. **Teologia na complexidade**., p. 375.

os três termos coexistem no *mesmo* momento do tempo. Por outro lado, os três termos da tríade hegeliana *sucedem-se* no tempo. Por isso, a tríade hegeliana é incapaz de promover a conciliação dos opostos, enquanto a tríade de terceiro incluído é capaz de fazê-lo.¹¹⁴²

Na lógica ternária (que aqui denominamos de trinitária), do *terceiro incluído*, os opostos são contraditórios, no entanto, são complementares, isto é, a tensão entre os contraditórios promove uma unidade que inclui e vai além da soma dos dois termos. Vemos assim os grandes mal-entendidos gerados pela confusão bastante comum entre o axioma de *terceiro excluído* e o princípio de não-contradição.¹¹⁴³

Por isso, ao mesmo tempo em que afirma a presença dos contrários em permanente tensão, e sua mútua relação, a lógica do terceiro incluído é *não-contraditória*, no sentido de que o princípio de não-contradição não é negado (como não é negada sua força lógico-analítica), antes, é perfeitamente respeitado, mas com a condição de que as noções de "verdadeiro" e "falso" sejam alargadas, de tal modo que as regras de implicação lógica digam respeito *não mais a dois termos* (A e não-A), mas a *três termos* (A, não-A e T), *coexistindo no mesmo momento do tempo*. Superando, assim, a lógica binária tendo em vista seu amplo espectro.¹¹⁴⁴ Segundo B. Nicolesco, comentando a concepção ternária no pensamento de S. Lupasco:

A Realidade possui, portanto, segundo Lupasco, uma estrutura ternária. A lógica axiomática de Lupasco extrai assim três orientações privilegiadas, três dialéticas: uma dialética de homogeneização, uma dialética de heterogeneização e uma dialética quântica. Lupasco utiliza o termo tridialética para caracterizar a estrutura de seu pensamento filosófico, termo que exprime a estrutura ternária, tripolar (homogêneo heterogêneo-estado T) de toda manifestação da Realidade, a coexistência desses três aspectos inseparáveis em todo dinamismo acessível ao conhecimento lógico, racional. A filosofia do terceiro incluído de Lupasco surge, portanto, como uma filosofia da liberdade e da tolerância. Jean-François Malherbe mostrou, em um estudo muito estimulante, como a interação entre o terceiro incluído e os jogos de linguagem de Wittgenstein poderia ter repercussões importantes na formulação de uma ética contemporânea 6 . Como toda filosofia digna deste nome, para que ela seja operatória, o terceiro incluído deve ser vivido, aplicado na vida cotidiana. O terceiro incluído lógico lupasciano é útil no plano de ampliação da classe dos fenômenos passíveis de serem compreendidos

¹¹⁴² Ibid., p. 377.

¹¹⁴³ Cf. Ibid., p. 377.

¹¹⁴⁴ Cf. Ibid., idem.

racionalmente. Ele explica os paradoxos da mecânica quântica, em sua totalidade, começando com o princípio de superposição.¹¹⁴⁵

Neste sentido, ao contrário do que se poderia pensar: "a lógica do *terceiro incluído* não é simplesmente uma metáfora para um ornamento arbitrário da lógica clássica, permitindo algumas incursões aventureiras e passageiras no campo da complexidade"¹¹⁴⁶. Ou seja, a lógica do terceiro incluído é uma lógica da complexidade: uma lógica *sui generis*, pois é passível de atravessar, pelo menos de um modo *razoável*, os diferentes campos do conhecimento. Ou seja:

A lógica do terceiro incluído não abole a lógica do terceiro excluído: ela apenas limita sua área de validade. A lógica do terceiro excluído é certamente validada em situações relativamente simples, como, por exemplo, a circulação de veículos numa estrada: ninguém pensa em introduzir, numa estrada, um terceiro sentido em relação ao sentido permitido e ao proibido. Por outro lado, a lógica do terceiro excluído é nociva nos casos complexos, como, por exemplo, o campo social ou político. Ela age, nestes casos, como uma verdadeira lógica de exclusão: bem *ou* mal, direita *ou* esquerda, mulheres *ou* homens, ricos *ou* pobres, brancos *ou* negros. Nicolescu afirma que seria revelador fazer uma análise da xenofobia, do racismo, do anti-semitismo ou do nacionalismo à luz da lógica do terceiro excluído. Desta forma Nicolescu nos revela os três pilares metodológicos que definem a metodologia da transdisciplinaridade. São eles: os *Níveis de Realidade*, a *Complexidade* e a *Lógica do Terceiro Incluído*. Somente se nos apoiarmos neles é que podemos criar os métodos e os modelos transdisciplinares adequados a situações particulares e práticas.¹¹⁴⁷

¹¹⁴⁵ NICOLESCU, B. **Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade.** In: **CETRAN - Centro de Estudos Transdisciplinares.**, p. 3. Disponível em: www.cetrans.com.br.

¹¹⁴⁶ BOTELHO, A. **Teologia na complexidade.**, p. 378.

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, idem. Nas palavras de B. Nicolescu:

O princípio de superposição quântica somente pode ser compreendido por meio do terceiro incluído. No mundo quântico, a combinação entre o estado "sim" e o estado "não" é um estado físico admitido. O principal impacto cultural da revolução quântica foi, certamente, o questionamento do dogma filosófico contemporâneo da existência de um único nível de Realidade. A revolução quântica desempenhou um papel importante no nascimento de uma nova abordagem, ao mesmo tempo científica, cultural, social e espiritual – a transdisciplinaridade. O conceito chave da *transdisciplinaridade* é o de nível de Realidade, conceito que introduzi em 1982. Em sua obra *Philosophie - Le manuscrit* de 1942 13, publicado em alemão em 1984, Werner Heisenberg também introduz a idéia de níveis de realidade, sob uma forma diferente, é certo, mas muito fecunda. A noção de nível de Realidade oferece uma explicação simples e clara da inclusão do terceiro. Damos à palavra "realidade" seu sentido ao mesmo tempo pragmático e ontológico. Entendo por Realidade, primeiramente, o que *resiste* às nossas experiências, representações, descrições, imagens ou formalizações matemáticas. É preciso também dar uma dimensão ontológica à noção de Realidade, pois a Natureza participa do ser do mundo. A Realidade não é somente uma construção social, o consenso de uma coletividade, um acordo intersubjetivo. Ela apresenta também uma dimensão *trans-subjetiva*, pois um simples fato experimental pode arruinar a mais bela teoria científica. É preciso entender por *nível de Realidade* um conjunto de sistemas invariável à ação de um número de leis gerais: por exemplo, as entidades quânticas submetidas às leis quânticas, as quais estão em ruptura radical com as leis do mundo macrofísico. O que significa dizer que dois níveis de Realidade são *diferentes* quando, passando de um para o outro, há uma ruptura das leis e ruptura dos conceitos fundamentais

É uma lógica, portanto, que *inclui* a Diferença, a Alteridade: gestando uma *trialogia*. Indo além do diálogo, mas instituindo um *triálogo*. Um modo de relação (epistemológica e prática) não-binária, mas *trinitária*. Não mais uma lógica explicativa e exclusivista, mas um modo de pensar, uma lógica *inclusiva e implicativa*.¹¹⁴⁸ Esta forma de conceber o pensamento está intimamente relacionada à complexidade do real (não-redutível à Razão, e sua lógica). Isto perceberam diversos pensadores que trataram de pensar, por exemplo, a relação binária Sujeito-objeto, sobretudo como esta relação foi formulada ao longo da modernidade desde R. Descartes.¹¹⁴⁹ Como diz B. Nicolescu:

(como, por exemplo, a causalidade). Ninguém conseguiu encontrar um formalismo matemático que permitisse a passagem rigorosa de um mundo para o outro. As teorias da de coerência tratam da coexistência desses dois mundos, mas elas não descrevem rigorosamente *como* se faz a passagem de um mundo ao outro. A compreensão do axioma do terceiro incluído - *existe um terceiro termo T que é ao mesmo tempo A e não-A* - clareia completamente quando a noção de "níveis de Realidade" é introduzida. NICOLESCU, B. **Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade.**, p. 5.

¹¹⁴⁸ Que não só aponta para o terceiro incluso, mas vai além... B. Nicolescu chega a falar do Terceiro Oculto, e sua absoluta indisponibilidade, mesmo para uma lógica ternária. Realidade para a qual simplesmente não há pensamento/linguagem possível. Ele diz:

Há uma grande diferença entre o Terceiro Oculto e o terceiro incluído: *o Terceiro Oculto é alógico*, pois ele está inteiramente situado na zona de não-resistência, enquanto que *o terceiro incluído é lógico*, pois ele se refere aos contraditórios A e não-A, situados na zona de resistência. Mas há também uma similitude. Os dois unem contraditórios: A e não-A no caso do terceiro incluído, e Sujeito e Objeto no caso do Terceiro Oculto. O Sujeito e o Objeto são os contraditórios supremos: eles atravessam não somente a zona de resistência, mas também a zona de não-resistência. É precisamente aí que se encontra a grande dificuldade de formular uma verdadeira lógica do terceiro incluído, que deve obrigatoriamente integrar o salto descontínuo entre os níveis de Realidade. Essa nova lógica será *trans-categorial*. Se a compatibilidade entre os níveis de realidade e o terceiro incluído não deixa nenhuma dúvida, inversamente, a sua reunião em uma lógica não poderá ser realizada dentro dos tipos de lógicas já conhecidas. NICOLESCU, B. **Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade.**, p. 7.

¹¹⁴⁹ Comenta E. Morin:

Estas entidades não comunicavam entre elas, as oposições provocavam a repulsa ou a anulação de um conceito pelo outro (como sujeito/objeto), a realidade podia portanto ser cercada por idéias claras e distintas. (...) Ora este paradigma do Ocidente, de resto filho fecundo da esquizofrênica dicotomia cartesiana e do puritanismo clerical, comanda também o duplo aspecto da práxis ocidental, por um lado antropocêntrica, etnocêntrica, egocêntrica desde que se trate do sujeito (porque baseada na auto-adoração do sujeito: homem, nação ou etnia, indivíduo) por outro e correlativamente manipuladora, gelada e "objetiva" desde que se trate do objeto. Ele está relacionado com a identificação da racionalização com a eficácia, de eficácia com os resultados contabilizáveis; é inseparável de toda uma tendência classificacional, reificadora, etc, tendência corrigida por vezes fortemente, por vezes com dificuldade, por contratendências aparentemente "irracionais", "sentimentais", românticas, poéticas. MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo.** Op. cit., p. 80ss.

O problema Sujeito/Objeto foi central na reflexão filosófica dos pais fundadores da mecânica quântica. Pauli, Heisenberg e Bohr, assim como Husserl, Heidegger, Gadamer e Cassirer, refutaram o axioma fundamental da metafísica moderna: a separação total entre o Sujeito e o Objeto. A divisão binária (Sujeito, Objeto) que define a metafísica moderna é substituída, na abordagem transdisciplinar, pela repartição ternária (Sujeito, Objeto, Terceiro Oculito). O terceiro termo, o Terceiro Oculito, não é redutível nem ao Objeto nem ao Sujeito.¹¹⁵⁰

No campo da psicologia, e da psicoterapia, por exemplo, cada vez mais percebe-se que: a religiosidade, o amor, a alegria, o processo criativo, produzem ressonância com o aspecto ondulatório, complexo, da realidade. A raiva e a ansiedade, são sentimentos afins, produzem estados fragmentados, característicos de padrões vibratórios de estados psicológicos desarmoniosos. No que diz respeito à transformação pessoal, experiências profundamente transformadoras podem ser decorrentes de processos de sintonização com padrões de energia altamente sutis, tal como alegam os estudiosos da relação entre espiritualidade e a psique.¹¹⁵¹

Surge a questão da *transcendência* em determinadas ciências abertas, em diálogo com outros saberes. Daí, o termo transcendência pode vir a evidenciar-se como uma descrição desse estado. Neste caso, a *transcendência* é um princípio que se evidencia pelo processo evolutivo (não-metafísico), mas um processo que se dá no interior da máxima imanência (imanente-transcendente), porque é profundamente comprometido com o aqui e agora: logo com a *ex-istência*, e o *sensível*.¹¹⁵²

Por isso, o afastamento dos ideais universalistas que buscam categorias e erigir grandes sistemas (especulativos, hipotético-dedutivos, etc.). Reduzem-se, assim, as fronteiras entre a arte, a religião, a ciência, a filosofia, e a teologia. Pensamos num conhecimento *interconectado* no qual a ciência não tem privilégios (risco do reducionismo científicista).¹¹⁵³ Ou seja, em termos epistemológicos (e baseado no paradigma complexo):

As referências conceituais, nesta proposta, *podem* vincular-se à Educação em um sentido principal: em uma *direção epistemológica* porque orienta, em consonância

¹¹⁵⁰ NICOLESCU, B. *Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade.*, p. 7.

¹¹⁵¹ Cf. Cf. DORNELES, M. A. (et alli). **Núcleo Interdisciplinar sobre Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade.** In: BORGES TEIXEIRA, E; MÜLLER, M. C; DA SILVA, J. D. T. (orgs.). **Espiritualidade e qualidade de vida.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004, pp. 224.

¹¹⁵² Cf. *Ibid.*, pp. 224-225.

¹¹⁵³ Cf. *Ibid.*, pp. 224-225.

com uma visão pós-estruturalista, a indissociabilidade existência-conhecimento. Passará a haver maior compromisso da Educação com a inserção nos problemas também emergentes da sociedade brasileira, abordados numa perspectiva biocósmica. Essa é, aqui, uma das dimensões do sensível. Haverá maior compromisso político e ético da pesquisa e da Educação com o bem estar dos seres vivos, orientado como uma das implicações do princípio de interconectividade que, no plano ético e político, se expressará pela solidariedade.¹¹⁵⁴

Trata-se de uma ética que não foge das questões levantadas pela Nova Ciência, no que diz respeito à complexidade do real, orientando-a em direção, hoje, sobretudo, a tratar com cuidado (fomentando outro *ethos*) a Terra (no que diz respeito à crise planetária, ecológica). Os conceitos científicos e éticos vigentes, apoiados numa visão *mecanicista* do conhecimento, geram uma mentalidade competitiva que exacerba o individualismo e a dominação através de grupos hegemônicos, favorecendo a poucos e limitando a maioria, gerando exclusão.¹¹⁵⁵ Ao contrário, na visão proposta, do tipo *terceiro incluído*, surge o compartilhamento na *interação com a diferença*; gestando uma *atitude* de afetar e *deixar-se afetar*.¹¹⁵⁶ Formando uma ética da alteridade, para a qual a teologia é chamada a dar a máxima atenção. Como diz L. C. Susin (em tom levinasiano):

A verdade filosófica ou científica e a verdade da fé, em última instância, encontram sua unidade e sua razão de ser, para além das "diferentes faces da verdade" nas diferentes designações éticas, distintas responsabilidades diante da verdade do outro, que chama o obséquio de ambas. É a consideração da alteridade em sua pureza transcendente mas ao mesmo tempo em seu clamor ético, o "terceiro" que questiona toda a dramática história do Ocidente desde os "primeiros princípios" lógicos e ontológicos. Exorcizando o princípio soberano da identidade vitoriosa sobre toda diferença, acolhendo o paradoxo para além do princípio de não-contradição, e sobretudo servindo "o outro" como morada, ecumêne, economia, eco-ambiente, é o outro, enquanto terceiro não mais excluído mas princípio

¹¹⁵⁴ Ibid., p. 225. Grifos dos autores.

¹¹⁵⁵ No que diz respeito à questão epistemológica, sobretudo no campo da metodologia da ciência moderna, e sua herança mecanicista, diz B. Nicolescu:

Paradoxalmente, a complexidade instalou-se no próprio coração da fortaleza da simplicidade: a física fundamental. De fato, nas obras de vulgarização, diz-se que a física contemporânea é uma física onde reina uma maravilhosa simplicidade estética da unificação de todas as interações físicas através de alguns "tijolos" fundamentais: quarks, léptons ou mensageiros. Cada descoberta de um novo tijolo, prognosticada por esta teoria, é saudada com a atribuição de um prêmio Nobel e apresentada como um triunfo da simplicidade que reina no mundo quântico. Mas para o físico que pratica esta ciência, a situação mostra-se infinitamente mais complexa. NICOLESCU, B. **Um novo tipo de conhecimento: transdisciplinaridade**. In: Id. (et alli). **Educação e transdisciplinaridade**. Brasília: UNESCO, 2000, p. 23.

¹¹⁵⁶ Cf. DORNELES, M. A. (et alli). **Núcleo Interdisciplinar sobre Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade**, p. 225.

originante da origem da fé e da razão, aquele que unge de messianidade e de responsabilidade a razão daquele que acolhe na fé – e acolhe com razão.¹¹⁵⁷

Cresce entre os pensadores da complexidade/transdisciplinaridade, que tratam de temas como a *espiritualidade* como dimensão humana, e sua dinâmica de transcendência, a compreensão de que a *espiritualidade* é processo e conhecimento em construção: que considera a multidimensionalidade do ser humano e da vida; que é a favor e mais do que isso, que celebra a pluralidade e a diversidade; a permissão à alegria, à liberdade e à vida, que é um caminho de amor fraternal.¹¹⁵⁸ Ou seja, a verdade está do lado da *relação*: vida é relação, como não nos deixa esquecer a Comunidade de Amor. E aqui há uma profícua aproximação entre a epistemologia da Nova Ciência (da recente cosmologia), a "pós-modernidade" (como vimos ao longo do texto), e a fé trinitária (e sua racionalidade teológica). Como diz J. B. Libânio:

A astrofísica, a cosmologia moderna e as biociências contam uma nova história do mundo. Já não é nem a tradicional ptolomaica nem a newtoniana. O mundo não é uma máquina que funciona perfeitamente e cujas leis podemos conhecer com objetividade e certeza. Estamos diante de um mundo em evolução, em expansão em todas as direções com quinze bilhões de anos desde seu nascimento – big-bang. Um olhar para dentro da matéria ultrapassou a barreira das moléculas e átomos atingindo a estrutura dual da matéria. Dependendo de como ela é vista, ora são partículas, ora são ondas. Aquilo que parece sólido é composto internamente da dinâmica de partículas e ondas inter-relacionadas. Tudo está em plena atividade, como uma permanente dança e moção vibratória, cujo ritmo é comandado por modelos auto-organizativos. (...) Nesse novo clima, a teologia tem mais espaço para elaborar suas reflexões hermenêuticas. A racionalidade da fé não se reduz nem à pura objetividade do dado nem a projeção criativa do sujeito. Estabelece-se contínua e histórica relação entre o sujeito que interpreta e o dado objetivo da revelação, que tem sua consistência. A verdade está do lado da síntese, da relação.¹¹⁵⁹

Um pensamento que afirma a necessidade de uma dinâmica epistemológica que dê visibilidade à dúvida, à incerteza, à admiração como movimento intrínseco da ciência; que, pela via transdisciplinar, proporciona um discernimento que não se confunde com a discriminação do preconceito nem com a do conceito que separa a coisas sem encontrar uma unidade complexa (comum a tudo); que reconhece

¹¹⁵⁷ SUSIN, L. **Relação entre fé e razão na modernidade**. Porto Alegre: Mimeo, 2001, p. 3

¹¹⁵⁸ Cf. DORNELES, M. A. (et alli). **Núcleo Interdisciplinar sobre Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade**, p. 226.

¹¹⁵⁹ LIBÂNIO, J. B. **Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental**. In: TRASFERETTI, J. & GONÇALVES, P. S. **Teologia na pós-modernidade**. Op. cit., p. 159.

que o cognoscível tem o seu limite, suas impossibilidades, no que é e permanece como *mistério* (como é o caso do *terceiro oculto* de que fala B. Nicoliescu).¹¹⁶⁰

Um pensamento que tenha, pelo menos, a mínima consciência acerca do reducionismo (sobretudo o *reductio ad unum*) epistemológico comum ao pensamento ocidental, presente de Parmênides à G. F. W. Hegel. Este último, segundo um dos pais da semiótica, Charles C. Pierce, estaria "possuído pela ideia de que o Absoluto é Uno. Acharia a existência de três absolutos uma ridícula contradição *in adjecto*"¹¹⁶¹. Para C. C. Pierce, "a Terceiridade é a característica de um objeto que encarna em si - *o-Ser-Entre* - ou Mediação em sua forma mais simples e rudimentar"¹¹⁶². Por isso, a lógica do *terceiro incluído* é, acima de tudo, não-reducionista (*complexa/transdisciplinar*¹¹⁶³).

Cresce, igualmente, a aposta no diálogo imprescindível entre as diversas formas de conhecimento de que é capaz o "humano", entre os diversos modos de abordagem ao real: dos processos que se constituem como possibilidades múltiplas de trânsito pelo terreno do conhecimento; pelo reconhecimento de que todas as áreas de conhecimento humano se influenciam (mutualidade); pela abertura às possibilidades das ciências, das tradições filosóficas, religiosas, e espirituais, como vias igualmente legítimas e complementares na busca por compreensão e tolerância¹¹⁶⁴.¹¹⁶⁵ Como diz o teólogo jesuíta mineiro:

...nesse horizonte hermenêutico, o monopólio do pensamento único, da unidade uniforme, da ortodoxia rígida e fixa desfaz-se definitivamente. Os consensos se

¹¹⁶⁰ Cf. DORNELES, M. A. (et alli). **Núcleo Interdisciplinar sobre Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade.**, p. 226.

¹¹⁶¹ PIERCE, C. S. **Escritos coligidos**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 28.

¹¹⁶² *Ibid.*, p. 31.

¹¹⁶³ Pois, como asseveram Gilbraz Aragão e Maria Clara L. Bingemer, "toda tentativa de reduzir a realidade a um único nível regido por uma única lógica não se situa no campo da transdisciplinaridade", mas isso porque "a visão transdisciplinar é resolutamente aberta na medida em que ultrapassa o campo das ciências exatas por sua lógica e sua reconciliação, não apenas com as ciências humanas, mas também com a arte, a literatura, a poesia e a experiência interior". ARAGÃO, G. S. & BINGEMER, M. C. L. **Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso**. In: **REB**. Vol. 66, nº 263, 2006, p. 635.

¹¹⁶⁴ A lógica do *terceiro incluído* e "o terceiro secretamente incluído é o guardião de nosso mistério irredutível, único fundamento possível da tolerância e da dignidade humana. Sem este terceiro tudo é cinzas". NICOLESCU, B. **Nous, la particule et le monde**. Monaco: Rocher, 2002, p. 240.

¹¹⁶⁵ Cf. DORNELES, M. A. (et alli). **Núcleo Interdisciplinar sobre Estudos Transdisciplinares sobre Espiritualidade.**, p. 227.

fazem, se desfazem e se refazem na diferenciação. A garantia de que tal processo não é arbitrário é dada primordialmente pelo Espírito Santo.¹¹⁶⁶

Entretanto, há a intuição fundamental que nos guiou (e nos guia) para desenvolver uma gnosiologia teológica: que haure da Trindade seu modelo, formando *outro paradigma epistemológico*¹¹⁶⁷.¹¹⁶⁸ E que tenha, portanto, acima de tudo, a Relação Trinitária como fonte maior de inspiração para desenvolver *outra racionalidade teológica*: uma lógica ternária. Que busca tratar do real e seus diversos níveis, suas relações, suas intersecções (não-disjunção/não-dualista¹¹⁶⁹), tal como busca pensar complexamente aqueles pensadores e pensadoras em diálogo constante com as mais diversas áreas do saber, um pensamento *transversal*.¹¹⁷⁰ Uma

¹¹⁶⁶ LIBÂNIO, J. B. **Desafios da pós-modernidade à teologia fundamental.**, p. 160.

¹¹⁶⁷ Como comenta C. Gillis:

Kuhn especificou ulteriormente que um novo paradigma atrai um número de pensadores diversos de outros modos de pensamento e cria diferentes problemas para os que aderem ao novo paradigma. Exemplos de como paradigmas desafiam em ciência são as mudanças da astronomia Ptolomaica para a astronomia Copernicana ou o móvel da dinâmica Aristotélica para a física Newtoniana. Estes desafios na compreensão científica têm profundos efeitos sobre sistemas científicos inteiros e engajaram a comunidade de cientistas num extenso debate, antes que fossem aceitos como ciência normativa. GILLIS, C. **Pluralism: a new paradigm for theology.** Grand Rapids: Eerdmans; Louvain: Peeters Press, 1993, p. 16.

¹¹⁶⁸ A teologia não pode ficar de fora desta busca comum por um paradigma que lide de frente com a complexidade do real. Mas, para isso, precisa desprender-se de seus arsenais seculares com os quais até pouco tempo se serviu para pensar. Como diz L. C. Susin:

Este contexto clama por um abandono mais decisivo do paradigma ontoteológico da teologia escolástica, mesmo em sua versão neo-escolástica, mas também não consegue entender uma teologia com paradigma simplesmente "hermenêutico", como um discurso do sentido. Essa teologia hermenêutica soaria como uma "flutuação" luxuosa por cima da realidade caótica. A teologia é chamada, aqui, a fazer parte do processo criativo, reconstrutivo, curativo. (...) Uma teologia que preste atenção à nova física, que a tome como paradigma ou ao menos como metáfora da realidade social, tem chances de renunciar ao antropocentrismo que ainda ronda *sub specie contraria* da pós-modernidade, dialeticamente. Não cai na tentação de um novo totalitarismo, como foi a onto-teologia. E – maravilha de boa notícia para os pobres – consegue dizer de forma coerente, a luta e a esperança dos pobres. Torna-se não só explicativa, investigativa, hermenêutica, mas criativa. SUSIN, L. C. **O perigo de viver e a criatividade da fé como contexto para a tarefa da teologia desde a América Latina.** Porto Alegre: Mimeo, 2002, p. 4.

¹¹⁶⁹ Pois:

...a não separabilidade não põe em dúvida a própria causalidade, mas uma de suas formas, a causalidade local. Ela não põe em dúvida a objetividade científica, mas uma de suas formas: a objetividade clássica, que acredita na ausência de qualquer conexão não-local. A existência de correlações não-locais expande o campo da verdade e da realidade, do ponto de vista da objetividade clássica, e nos revela que há, neste mundo, pelo menos numa certa escala, uma coerência, uma unidade das leis que asseguram a evolução do conjunto dos sistemas naturais. ARAGÃO, G. S. & BINGEMER, M. C. L. **Teologia, transdisciplinaridade e física.** Op. cit., p. 637.

"lógica" do Terceiro Incluído: o Espírito Santo¹¹⁷¹. Que saiba pensar, portanto, em sentido teológico, a Diferença. Numa perspectiva eminentemente teológico-trinitária, dizemos com o teólogo brasileiro:

A razoabilidade da fé na Trindade transparece melhor quando confrontada com o monoteísmo e com o politeísmo, em diálogo com a unidade e a pluralidade. No monoteísmo nos defrontamos com a solidão do Uno. Por mais rico e pleno de vida, inteligência e amor que ele seja, não terá jamais ninguém ao lado dele. Ele estará eternamente só. Todos os demais seres lhe serão subalternos e dependentes. Se comunhão houver, ela será sempre desigual. No politeísmo, na compreensão comum, temos a ver com a pluralidade de divindades, com hierarquias e diferenças de natureza, benéfica ou maléfica. Esvai-se a unidade divina. Cada uma dessas expressões religiosas encerra um momento de verdade que deve ser recolhida. Há a percepção que na experiência do Mistério há unidade e diversidade. Não existirá a união dos diversos? A diversidade não poderá ser a revelação da riqueza da unidade? A fé no Pai, no Filho e no Espírito Santo, isto é, na Trindade vem ao encontro destas indagações. Na experiência do Mistério há sim a diversidade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) e ao mesmo tempo a união desta diversidade, mediante a comunhão dos Diversos pela qual Eles estão uns nos outros, com os outros, pelos outros e para os outros. A Trindade não é excogitada para responder à problemática humana. Ela é revelação de Deus, assim como é, como Pai, Filho e Espírito Santo em eterna correlação, interpenetração, amor e comunhão, com o que são um só Deus. Porque Deus é trino significa a união da diversidade. Se Deus fosse um só, haveria a solidão e a concentração na unidade e unicidade. Se Deus fosse dois, uma díade (Pai e Filho somente), haveria a separação (um é distinto do outro) e a exclusão (um não é o outro).¹¹⁷²

Ele continua e conclui tocando no cerne da questão que aqui buscamos suscitar e desaguar desde as primeiras linhas escritas (na verdade, desde o início de nossa

¹¹⁷⁰ As novas perspectivas oriundas da nova física, sobretudo da física/mecânica quântica, mesmo a matemática, entre outras, já percebem a impossibilidade uma teoria explicativo-abarcadora frente à complexidade do real (e seus diversos níveis de realidade). Ou seja, "o que aparece contraditório ao nível 1 (onda-corpúsculo, separabilidade-não-separabilidade) pode ser unificado ao nível 2, com o estado T ligado à dinâmica dos antagonistas". ARAGÃO, G. S. & BINGEMER, M. C. L. **Teologia, transdisciplinaridade e física.**, p. 639. Portanto, neste sentido certo perspectivismo é tomado como ponto de partida, tendo em vista a cegueira, a incerteza, e a imponderabilidade do real. Por isso, mesmo a matemática, hoje sabe que lida com modelos aproximativos, portanto não-absolutos. Ou seja:

Há, mesmo, fortes indícios matemáticos de que a passagem do mundo quântico para o mundo macrofísico seja sempre possível. Contudo, não há nada de catastrófico nisso. A descontinuidade que se manifestou no mundo quântico manifesta-se também na estrutura dos níveis de Realidade. Isto não impede os dois mundos de coexistirem. A prova: nossa própria existência. Nossos corpos têm ao mesmo tempo uma estrutura macrofísica e uma estrutura quântica. NICOLESCU, B. **A evolução transdisciplinar da universidade: condição para o desenvolvimento sustentável.**, p. 22. Disponível em: <http://ciret-transdisciplinarity.org/bulletin/b12c8por.php> Acessado em 22/06/2015.

¹¹⁷¹ O Espírito que é, simultaneamente, *presença/ausência*. Um Deus que é simultaneamente *revelatus/absconditus*, terceiro incluído/terceiro oculto. Daí a necessidade da teologia saber dizer e saber calar, saber discursar e silenciar (catafatismo/apofatismo)... Esta é uma questão de sabedoria.

¹¹⁷² BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade.**, pp. 15-16.

pesquisa), e visamos aprofundar ainda no transcurso deste capítulo, sem a pretensão de fechar a discussão, muito menos incorrer no "erro" da *exaustão*. Pois, quando se trata do Deus Trindade não há como chegar a uma conclusão *definitiva*. Portanto, não há ponto final na caminhada/mergulho no Mistério maior de nossa fé, mas, tão somente, colocar algumas reticências...¹¹⁷³ Pois bem: conforme percebemos esta é uma colocação (intuição) fundamental para quem deseja trilhar o caminho da *razão sensível trinitária*¹¹⁷⁴ ... Diz ainda L. Boff:

Mas Deus é três, uma Trindade. O três evita a solidão, supera a separação e ultrapassa a exclusão. A Trindade permite a identidade (o Pai), a diferença da diversidade (o Filho) e a diferença da diferença (o Espírito Santo). A Trindade impede um frente a frente do Pai e do Filho numa contemplação "narcisista". A terceira figura é o diferente, o aberto, a comunhão. A Trindade é inclusiva, pois une o que separava e excluía (o Pai e o Filho). O uno e o múltiplo, a unidade e a diversidade sem encontram na Trindade como que circunscritos e re-unidos. Os

¹¹⁷³ Novamente o lembrete da tradição apofática, nos alertando para o problema do "catafatismo" teológico ocidental. E nada melhor do que a pneumatologia/teologia trinitária para nos fazer atentar para os sérios "perigos" inerentes a tal postura. Como diz J. Moltmann:

Como expressão da experiência de Deus, a doutrina trinitária tem *figura doxológica* na contemplação de Cristo e na comunidade do Espírito. Nela não são, portanto, admissíveis, definições que fixam alguma coisa com o propósito de dominá-la. Todo e qualquer pensar e falar, sentir e agir, sofrer e esperar, dirigido ao Deus infinito e eterno possui *caráter doxológico*. Todas estas coisas expressam diante de Deus as experiências avassaladoras e as expectativas profundas. São linhas da vida, que levam à realidade viva do próprio Deus. O falar, cantar e pensar trinitário surgiu deste contexto doxológico e não deve perdê-lo de vista, se não quiser deixar de atingir seu vis-à-vis divino. "Os conceitos criam ídolos, só o maravilhar-se e o espanto conseguem compreender algum coisa", disse Gregório de Nissa. E este maravilhar-se e espanto sobre Deus, apesar de todo prazer do conhecimento, respeito o imperscrutável mistério divino. O discurso teológico *sobre Deus* provém do discurso doxológico *a Deus* e permanece sendo um discurso *perante Deus*. Esta particularidade é melhor preservada pelo *caráter apofático* da expressão teológico da experiência de Deus. ele não significa nenhuma limitação do conhecimento e nenhuma pobreza de pensamento, significa antes libertar o conhecimento na "amplidão" do Espírito de Deus, "que perscruta também as profundezas da divindade" e representa uma imensa riqueza do pensamento. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, p. 78.

¹¹⁷⁴ Como frisa o teólogo de Hamburgo:

No plano pericorético, portanto, não há na trindade nenhuma primazia de uma pessoa sobre a outra, nem a do Pai. Nele a trindade é uma comunhão não hierárquica. Caso de possa falar de uma "monarquia do Pai", então unicamente no nível da constituição da trindade, mas não na vida pericorética da trindade. Na trindade, não é a monarquia do Pai, mas a pericórese que constitui o "selo de sua unidade". Da mesma forma não é o Espírito Santo que representa o "laço da unidade" (Agostinho) na unidade do Pai e do Filho. Essa concepção reduziria a trindade a uma "biunidade" e roubaria ao Espírito Santo a personalidade que lhe é própria. Não é um sujeito na trindade que representa a unidade, mas aquela intersubjetividade triádica que denominamos pericórese. MOLTSMANN, J. **Experiências de reflexão teológica.** Op. cit., p. 264.

Mais à frente voltaremos à questão da pericórese, tendo em vista sua pertinência para a tessitura de um pensamento trinitário, ternário, *trialogico*: de uma racionalidade sensível, encarnada, que opera pericoreticamente (formando outra lógica; a do terceiro incluído).

três aqui significa menos o número matemático do que a afirmação de que sob o nome Deus se verificam diferenças que não se excluem, mas incluem, que não se opõem em comunhão; a distinção é para a união. Por ser uma realidade aberta, este Deus trino inclui também outras diferenças; assim o universo criado entra na comunhão divina.¹¹⁷⁵

O teólogo católico, físico e engenheiro, Thierry Magnin¹¹⁷⁶ é alguém que tem buscado, nos últimos anos, relacionar fé cristã (no campo da teologia e da ciência da religião) e epistemologia (uma epistemologia que trabalha diretamente com a lógica ternária). T. Magnin é daqueles teólogos que não busca uma (re)conciliação fácil, precipitada, apressada, entre fé e ciência (ou seja, ele foge de toda forma de *concordismo*). Sabe que não é possível uma prova racional de Deus, conforme buscou traçar certa tradição teológica ocidental, sobretudo desde a Escolástica. Mas, como B. Pascal: Deus *se prova*, ou melhor, Deus, ou provamos, ou focaremos tateando nos meandros intermináveis da especulação Racional.

¹¹⁷⁵ Ibid., p. 16. Não há, portanto, em última análise, uma base na Trindade para acentuar uma relação dialógica (de diálogo), mas há algo mais: um modo singular/diverso de ser em Deus que se expressa *ad intra/ad extra* (pelo menos até onde podemos ver conforme a revelação do Deus Comunidade de Amor), como *trialogia* (base para um *triálogo*). Uma relação *ternária* como modo da vida Trinitária, que se abre ao mundo, à criação, e que nos *inclui* (homens e mulheres). Intuição fundamental para o que aqui denominamos de: *teopo(ética) trinitária*; pautada numa *razão sensível trinitária*.

¹¹⁷⁶ Thierry Magnin (1953-) é natural de Mali (África ocidental). Ordenado sacerdote em 1985 (padre diocesano). De 2002 à 2010 exerceu o cargo de Vigário geral da Diocese de Saint-Étienne. Em seguida tornou-se vice-reitor do Instituto Católico de Toulouse. Membro nacional do CNRS - Centro Nacional de Pesquisa Científica, diretor do ICT - Escola Superior da Ética das Ciências (Instituto Católico de Toulouse), membro pesquisador do IRIS - Instituto de Pesquisa Interdisciplinar sobre Questões Sociais, Política e Saúde e membro da Rede Blaise Pascal, todos na França. Atualmente é Reitor da Universidade Católica de Lyon. Possui Phd em ciências físicas e doutorado em teologia. Em sua tese doutoral versou sobre a relação entre a ciência (epistemologia/filosofia da ciência; física, astrofísica, etc.) e a fé cristã. Autor de livros na área de teologia, espiritualidade, teologia e ciência, pastoral (entre outros): Cf. MAGNIN, T. **Quel Dieu pour un monde scientifique?** Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 1995; Id. **L'esprit et la nature.** (Cahiers de un Grupe d'Etudes Spirituelles Comparées. Vol. 5). Paris: Arché, 1997; Id. **Entre science et religion.** Quête de sens dans la monde présent. (Collection *Transdisciplinarité*: préface de Basarab Nicolescu). Monaco: Éditions du Rocher, 1998; Id. **Paraboles Scientifiques:** méditations dun chrétien à partir de la science d'aujourd'hui. Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 2000; Id. **Pêtre diocesan:** une vocations et un métier d'avenir. Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 2003; Id. **Devenir soi:** à la lumière de la science et de la Bible. Paris: Presses de la Renaissance, 2004; Id. **Rencontre d'Infinis:** prières dun pêtre scientifique. (Collection *Science et Spiritualité*). Rematuelle: Aubin, 2007; Id. **L'xpérience de l'incomplétude.** Le scientifique et théologien en quête d'Origine. (Collection *Spiritualité*: préface de Basarab Nicolescu). Paris: Lethielleux, 2011; Id. **Les nouvelles biotechnologies en questions.** Paris: Salvator, 2013; co-autor de: ROUX J. & MAGNIN, T. **La condition de fragilité.** Entre science de matérielux et sociologie. (Collection *Sociologie matières à penser*). Saint-Étienne: Publications d'Université de Saint-Étienne, 2004; ANDOUZE, J. & MAGNIN, T. **L'Universe a-t-il un sens?** Paris: Salvator, 2010; e organizador, junto com a equipe do Instituto Católico de Toulouse de: Id. (et allí). **Écologie et Économie en crise:** qu'en disent les religions? Paris: L'Harmattan, 2011. Cf. também. MAGNIN, T. & GRÉGORY-DELORY, V. (orgs.). **Quelques grands débats en étique aujourd'hui.** Paris: L'Harmattan, 2012.

Ou fazemos a ex-peri-ência do Mistério, mergulhamos a fundo nesta ex-peri-ência, ou é melhor calar-se (em termos de especulação Racional). O Deus revelado conforme a fé bíblico-cristã é um Deus de amor, relacional, que se apresenta no Rosto humano do Nazareno (e nos demais Rostos humanos, como veremos melhor mais à frente). Como diz T. Magnin:

...O Deus da bíblia não é nem pessoal nem impessoal (segundo nossa linguagem) *mas os dois ao mesmo tempo*, da mesma maneira que Ele é *infinito no finito*, o *Ser mesmo no que é*. Jesus Cristo realiza a unidade dos contraditórios. Verdadeiro Homem e verdadeiro Deus, Ele realiza *pela sua Páscoa* a unidade dos antagonismos. Todo-Poderoso-Sem-Poder é uma *imagem de Deus ao mesmo tempo paradoxal e atraente*. Vivendo a *unidade dos contraditórios*, Jesus nos revela, pela sua vida, morte e ressurreição, ao mesmo tempo, Deus e o Homem. O Cristo nos diz, *vivendo até o fim o paradoxo*, que o modo de presença no mundo do Criador Todo-Poderoso exprime-se plenamente através da *imagem do Cordeiro pascal*, *Deus entregue na liberdade e gratuidade totais*.¹¹⁷⁷

Para este teólogo católico não é possível resolver as tensões, os paradoxos, ou mesmo possíveis contradições (como, por exemplo, falar de um Deus simultaneamente *revelatus/absconditus*. Ou seja, o Deus revelado mediante Jesus Cristo, é todo-poderoso na fraqueza, faz-se um esmoler, servidor de toda criatura humana em total liberdade/gratuidade, como ele diz acima.

Realiza-se, em Jesus Cristo, uma relação de *unidade*¹¹⁷⁸ entre dois pólos aparentemente intransponíveis, do Infinito no finito, do divino no humano, do humano no divino, do finito no Infinito. Quanto mais falar de um Deus Trindade¹¹⁷⁹. Algo escandaloso e para o qual somente uma resposta, uma reação *patética*, de estupefação, faz jus a tal escândalo, mas que o racionalismo teológico

¹¹⁷⁷ MAGNIN, T. **Entre science et religion**. Op. cit., p. 152.

¹¹⁷⁸ Mas, como destacamos até aqui, falamos de unidade como "fruto" da relação, ou seja, a unidade é o próprio laço, o laço é a unidade. Ou como diz o teólogo (e missiólogo) Paulo Suess:

Pode-se pensar num modelo, onde a dimensão universal faz parte da dimensão contextual e vice-versa, desde que não se compreenda mais a unidade como redução ao *unum* (Plotino), mas como articulação do múltiplo. A convivência articulada com o Outro diferente é a resposta à redução ao mesmo universal. O diálogo intercultural pode não criar concordâncias materiais, mas pode imaginar o terceiro como incluído neste diálogo e pode efetivamente incluí-lo. A imaginação não é uma "realidade inferior" à realidade física, nem uma "realidade alienada". Ela é um outro nível de realidade. A imaginação é a realidade necessária que precede as transformações sociais. SUESS, P. **Culturas em diálogo**. In: **REB**. Vol. 61, fasc. 243, 2001, pp. 602-603.

¹¹⁷⁹ ARAGÃO, G. S. **Teologia, transdisciplinaridade e física: uma nova lógica para o diálogo inter-religioso**. In: **Revista do Observatório Transdisciplinar das Religiões do Recife**. Nº 2, 2011, p. 23. Disponível em: <http://www.unicap.br/observatorio>

se põe prontamente a negar, disparando seu arsenal de acusações. E o mais comum: *irracionalismo*. Ou seja, não há outro caminho para se falar de Deus (e do "humano"), senão fazendo uso do velho modo de pensar, categorial-conceptualista, consagrado na teologia ocidental.

Se a verdade *se dá a conhecer* é porque Ela/Ele se dispôs a fazê-lo. A verdade, que é uma "pessoa", Jesus Cristo, que nos revela um Rosto inaudito de Deus (Comunidade de Amor), faz com que o teólogo(a) cristão saia de seu conforto, desinstá-la-o-a do seu aprazível lugar (as categorias com as quais acostumou-se a lidar, dominar, manipular). Daí ele/ela (teólogo/teóloga) não pode permanecer indiferente, contentando-se em repetir, *ad infinitum*, as antigas fórmulas, como se com isso a teologia, por si só, avançasse, à revelia das transformações histórico-culturais, intelectuais, espirituais...

Por trabalhar com enunciados *performativos*, na sua origem primeva (bíblico/primeira patrística): os cristãos, interessados sobretudo na comunicação da fé, fizeram uso da linguagem simbólico-metafórica (e sua força mistagógico-cordial), não menos legítima e pertinente e relevante (do que as conceitualizações fruto da apropriação de um instrumental categorial privilegiadamente *logocêntrico*). Daí a necessidade de *outra lógica*, que *inclui, implica*, porém *não explica* (uma lógica ternária: uma *razão sensível trinitária*). Neste sentido, enunciados como:

...("Jesus verdadeiro Deus"), que são reconhecidos pela fé dos crentes e não simplesmente constatados humanamente por pesquisadores. Contudo, o funcionamento do aparelho conceitual da teologia em relação ao seu dado, coloca um problema que comporta alguma analogia com o que a física encontra a propósito das "grandezas conjugadas": a verdade se dá a conhecer, mas ultrapassando todas as representações que se possa fazer dela ("qualquer coisa escapa" diz o cientista – ou "Alguém escapa", diria o teólogo). O homem é igualmente implicado na busca de compreensão do mistério e vai utilizar sempre os conceitos disponíveis na sua cultura, submetendo-os às modalidades específicas do dado analisado. De modo que somente uma lógica do terceiro incluído, como a de Nicollescu, pode ajudar a compreender bem a complexidade do real, mantendo a oposição dos antagonismos percebidos sem nunca fechá-la na contradição, além de superar a dicotomia entre sujeito e objeto do conhecimento.¹¹⁸⁰

¹¹⁸⁰ Ibid, p. 34.

Ou seja, a lógica clássica, binária, impossibilita tratar em profundidade os temas, os mistérios da fé. Por isso, para alguns, estes enunciados de fé são destituídos de qualquer sentido, sobretudo quando se busca compreendê-los a partir desta lógica, e seu transfundo matematizante, segundo uma lógica analítica/calculatória. Exemplo maior: a Trindade.¹¹⁸¹ Todavia, falar destes enunciados de fé a partir de uma lógica inclusiva não lhes retira o sentido de Mistério, isto é, não torna o Mistério absolutamente disponível (*absolutamente desvelado*). Em outras palavras: não significa que, por fazer uso de uma lógica, tal como a do terceiro incluído, agora saibamos o que é Deus e/ou o humano. Pelo contrário, o sentido do Mistério é mantido.

O que essa outra lógica faz é salvaguardar o Mistério como Mistério, sem reduzi-lo ao plano do cognoscível, pois ao mesmo tempo que afirma o Mistério, nega que este seja uma completa criação fantasmagórica da religião ou mesmo de qualquer forma de pensamento que afirme a complexidade do real. Um pensamento que rejeita o dualismo estreito e reducionista típico da relação sujeito/objeto. O teólogo e físico francês diz algo fundamental (com radicais consequências tanto para a cristologia quanto para a teologia trinitária):

Assim, em teologia, para falar do homem e de Deus, os conceitos frequentemente utilizados são os de finito e de infinito. Na linguagem clássica habitual, um homem (finito) não pode ser ao mesmo tempo Deus (infinito)! Existe aí antagonismo ao

¹¹⁸¹ Por isso adverte sabiamente L. Boff:

Há muitas pessoas que se intrigam com o número três da Trindade, pois afirmamos que Deus é Pai, Filho e é Espírito Santo, portanto três Pessoas divinas. A dificuldade se agiganta ainda mais quando dizemos: os três são um, quer dizer, as *três* Pessoas são *um* só Deus. Que matemática é essa na qual os três é absolutamente igual ao um? Em função deste tipo de raciocínio descreem da fé na Trindade e abandonam o núcleo maior do cristianismo. Ou então dizem: o mais normal seria, então, admitir três deuses ou ficar, simplesmente, com um só Deus. Em primeiro lugar, a Trindade (o Pai, o Filho e o Espírito Santo) não é uma questão de número. Não estamos na matemática, onde somamos, diminuímos, dividimos ou multiplicamos. Estamos num outro campo de pensamento. Quando dizemos Trindade não queremos fazer uma soma, de $1 + 1 + 1 = 3$. BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. Op. cit., pp. 27-28.

Depois de tratar da singularidade de cada uma das três Pessoas divinas, ele diz pouco mais à frente ao tratar da *pericórese* (questão sobre a qual nos deteremos nos tópicos seguintes):

Importa aqui introduzir a outra verdade: a *inter-relação*, a *inclusão* de cada Pessoa, pericórese. Os únicos não estão voltados sobre si mesmos; eles estão eternamente relacionados uns com os outros. O Pai é sempre o Pai do Filho e do Espírito Santo. O Filho é sempre o Filho do Pai junto com o Espírito Santo. O Espírito Santo é eternamente o Espírito do Filho e do Pai. Esta interação e conagração entre cada Único faz com que exista um só Deus-comunhão-união. Ibid., pp. 28-29.

nível dos termos da representação para o crente em procura (nível 1, para o homem que, com a linguagem clássica, lê o conteúdo do dado revelado). É na fé que a unidade se realiza no nível 2 (linguagem da fé, constativa e performativa). No ato de crer, existe para o homem que caminha uma "passagem" do nível 1 ao nível 2 de representação, com uma radical novidade. É na experiência da fé que a distância radical entre o finito e o infinito é ultrapassada pela iniciativa de Deus, o que permite ao homem compreender, mesmo imperfeitamente, que o infinito possa habitar o finito, que Deus se faça homem, que Deus e o homem estejam em total unidade em Cristo. (...) O cristão passa sem cessar do nível 1 ao nível 2 e do nível 2 ao nível 1, porque a novidade radical do Cristo é ao mesmo tempo "dada, revelada, manifestada" e "toda outra" daquilo que o homem pode conceber. Ela lhe é dada, e, ao mesmo tempo, ela lhe escapa, como um amor dado que não pode ser apropriado.¹¹⁸²

Neste sentido, o diálogo que T. Magnin estabelece com o pensamento complexo, portanto com a lógica do *terceiro incluído*, propicia outro olhar, outra concepção de racionalidade para o pensamento trinitário e, por conseguinte, para a gnosiologia teológica (para o conhecimento de Deus). Conforme o teólogo católico, afirmar a complexidade do real, e seus *níveis de realidade* não-redutíveis, faz-nos mais humildes no que diz respeito à nossa imemorial pretensão de tudo abarcar pela força do pensamento. Esta concepção salvaguarda o lugar do Mistério no mundo (e, em último caso, a própria fé trinitária, pois quando prevalece a lógica binária, ou nos tornamos *monoteístas*, ou *politeístas*).¹¹⁸³

O pensamento complexo (que o referido teólogo chama também de *pensamento complementar*), do *terceiro incluso*, não *resolve* todos os problemas (sobretudo aqueles que tanta dor de cabeça trouxeram aos teólogos, e que foram alvo de

¹¹⁸² MAGNIN, T. **Entre science et religion.**, p. 166.

¹¹⁸³ Como faz questão de sublinhar E. Morin, que, apesar de seu agnosticismo, não faz pouco caso do Mistério, mas o afirma a partir de uma sabedoria tão escassa nos meios intelectuais, sobretudo aqueles ainda sob o pesado influxo do ateísmo clássico. E que sabe apontar para a necessidade premente de um pensamento e uma postura capaz fomentar um convívio humano mais solidário, fraterno, e responsorial frente à criação - e que nos coloca como seus cuidadores -, cuidando simultaneamente da natureza e de nós mesmos. Suscitando outra visão do "humano" (e da ética: uma ética antropocósmica). Uma postura que poderia fazer com que a religião (re)encontrasse sua vocação fundamental: *re-ligar*. Esta:

Seria uma religião no sentido mínimo do termo. Esse sentido mínimo não é redução ao racional. Ele contém algo de sobreracional: participar daquilo que nos ultrapassa, abrir-se ao que Pascal chamava caridade e que podemos também chamar compaixão. Compreende um sentimento místico e sagrado. Apela talvez a um ritual. Toda comunidade tem necessidade de comunhão. Nos ritos em que comungam os fiéis, estes sentem fortemente uma identidade que se liga a um *sobre-racional* e a um *sobre-real*, por eles chamado deus(es). Seria uma religião sem deus, mas na qual a ausência de deus revelaria a onipresença do mistério. MORIN, E. **Terra-Pátria.** Op. cit., p. 173. Grifos do autor.

tantas e intermináveis polêmicas na história da teologia), mas muito nos auxilia na tematização dos temas da fé no horizonte "pós-moderno". Ele diz:

O pensamento binário, que pode também abrir-se à graça, tem sempre tendência a procurar um vencedor ou um compromisso, restando no mesmo nível de realidade. O pensamento complementar gasta tempo para sentir os antagonismos, para descobrir uma verdade que primeiro se recebe e se sente também ela: trabalho de paciência para o qual o fato de não procurar resolver muito rápido as contradições (aceitar mesmo que elas não sejam jamais totalmente resolvidas, sem cair na armadilha de ver contradições em todo lugar!) permite uma abertura a um outro nível de realidade que aquele da experiência imediata. No pensamento complementar, utilizado pelo crente, nós podemos dizer que o homem prefere "deixar agir", bem como a graça e sua inteligência. Este "deixar agir" vai junto com o trabalho que proporcionam no espírito do homem as oposições e os antagonismos.¹¹⁸⁴

Este outro modo de pensar tem profundas repercussões no campo da ética, pois estes não estão separados, mas se retro-inter-relacionam. Para terminar este tópico e dar continuidade à nossa reflexão, visando tratar de outra questão crucial ao pensamento teológico, deixamos as palavras do teólogo falar:

Entre o primeiro nível e o segundo nível, o homem passa da predominância do eu à liberdade de ser o santuário de uma potência de Amor criador. Deus é visto como Aquele que realiza a unidade exterior-interior, Todo-Poderoso-Sem-Poder, para a libertação do homem. Eis que eu não posso falar de Deus fora de sua relação com o homem e do homem fora de sua relação com Deus. Quando uma das relações é atualizada, a outra é potencializada. No coração da experiência do amor humano e da aventura espiritual se vive uma unidade dos contraditórios.¹¹⁸⁵

5.1.2.1 A guinada hermenêutico-ecológica. A Trindade ecológica: *panenteísmo trinitário*

¹Altíssimo, onipotente e bom senhor, teus são o louvor, a glória e a honra e toda a bênção (cf. Ap 4,9.11). ²Somente a ti, ó Altíssimo, eles convém, e homem algum é digno de mencionar-te. ³Louvado sejas, meu Senhor, com todas as criaturas (cf. Tb 8,7), especialmente o senhor irmão sol, o qual é dia e por ele nos ilumina. ⁴E ele é belo e radiante com grande esplendor, de ti, Altíssimo, traz o significado. ⁵Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã lua e pelas estrelas (cf. Sl 148,3) nos céus as formaste claras e preciosas e belas. ⁶Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão vento, e pelo ar, e pelas nuvens e pelo sereno e por todo o tempo, pelo qual às tuas criaturas dá sustento. ⁷Louvado sejas, meu Senhor, pela irmã água, (cf. Sl 148, 4-5) que é muito útil e humilde, e preciosa e casta. ⁸Louvado sejas, meu Senhor, pelo irmão fogo, (cf. Dn 3, 63) pelo qual iluminas a noite (cf. Sl 78(77), 14), e ele é belo, e agradável e robusto e forte. ⁹Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, e a mãe Terra, (cf. Dn 3,74) que nos sustenta e governa e produz diversos frutos com

¹¹⁸⁴ MAGNIN, T. *Entre science et religion.*, p. 235.

¹¹⁸⁵ Id. *Quel Dieu pour un monde scientifique?* Paris: Nouvelle Cité, 1993, p. 97.

coloridas flores e ervas. (cf. Sl 104(103),13-14). ¹⁰Louvado sejas, meu Senhor, por aqueles que perdoam (cf. Mt 6,12) pelo teu amor, e suportam enfermidades e tribulações. ¹¹Bem-aventurados aqueles que as suportam em paz porque ti, Altíssimo, serão coroados. ¹²Louvado sejas, meu Senhor, pela nossa irmã, a morte corporal, da qual homem nenhum homem vivente pode escapar. ¹³Ai daqueles que morrem em pecado mortal: bem-aventurados os que ela encontrar na tua santíssima vontade, porque a segunda morte (cf. Ap 2,11; 20,6) não lhes fará mal. ¹⁴Louvai e bendizei ao meu Senhor! (cf. Dn 3,85) e rendei-lhe graças e servi-o com grande humildade.¹¹⁸⁶

Do modelo *antropocêntrico* da teologia moderna (pautada na *razão analítico-instrumental*) surge a proposta de um modelo teológico baseado na teologia da Criação, sempre referida à revelação do Deus criador-salvador e Seu Espírito da vida, portanto uma teologia centrada na presença amorosa do Deus Trindade - que visa fazer da Criação sua *definitiva morada*¹¹⁸⁷: sua Casa¹¹⁸⁸, seu Corpo¹¹⁸⁹,

¹¹⁸⁶ TEIXEIRA, F. C. M. (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004, pp. 108-109. Cf. também. OBLAK-SANDRAMARIA, P. B. **Clara de Assis – vida e vocação**. Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2003. Há uma *mística trinitária* presente na espiritualidade franciscana, especialmente aquela presente nos Cânticos. A Criação (e sua *diafania*), o Cosmo, possui, na espiritualidade franciscana, uma profunda conotação ecoteológica, tal como aparece, sobretudo, no Cântico 3. Há uma clara ênfase trinitária nos escritos do mestre de Assis, com acento pneumatológico (com relação aos carismas/virtudes do Espírito, como Doador, Fonte de vida, Sumo, Altíssimo, com o Pai e o Filho, no conjunto dos seus escritos). Apontando para uma ecologia "interior"/"exterior" no "humano", portanto para uma antropologia ecológica profunda. Sobre estas questões: Cf. DE ASSIS, S. F. & TEIXEIRA, F. C. M. (org.). **Escritos de São Francisco**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011; BOFF, L. **Francisco de Assis: ternura e vigor**. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012; HATMANN, F. J. E. **Francisco, o irmão sempre alegre**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011; MERINO, J. A. & FRESNEDA, F. M. **Manual de Filosofia Franciscana**. Petrópolis: Vozes, 2006; STICCO, M. **São Francisco de Assis**. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

¹¹⁸⁷ Cf. MOLTSMANN, J. **Deus na criação: doutrina ecológica da criação**. Petrópolis: Vozes, 1993, p. 11.

¹¹⁸⁸ Essa morada, no entanto, não é construída exclusivamente pelo Deus Trindade (apesar da iniciativa ser Sua), pois o Deus em que cremos nos *voca* (nos con-voca) a que nos tornemos co-protagonistas na construção de nossa morada definitiva, na qual Deus habitará conosco, tornando-se, então, como diz o texto (eis a nossa maior esperança-tarefa):

"Eis a tenda de Deus com os homens.
Ele habitará com eles;
eles serão o seu povo,
 e ele, *Deus-com-eles*, será o seu Deus.
Ele enxugará toda lágrima dos seus olhos,
 pois nunca mais haverá morte,
 nem luto, nem clamor, e nem dor haverá mais.
 Sim! As coisas antigas se foram!"
 Ap 21, 3b-4.

Eis a dimensão ética (fundamental) de nossa fé. Eis nossa vocação maior: a *humanização-divinização*. E Deus definitivamente *em tudo*, e tudo recapitulado. Realidade que tornou-se patente aos nossos olhos (pelo olhar da fé), sobretudo, desde a encarnação-humanização de Deus: tornando-se, em Jesus Cristo, humano como nós (eis a *humanidade de Deus*, eis a *divinização do humano*):

Temos, portanto, um sumo-sacerdote eminente, que atravessou os céus:

conforme a "presença sabática de Deus no tempo, e outra na história salvífica das habitações de Deus no espaço: em Israel, em Cristo, na Igreja e, por fim, na terra em que mora a justiça"¹¹⁹⁰.

Ou seja, propõe-se uma "guinada ecológica", que acolhe e afirma a *complexidade do real* (na teologia hodierna), posto que o humano (homens e mulheres concretos) não é o "centro do mundo", mas inclui o "ser humano"¹¹⁹¹: que implica

Jesus, o Filho de Deus.

Permanecemos, por isso, firmes na profissão de fé.

Com efeito, não temos um sumo-sacerdote incapaz de se *compadecer* das nossas fraquezas. Pois ele mesmo foi provado em tudo como nós, com exceção do pecado.

Hb 4, 14-15. Grifo nosso.

¹¹⁸⁹ Como diz Sallie McFague:

Sem o uso de metáforas de agentes pessoais, incluindo entre outras Deus como mãe, amante e amigo, a metáfora do mundo como corpo de Deus seria panteística, pois o corpo seria tudo o que haveria, não obstante, o modelo é monista e talvez mais precisamente designado como panenteístico; ou seja, é uma visão da relação Deus-mundo na qual todas as coisas têm sua origem em Deus e nada existe fora de Deus. MCFAGUE, S. **Modelos de Deus**: teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996, p. 134.

¹¹⁹⁰ MOLTSMANN, J. **Ciência e sabedoria**. Op. cit., p. 156. Mas essa in-habitação não se dá de modo cronológico, isto é, por etapas, mas simultaneamente, ou seja, a Criação/Cosmo "já" é e "ainda não" é a Morada de Deus, sua Casa definitiva, que a todos e todas homens e mulheres visa incluir (Nele mesmo). J. Moltmann busca relacionar duas questões teológicas: o tema da *shekinah* (presença do Espírito) e o *zimzum* (Seu esvaziamento-"encolhimento", retração). E a coloca no contexto da relação teologia da criação/pneumatologia/teologia trinitária. Ele diz:

Deus se faz espaço de morada de suas criaturas e, ao mesmo tempo, entra em sua criação, a fim de torná-la seu espaço de morada. Isso é um paradoxo? Não, isso corresponde à *perichoresis*, em sua forma cristológica: é uma habitação recíproca de desiguais, não de iguais. O mundo habita em Deus de forma mundana, e Deus habita no mundo de forma divina. Eles se interpenetram, sem se destruir. É uma especulação? Não, isso é uma experiência de Deus cotidiana: "Aquele que permanece no amor permanece em Deus, e Deus nele" (1 Jo 4, 16). De maneira humana, permanecemos em Deus: Deus se torna nosso espaço de vida, morada, liberdade. Deus permanece em nós de maneira divina: nós nos tornamos seu espaço de vida, morada e liberdade: "*Ubi caritas et amor gaudet, ibi Deus est*". Ibid., p. 159.

¹¹⁹¹ A. G. Rubio ao tratar da chamada *tradição hermenêutica manifestativa* (em contraste com a *tradição proclamativa* tão proeminente na teologia ocidental), presente no Primeiro Testamento, relida e retrabalhada à luz da cristologia/escatologia no Segundo Testamento. Para o teólogo em questão, a tendência dualista presente na teologia ocidental não conseguiu articular (pelo menos até recentemente) satisfatoriamente estas duas tradições bíblicas igualmente relevantes para o empreendimento teológico, gerando diversos impasses no que tange à temática da salvação, e à temática da Criação. Repercutindo na (quase completa) ausência de uma teologia ecológica (consequente) na teologia ocidental: teologia da salvação para um lado, teologia da criação para o outro; e isso apesar da ênfase (tão presente) na hermenêutica teológica contemporânea de que a *criação já é salvação*. No entanto, quando a salvação ocupa o centro de interesse da discussão teológica, corre-se o risco de perdermos de vista a dimensão cosmológica/ecológica (e sua realidade escatológica) fundamental, presente igualmente na tradição bíblico-hebraica, bem como na tradição bíblico-cristã (apesar de suas diferenças). Entretanto, ambas as tradições precisam

colocar a *ecologia*¹¹⁹² no centro da pauta teológica (a crise ambiental/ecológica, da qual tratamos anteriormente, incluindo as questões sócio-política e econômica, de injustiça social, agora num debate mais amplo¹¹⁹³): pensar uma teologia ecológica da criação¹¹⁹⁴, no palco das discussões teológico-trinitárias, sobretudo.¹¹⁹⁵

corrigir-se mutuamente, evitando, assim, o dualismo. Diz A. G. Rubio ao tratar da tônica presente na *tradição proclamativa*:

A criação, segundo esta interpretação, deve ser compreendida sempre em função e a serviço da salvação; mais ainda, a criação já é o início da história da salvação. É a linha interpretativa que corresponderia à *tradição proclamativa*, pois privilegia a *palavra*, palavra da tradição e palavra profética. Privilegia fortemente o compromisso *ético* e a história como tempo de amadurecimento aberto a uma plenitude. O homem destaca-se nitidamente da natureza. É uma tradição que procura acentuar o antropocentrismo na consideração do mundo criado. A natureza é decididamente dessacralizada. É evidente que o fundamento da perspectiva que apresenta o homem como dominador da natureza se encontra nesta tradição proclamativa. Não se pode negar que ela está aberta, como possibilidade, à visão científico-técnica da natureza e, quando deturpada, pode facilmente degenerar em domínio abusivo e depredador do meio ambiente por parte do homem. Pode, assim, ser entendida em termos de distanciamento arrogante do homem em relação à natureza, com consequências desastrosas para a qualidade de vida e para a própria sobrevivência do ser humano. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., p. 546.

¹¹⁹² L. Boff destaca o sentido primordial desta expressão-conceito, que aponta sempre para a *relação complexa* presente na Criação, no Cosmo, incluindo o "humano". Ele diz:

Ecologia é relação, inter-ação e diálogo de todas as coisas existentes (viventes ou não) entre si e com tudo o que existe, real ou potencial. (...) Numa visão ecológica, tudo o que existe coexiste. Tudo que coexiste preexiste. E tudo o que coexiste e preexiste subsiste por meio de uma teia infinita de relações onicompreensivas. Nada existe fora da relação. Tudo se relaciona com tudo em todos os pontos. BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. Op., cit., p. 21. Grifo nosso.

¹¹⁹³ Como diz L. Boff:

A ecologia não abarca apenas a natureza (ecologia natural), mas também a cultura e a sociedade (ecologia humana e social etc). A partir daí surgiram subdeterminações da ecologia, como a ecologia das cidades da saúde, da mente, entre outras. Importa, entretanto, entender que a ecologia quer enfatizar o enlace existente entre todos os seres naturais e culturais e sublinhar a rede de interdependências vigente entre tudo e tudo, constituindo a totalidade ecológica. Esta não representa uma standardização e homogeneização imutável ou a soma de muitas partes ou detalhes; antes, ela forma uma unidade dinâmica feita de uma riquíssima diversidade. BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**, pp. 25-26.

¹¹⁹⁴ Que deseje co-relacionar o "humano" e o "divino", como que entrelaçados no palco do mundo, da criação, sem con-fundí-los, muito menos separá-los, tal como buscou (noutra linguagem) Calcedônia e sua intuição fundamental. Mas, para tanto, é mister desenvolver outro olhar para o significado profundo presente na Criação. Sobre isso, diz A. T. Queiruga:

Não se trata só da realidade espontânea com seu brilho natural, como reflexo do Divino, tal como a viram desde sempre as religiões na profusão das "hierofanias" e como a experimentaram agudamente os místicos ("passou por estes bosques com pressa..."). Mais importante ainda é o que pode aportar a realidade tal como se nos apresenta desde a nova situação criada pela ciência. As teorias da física atual acerca da composição última da

Diante desse contexto, podemos perguntar-nos: o que é a teologia da Trindade, e o que Deus tem com relação a tudo isso? Qual é a relevância de um pensar teologicamente os problemas do meio ambiente? Inicialmente se faz mister compreender a criação para além do campo de reflexão e entendê-la a partir da dimensão apofática, ou seja, da categoria mística, e, portanto, da contemplação.¹¹⁹⁶

O discurso do "ser humano" como "coroa da criação"¹¹⁹⁷ dizia (e diz) respeito (pelo menos como a teologia compreendia até recentemente) a seu *lugar* no mundo (no centro do mesmo), a partir de uma leitura focada no relato sacerdotal do "dominai a terra"¹¹⁹⁸. Esta hermenêutica está radicalmente condicionada

matéria e acerca da origem do universo causam hoje desconcerto semelhante ao que sacudiu os inícios da modernidade. Com a mesma valência dual: a inteligência pode ficar como que pasmada e fascinada perante os novos descobrimentos, presa de sua densidade, com a impressão de que este é todo o real; mas pode também experimentar de novo o antigo assombro pascaliano, admirando essa densidade, porém remetendo-a a seu fundamento transcendente. QUEIRUGA, A. T. **Recuperar a criação**: por uma religião humanizadora. São Paulo: Paulus, 1999, p. 110.

¹¹⁹⁵ Cf. MOLTSMANN, J. **Deus na criação.**, p. 37.

¹¹⁹⁶ DA SILVA, M. F. **O Princípio Trinitário da Relações e o Problema Ambiental.** In: DE SOUZA, N. (org.). **Teologia em diálogo.** Op. cit., pp. 188-189. Ora, falar em *contemplação* num mundo, numa cultura acostumada ao produtivismo/utilitarismo/consumismo, é uma "heresia". Sobre essa questão: Cf. REALE, G. **O saber dos antigos**: terapia para os tempos atuais. (Coleção *Leituras Filosóficas*). 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002, pp. 79-92.

¹¹⁹⁷ Cf. MOLTSMANN, J. **Deus na criação.**, p. 56. Não se nega, contudo, que o homem e a mulher, como *imagem de Deus*, ocupe um lugar de importante na criação. Porém, o imperativo "dominai" de Gn 1,26 sinaliza antes, uma relação filial do ser humano com Deus, o criador, cuja correspondência é denominada de "a semelhança de Deus". A *imagem de Deus*, no entanto, só se realiza plenamente/prolepticamente (já realizada), no verdadeiro *Adam* de Deus, ou seja, em Jesus Cristo (cf. Cl 1, 15), ao qual somos vocacionados a nos assemelhar, deixando para trás o "homem velho" e assumindo paulatinamente o "homem novo", a verdadeira *imagem* de Deus e do humano: Jesus Cristo. Cf. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo.** Op. cit., pp. 136-139. Naquele homem concreto, Jesus de Nazaré, confessado a partir da ressurreição como Senhor e Cristo, Messias de Israel, os cristãos primevos viram a realização antecipada do Reino de Deus, como *dom* do Deus-Ágape. Como diz A. G. Rubio:

O Reino de Deus implica um mundo novo em que o mal e o sofrimento são vencidos; um mundo novo onde prevalecem a justiça, a fraternidade, e a paz. A *imagem do paraíso* talvez seja a mais indicada para ilustrar o que seria a novidade do Reino de Deus. A harmonia com Deus propicia relações dialógicas entre os seres humanos, *um relacionamento responsável entre estes e meio ambiente*, bem como uma relação de cada ser humano consigo próprio, vivida na verdade e na sinceridade. Ibid., pp. 37-38. Grifo nosso.

Reino de Deus que diz respeito à toda a Criação. Como proposta/resposta do Deus de amor às nossas maiores expectativas, nosso desejo imemorial por reconciliação/plenitude de vida (resposta ao mal). Reino de Deus que é (também) nossa tarefa (recebê-lo de coração aberto, como um *dom* do amor de Deus, e assim, sinalizar sua atuação presente, apesar de nossa ambiguidade, por meio do amor-serviço) e destino (esperança/promessa de reconciliação universal) como seguidores do artífice de Nazaré (pregador/cumpridor do Reino de Deus). Por isso, a sem a referência direta a Jesus, a expressão "Reino de Deus" não faz o menor sentido. Faz-se mister sempre, por isso, retomar a mensagem/*imagem* do Reino de Deus conforme Jesus de Nazaré (tal como testemunham os evangelhos), que implica na renovação, recapitulação, de toda a Criação/Cosmo, que pelo Espírito de vida acontece "já". Cf. Ibid., pp. 38-39.

¹¹⁴⁰ Ora, se Deus quer fazer da sua Criação (como um todo) sua morada definitiva, então precisamos rever nosso modo de habitação no mundo como *oikos*, e nosso *ethos*, pois:

Ethos - ética, em grego - designa a morada humana. O ser humano separa uma parte do mundo para, moldando-a a seu jeito, construir um abrigo protetor e permanente. A ética, como morada humana, não é algo pronto e construído de uma só vez. O ser humano está sempre tornando a habitável a casa que construiu para si. Ético significa, portanto, tudo aquilo que ajuda a tornar melhor o ambiente para que seja uma moradia saudável: materialmente sustentável, psicologicamente integrada e espiritualmente fecunda. Na ética há o permanente e o mutável. O permanente é a necessidade do ser humano de ter uma moradia: uma maloca indígena, uma casa no campo e um apartamento na cidade. Todos estão envolvidos com a ética, porque todos buscam uma moradia permanente. O mutável é o estilo com que cada grupo constrói sua morada. É sempre diferente: rústico, colonial, moderno, de palha, de pedra... Embora diferente e mutável, o estilo está a serviço do permanente: a necessidade de ter casa. A casa, nos seus mais variados estilos, deverá ser habitável. Quando o mutável e o permanente se casam, surge uma ética verdadeiramente humana. BOFF, L. **Águia e a Galinha**. Op. cit., pp. 61-62.

E, para que tal empresa torne-se viável, isto é, para que a casa torne-se verdadeiramente habitável por todos (incluindo o menor dentre todos, os pobres e oprimidos, os mais pequeninos entre os pequeninos, e Deus *entre* todos, *por* todos, *com* todos, e *em* todos) é imprescindível, aos olhos da fé cristã, *encarnar* os valores do Reino de Deus (dimensão ética fundamental), tal como aprendemos no Evangelho de Jesus: para que a nossa moradia comum torne-se viável, sustentável e habitável de modo plenamente humano, e plenamente divino. Conforme expresso pelo Evangelho do Reino (pelo qual somos interpelados à viver com *sabedoria*):

Assim, todo aquele que *ouve* essas minhas palavras e as *põem em prática* será comparado a um *homem sensato* que construiu a sua casa sobre a rocha. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa mas ela não caiu, porque estava alicerçada na rocha. Por outro lado, todo aquele que *ouve* essas minhas palavras, mas *não as pratica*, será comparado a um *homem insensato*, que construiu a sua casa sobre a areia. Caiu a chuva, vieram as enxurradas, sopraram os ventos e deram contra aquela casa, e ela caiu. E foi grande a sua ruína!
Mt 7, 24-27. Grifo nosso.

Mas isso não será plenamente possível de ser realizado em uma *mística*, sem o desenvolvimento (envolvimento) de *outra espiritualidade*, fruto de um modo singular de sentir (*pathos, affectus*) o *pulsar da vida*, desde as suas mais recônditas recamaras. Sentir em profundidade, no *coração*, e na pele (profundidade da superfície) as dores e alegrias do mundo: sentir *com* Espírito e com o *corpo* todo (sem dualismos). Uma ecoespiritualidade (íntegra e integral, complexa e profunda), resumo de uma:

...nova experiência de sentido, fruto de um mergulho mais profundo no Ser e no mistério das coisas. É então que nasce uma *nova espiritualidade*. Ela *redefine a direção do caminho*, *ressitua a missão do ser humano no conjunto dos seres*, e *rasga um novo horizonte de esperança*. Agora se pode avançar com entusiasmo e com vontade moldar a história. Simultaneamente nascem também novos valores, projetam-se sonhos benfazejos, e inauguram-se comportamentos novos. É o nascimento do *ethos*, vale dizer, surge uma ética adequada à percepção coletiva das novas tarefas a serem cumpridas pelos seres humanos. Atualmente tanto a *espiritualidade* como a *ética* revelam uma característica singular. Elas contemplam o todo, possuem uma dimensão planetária, e são desafiadas a construir um consensos mínimos que possam valer para as diversidades das histórias, das culturas e dos caminhos espirituais. Pois temos a clara consciência de que, a partir de agora, todos nos encontramos dentro da mesma e única nave-espacial azul-branca, o planeta Terra. É a nossa Casa Comum. Não temos outra para habitar. BOFF, L. **Ética e ecoespiritualidade**. Op. cit., pp. 7-8. Grifo nosso.

Daí a importância de uma *teologia ecológica* (da criação) consistente e minimamente coerente com os dados bíblicos, sempre em diálogo com o melhor do pensamento ecológico atual, presente nas mais diferentes "disciplinas"; buscando uma abordagem *complexa e transdisciplinar*. A dimensão cosmológica/ecológica presente na tradição bíblica, e sua privilegiada pertinência no que diz respeito a uma teologia ecológica não pode ser ignorada.

(historicamente construída) pelo discurso *antropocêntrico* e *androcêntrico-patriarcal*, suscitando uma *hermenêutica libertadora da condição da mulher*¹¹⁹⁹.

¹¹⁹⁸ Cf. Gn 1, 28. No entanto, a leitura equivocada (leitura seletiva) do mito-poético dá sustentação desde tempos imemoriais à postura de dominação/instrumentalização do mundo, da vida, e do irmão e da irmã (filhos e filhas de Deus). Por isso mesmo, a narrativa genesíaca da fonte sacerdotal, deve ser corrigida à luz do *segundo relato da criação* presente em Gn 2, 4b em diante. Nesta narrativa, fica patente que o "ser humano" criado à *imagem* de Deus (homens e mulheres) são colocados no Jardim para guardá-lo, cuidá-lo, ou seja, manter sua integridade. Homens e mulheres recebem o Jardim como um *dom* do amor de Deus e, simultaneamente, recebem uma vocação, uma tarefa, uma missão, desde sempre: tornarem-se os jardineiros do Jardim. *É dado ao casal a responsabilidade* de nomear os animais (é dado à todos nós hoje a responsabilidade pelo cuidado com a Criação). É sabido que, na antiguidade, quando alguém nomeia algo ou alguém, este deve *responsabilizar-se* por aquilo e aquele/aquela a quem deu um *nome*.

No entanto, o unilateralismo (reducionista) conforme a perspectiva que tem no *Sujeito soberano* sua fundamentação trouxe, por seu turno, e desde então, uma série de consequências danosas às nossas relações fundamentais: com Deus, com o próximo, com a criação, e conosco mesmo. Gestando não só diversos impasses de cunho antropológico (ampliando ainda mais o esquema dualista presente na história do pensamento antropológico ocidental) e epistemológico (ampliação e reificação da relação Sujeito-objeto, levando-a às últimas consequências), mas também de ordem ética fundamental (sublevação do Mesmo em detrimento do Outro, com todas as consequências decorrentes, tal como já apontamos, e veremos outramente mais à frente no decorrer do capítulo). E suas repercussões na teologia, na pastoral, bem como na espiritualidade cristãs. Na realidade:

...importa muito lembrar que a sede de poder existente no coração do humano levou não só a negar o outro como diferente, englobando-o na totalidade objetivante do sujeito (E. Lévinas), mas levou igualmente a instrumentalizar a fé na criação de maneira que o mandato de "submeter a terra" fosse entendido em termos de domínio e conquista do cosmos, sem limites. (...) Quanto mais poder exerce sobre os outros seres humanos e sobre o mundo da natureza, mais divino se tornaria o sujeito humano. É fácil perceber que deparamos com mais uma consequência do subjetivismo moderno. A ruptura antropológica, entre o sujeito humano, por uma parte, e a corporeidade e a matéria, em geral, por outra (dualismo cartesiano), foi pensada também em Deus. Com efeito, Deus foi visto como "sujeito absoluto" e o mundo simplesmente como mero *objeto* da sua ação criadora e sustentadora. O homem é criatura; tão criatura como qualquer outra. É verdade que, como imagem de Deus, é diferente das outras criaturas: é responsável (chamado a responder) da própria vida, das relações inter-humanas e da natureza. É chamado sobretudo a responder diante de Deus. Com outras palavras, o poder sobre a natureza é limitado pelo serviço real ao homem, a todos os homens e mediante eles a Deus. Nesta perspectiva, Gn 1, 28 de maneira alguma orienta para uma relação de manipulação e de uso abusivo das coisas criadas. A fé em Deus criador não fundamenta a altivez do homem em relação à natureza nem a sua utilização irresponsável. Podemos concluir afirmando que a teologia da criação (segundo a Sagrada Escritura e a tradição eclesial) não atribui ao homem um domínio arbitrário ou total sobre o mundo criado. Por isso, o homem não é senhor da criação (só Deus é o senhor), mas seu administrador, e se espera dele que a administre sábia e responsabilmente. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.**, pp. 548-549.

Portanto, atribuir apressadamente a esta porção da Escritura o fundamento da postura moderna frente ao meio ambiente, é, no mínimo, uma distorção ideológica à narrativa genesíaca, bem como em relação ao todo da visão bíblica acerca da Criação e do lugar (responsável) de homens e mulheres na mesma. A instrumentalização/dominação da natureza e de nossos semelhantes é um atentado contra Deus e sua Criação (relação depredadora de tipo mecanicista e tecnocrático). Fruto da *hybris* humana desmedida que visa deter o poder sobre tudo que for possível. Essa (im)postura, no entanto, não encontra respaldo na fé bíblica, mas é o resultado de uma leitura altamente seletiva (e ideologicamente direcionada) em função de uma presunção, de uma arrogância e orgulho não confessados, muito menos tratados de um modo saudável. Cf. *Ibid.*, p. 549. Daí a diligente exortação e o alerta de que:

...o domínio da natureza desenvolvido pela Civilização Industrial não é resultado da fé em Deus criador, mas decorrência da ideologia moderna do progresso e do subjetivismo antropológico dualista. Acrescentemos que a inspiração que poderia haver em Gn 1, 28 ficou gravemente deturpada pela ruptura da relação com o Deus criador-salvador. Esta ruptura dará origem a um progresso que acabará destruindo o próprio homem. De maneira que Gn 1, 28 não deveria ser aduzido como raiz e incentivo para os abusos que a Civilização industrial tem perpetrado contra a natureza. Pelo contrário, a teologia da criação pode oferecer um fundamento importante para uma teologia da natureza realmente ecológica. Fundamento importante e necessário, embora não total, pois uma "teologia ecológica" precisa também da reflexão sobre o pecado e sobre a redenção bem como de *uma perspectiva escatológica e pneumatológica*. Ibid., pp. 549-550. Grifo nosso.

Sobre uma *teologia* e uma *espiritualidade ecológicas*, e uma *ética ecológica* consequente: Cf. também. MOLTSMANN, J. **Ética da esperança**. Op. cit., pp. 161-172.

¹¹⁹⁹ É vasta a produção tanto em território brasileiro/latino-americano, quanto em outras partes do mundo, relacionado ao tema da leitura exclusivista da teologia ocidental: seu antropocentrismo em sentido androcêntrico-patriarcal. Na recente produção da teologia feminista este tema nevrálgico é posto em discussão a partir de *outra perspectiva hermenêutica* (da "suspeita"), leituras bíblico-teológicas na ótica da mulher, em diálogo com as mais diversas "disciplinas" (da filosofia à antropologia, passando pela sociologia, psicologia, entre outras) a qual tem se mostrado extremamente frutífera. Eis uma bibliografia não-exaustiva (selecionamos aqueles textos que consideramos fundamentais para a compreensão mínima tanto das diferentes abordagens, perspectivas, quanto do pensamento das referidas autoras) - por ordem alfabética: Cf. BIDEGAIN, A. M. **Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano**. Buenos Aires: San Benito, 2009; BINGEMER, M. C. L. **O lugar da mulher**. São Paulo: Loyola, 1990; Id. **Experiências de Deus em corpo de mulher**. São Paulo: Loyola, 2002; Id. **La mujer: protagonista de la evangelización**. In: **Revista Diakonia**. El Salvador. Nº 125, 2008, pp. 92-93; BRANDÃO, M. L. R. & BINGEMER, M. C. L. **Mulher e relações de gênero**. São Paulo: Loyola, 1994; BUENDÍA, J. (org.). **Palavras de mulheres: juntando fios da teologia feminista**. Cadernos nº 4. São Paulo: CDD, 2000; CAVALCANTI, T.; SCHWANTES, M.; TAMEZ, E. **Por mãos de mulher**. Petrópolis: Vozes, 1993; CAVALCANTI, T. & WEILER, L. **O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento**. In: **REB**. Nº 46, fasc. 181. Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 38-59; CAVALCANTI, T. **As mulheres profetisas no Antigo testamento**. In: **Convergência**. Vol. 21, nº 192, 1986, pp. 225-235; Id. **Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de Comunidades de Base**. In: **REB**. Vol. 47, fasc. 188, 1987, pp. 803-819; Id. **Notas e Comentários. Produzindo teologia no feminino plural**. A Propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. In: **Perspectiva Teológica**. Nº 20, 1988, pp. 359-370; Id. **Jesus, the penitent woman and the pharisee**. In: **Journal of Hispanic Latino Theology**. Vol. 2, nº 1, 1994, pp. 32- 50; Id. **O discurso sobre e a prática de mulheres na Igreja Católica Romana**. In: **Contexto Pastoral**. Nº 6, 1996, pp. 8-9; Id. **Relações Interpessoais em uma narrativa do evangelho de Marcos**. In: **Revista Atualidade Teológica**. Nº 12, 2002, pp. 355-374; FIORENZA, E. S. **In Memory of her: a Feminista Theological Reconstruction on Christian Origins**. London: SCM Press, 1983; Id. **As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica**. São Paulo: Paulinas, 1992; Id. **But She said: feminist practices biblical interpretation**. Massachussets: Beacon Press, 1992; Id. **Disciplehips of Equals: a Critical Feminist of Ekllesia-logy of Liberation**. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993; Id. **Jesus. Miriam's Child Sophia's Prophet: critical issues in feminist Christology**. New York: The Continuum International Publishing, 1994; Id. **Bread not Stone. The Challenge of Feminist Biblical Interpretation**. Massachussets: Beacon Press, 1995; Id. **The Power of Naming: a Concilium Reader in Feminist Liberation Theology**. New York: Maryknoll Orbis Books, 1996; Id. **Sharing Her Word. Feminist Biblical Interpretation in the Context**. Massachussets: Beacon Press, 1998; Id. **Transforming Vision. Exploration on Feminist Theo*logy**. Menneapolis: Fortress Press, 2011; Id. **Changing Horizons. Explorations of Feminist Interpretations**. Menneapolis: Fortress Press, 2013; Id. **Empowering Memory and Moviment**. Thinking and Working across Borders. Menneapolis: Fortress Press, 2014; Id. **Wisdom Ways: introducing feminista biblical interpretation**. New York: Maryknoll Orbis Books, 2015; FREITAS, M. C. **Gênero/Teologia feminista: interpelações e perspectivas para a teologia – relevância do tema**. In: SOTER (org.). **Gênero e Teologia: interpelações e perspectivas**. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas; São Paulo; Loyola, 2003, pp. 12-33; GEBARA, I. **Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia**

feminista. Um desafio para o futuro. São Paulo: Paulinas, 1984; GEBARA, I & BINGEMER, M. C. L. **Maria, mãe de Deus e mãe dos pobres: um ensaio a partir da mulher e da América Latina.** Petrópolis: Vozes, 1988; Id. **As incômodas filhas de Eva na Igreja da América Latina.** São Paulo: Paulinas, 1989; Id. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a religião.** São Paulo: Olho D'água, 1997; MACY, G. **The hidden history of women's ordination.** Female Clergy in the Medieval West. Oxford: Oxford University Press, 2008; PINTO, M. C. C. **A dimensão política da mulher.** São Paulo: Paulinas, 1992; RIEGER, R. "Teologia da libertação". In: GÖSSMANN, E. (org.). **Dicionário de teologia feminista.** Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 495-501; SCHOTTROFF, L.; SCHROER, S.; WACKER, M-T. **Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva das mulheres.** São Leopoldo: Sinodal; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008; TAMEZ, E. **La sociedad que las mujeres soñamos: nuevas relaciones varón-mujer en un nuevo orden económico.** San José de Costa Rica: Editorial DEI, 1979; **Pastoral de la mujer: una antología.** San José de Costa Rica: Editorial DEI, 1984; Id. **A força da nudez.** In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Nº 46, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986; Id. (org.). **As mulheres tomam a palavra.** São Paulo: Loyola, 1989; Id. **Through her eyes: women's theology from Latin America.** New York: Maryknoll Orbis Books, 1989. Id. **Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo.** Quito: Departamento de Comunicaciones/Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003; TEPEDINO, A. M. **A mulher teóloga hoje.** In: TEPEDINO, A. M.; BINGEMER, M. C. L.; CAVALCANTI, T. In: **Nueva América.** Nº 24, 1984, pp. 15-25; Id. **Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar.** In: **Perspectiva Teológica.** Nº 43, 1985, pp. 375-379; Id. **Mujer y Teología.** In: AQUINO, M. P. (org.). **Aportes para una teología desde la mujer.** Madrid: Editorial Biblia y Fe, 1985, pp. 60-70; In: **A mulher como memória.** In: **Grande Sinal.** Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 291-300; Id. **Mujer y Mission.** In: **Misiones Extranjeras.** Nº 108, 1988, pp. 361-369; Id. **As discípulas de Jesus.** Petrópolis: Vozes, 1990; Id. **O Lugar da Mulher.** Interpretação Feminina da *Mulieris Dignitatem.* In: BINGEMER, M. C. L. (org.). **O Lugar da Mulher.** Interpretação feminina da *Mulieris Dignitatem.* São Paulo: Loyola, 1990, pp. 25-31; Id. **The laywomen's mission in Latin America today.** In: JENKINSON, W. & O'SULLIVAN, O. (orgs.). **Trends for mission.** New York: Orbis Books, 1991, pp. 324-332; Id. **What are the religious experiences of women.** In: **Voices From The Third World.** Vol. 25, nº 2, 1992, pp. 1-14; Id. **Mulher, teologia e libertação.** In: BEOZZO, J. O. (et alli). **Vida, clamor e esperança.** São Paulo: Loyola, 1992, pp. 341-350; Id. **Mulher e Teologia na América Latina.** In: BIDEGAIN, A. M. (org.). **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina.** Petrópolis: Vozes; CEHILA, 1996, pp. 197-220; Id. **La mujer y la teología en América latina: antecedentes históricos.** In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. (orgs.). **Entre la indignación y la esperanza.** Bogota: Indo-American Press, 1998, pp. 9-35; Id. **Quién dicen las mujeres que soy yo?** In: TAMAYO ACOSTA, J. J. (org.). **Diez palabras sobre Jesús.** Navarra: Verbo Divino, 1999, pp. 415-452; Id. **Jesus e seu movimento inclusivo (Gl 3,28).** In: FRANÇA MIRANDA, M (org.). **A pessoa e a mensagem de Jesus.** São Paulo: Loyola, 2002, pp. 169-188; Id. **Macho e Fêmea os criou: criação e gênero.** MÜLLER, I (org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação.** Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 152-167. ZUNHAMMER, N. P. **Hermenêutica.** In: GÖSSMANN, E. (org.). **Dicionário de teologia feminista.** Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 210-214. De um ponto de vista eminentemente filosófico, são inúmeras as obras. Filósofas, como a francesa Elisabeth Bandinter, a inglesa Judith Butler, a espanhola Célia Amorós, e a portuguesa Fernanda Henriques, tratam da problemática do *androcentrismo patriarcal* (em diálogo crítico): polemizando com diversos pensadores contemporâneos (sobretudo filósofos e historiadores da cultura), como J-F Lyotard, G. Vattimo (entre outros). Operando uma crítica diferenciada ao *racionalismo androcêntrico numa perspectiva feminista.* Da pena de Elisabeth Bandinter: Cf. BANDINTER, E. **L'Amour en plus.** Histoire de l'amour maternel (XVII-XX siècle). Paris: Flammarion, 1980; Id. **Émilie, Émilie: L'ambition feminine au 18 siècle.** Paris: Flammarion, 1983; Id. **l'un est l'autre.** Paris: Odile Jacob, 1986; Id. **Condorcet: un intellectuel en politique:** Paris: Fayard, 1988; Id. **XY. De l'identité masculine.** Paris: Odile Jacob, 1992; Id. **Les passions intellectuelles.** Tome I. In: **Désir de gloire (1735-1751).** Paris: Fayard, 1998; Id. **Les passions intellectuelles.** Tome II. In: **Exigence de dignité (1751-1762).** Paris: Fayard, 2002; Id. **Fausse Route.** Paris: Odile Jacob, 2003. Da pena de Judith Butler: Cf. BUTLER, J. **Feminism and the subversion of identity.** 1990; Id. **Bodies that matter: on the discursive limits of sex.** 1993; **Undoing Gender.** 2004. Das outras duas pensadoras: Cf. AMORÓS, C. **Hacia una crítica de la razón patriarcal.** Barcelona: Anthropos, 1985; Id. **Sören Kierkegaard o la subjetividad del caballero.** Un estudio a la luz de las paradojas del patriarcado. Barcelona: Anthropos, 1987; Id. **Feminismo y Ética.** In: **Revista de Filosofía Moral y Política.** Nº 6, 1992, pp. ; Id. **10 palabras**

Passo seguinte, percebeu-se a necessidade de mudar do modelo *antropocêntrico* (androcêntrico patriarcal) para um modelo *ecológico* (*ecumênica*¹²⁰⁰, *complexa*¹²⁰¹, *holista*¹²⁰², *sistêmica*¹²⁰³, etc.), que não só *inclua a mulher* (e a

clave sobre Mujer. Navarra: Verbo Divino, 1995; Id. **Tiempo de feminismo.** Sobre feminismo, proyecto ilustrado y postmodernidad. Madrid: Cátedra, 1997; Id. **Feminismo y filosofía.** Madrid: Síntesis, 2000; HENRIQUES, F. **Do que está em causa.** Notas para pensar na pós-modernidade. In: **Ex aequo.** Nº 9, 2003, pp. 11- 16; Id. **As teias da razão:** a racionalidade hermenêutica e o feminismo. In: FERREIRA, M. L. R. (org.). **As Teias que as Mulheres tecem.** Lisboa: Colibri, 2003, pp. 133-144; Id. **Gênero e Desejo.** Da biologia à cultura. In: **Cadernos de Bioética.** Ano XII, nº 35, 2004, pp. 33-49. Do ponto de vista historiográfico (de uma historiadora, com notável influência, sobretudo na América Latina, Joan Scott): Cf. SCOTT, J. **Gender and Politics of history.** 1988; Id. **Only Paradoxes to offer:** French Feminists and the Rights of Man. 1996; Id. **The politics of the veil.** 2007. Fruto da reverberação de seus textos no Brasil: Cf. COSTA, A. O. & BRUSCHINI, C. (orgs.). **Uma Questão de Gênero.** São Paulo: Rosa dos Tempos; Fundação Carlos Chagas, 1992.

¹²⁰⁰ Neste sentido, falar de toda a Terra habitada, ou seja, das relações inter-humanas, e humano-ecológicas, é um bom sinal. Sinal que a teologia tem amadurecido, escapando de certos reducionismos. Como diz Peter Beyer: "O movimento das teologias ecológicas é um exemplo perfeito de ação religiosa, que oferece uma resposta moral e religiosa para um problema biológico e químico... não fazendo parte de movimentos anti-sistêmicos." BEYER, P. **Religion and Globalization.** London: Sage, 1994, p. 206.

¹²⁰¹ Tal como propõe E. Morin:

É preciso substituir um pensamento que separa por um pensamento que une, e essa ligação exige a substituição da causalidade unilinear e unidimensional por uma causalidade em círculo e multirreferencial, assim como a troca da rigidez da lógica clássica por uma dialógica capaz de conceber noções ao mesmo tempo complementares e antagônicas; que o conhecimento da integração das partes num todo seja completada pelo reconhecimento da integração do todo no interior das partes. MORIN, E. **Imagário da educação:** por uma reforma da universidade e do pensamento. In: **Revista Famecos.** Nº 6, 1997, p. 19.

¹²⁰² Como diz L. Boff:

Essa atitude ecológica, também se chama holismo, ou visão holística. Holismo (do grego *holos*, que significa - totalidade, termo divulgado pelo filósofo sul-africano Jan Smut, a partir de 1926) significa o esforço de surpreender o todo nas partes e as partes no todo. Dessa forma, deparamos sempre com uma síntese que ordena, organiza, regula e finaliza as partes num todo e cada todo num outro todo ainda maior. A ecologia holística (...) constitui uma prática e uma teoria que inclui e relaciona todos os seres uns com os outros e com o meio ambiente, numa perspectiva de infinitamente pequeno das partículas elementares (quarks), do infinitamente grande dos espaços cósmico, do infinitamente profundo do coração humano e o do infinitamente misterioso do oceano ilimitado de energia primordial do qual tudo promana. BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade.** Op. cit., p. 27.

¹²⁰³ Cf. LE MOIGNE, J. L. **La théorie du système général:** théorie de la modélisation. Paris: PUF, 1994. Com relação a retro-inter-relação entre o ser humano e a Criação/Cosmo (questão ecológica), diz L. Boff:

O caráter holístico, sistêmico, inclusivo, panrelacional e espiritual. Entende o universo não como uma cisão ou justaposição de coisas e objetos, mas como uma rede de relações entre todas as coisas, inter-retro-conectando tudo com tudo, em todas as direções, gerando uma imensa interdependência cósmica. Não é mais visto como um conglomerado de matéria inerte (continentes) e água (oceanos), mas como um superorganismo vivo, articulando todos os elementos, as rochas, a atmosfera, os seres vivos e a consciência num todo orgânico dinâmico, irradiante e cheio de propósitos, parte de um todo ainda maior que nos

dimensão feminina do "humano"¹²⁰⁴), mas no qual esta tenha *protagonismo* na trama da história, *superando a dominação* física, psicológica, cultural/simbólica por parte dos "homens".¹²⁰⁵ Na década de 1980 (portanto, há cerca de trinta anos) a filósofa brasileira Marilena Chauí alertava para a importância de perceber a raízes (e suas estratégias) da violência de gênero, mas que vale igualmente para classes, etnias, etc. Ela diz:

A transformação de uma diferença e de uma assimetria numa relação hierárquica de desigualdade, com fins de dominação, de exploração e de opressão. Isto é, a conversão dos diferentes em desiguais, e a desigualdade em relação entre superior e inferior (...). A ação que trata um ser humano não como sujeito, mas como uma coisa. Esta se caracteriza pela inércia, pela passividade e pelo silêncio, de modo que, quando a atividade e a fala de outrem são impedidas ou anuladas, há violência.¹²⁰⁶

Violência que visa o poder. A violência não é um fim em si mesmo, mas um meio para ter poder sobre algo ou, o que é pior, sobre alguém. Porém, o mais comum é a combinação da violência com o poder, o que não pode nos levar a concluir que

inclui: o universo em cosmogênese e em expansão. BOFF, L. **Ecologia: grito da terra, grito dos pobres.**, p. 37.

¹²⁰⁴ Cf. KOSS, M. V. **Feminino + masculino: uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades.** São Paulo: Escrituras, 2000. No epílogo do seu, *A apeia do pensamento ocidental*, Richard Tarnas diz algo crucial sobre a relação masculino/feminino, e que diz respeito à "morte do Homem" (da qual falamos anteriormente, na esteira da "morte de Deus"):

Cada perspectiva, masculina e feminina, é aqui afirmada, confirmada e transcendentalizada, reconhecida como parte de um todo maior, cada polaridade requer a outra para a sua realização. Sua síntese leva a algo muito além de si mesma: traz uma inesperada abertura para uma realidade maior que não pode ser apreendida antes de chegar, porque é, em sim, um ato criativo. Mas por que a difusa masculinidade da tradição intelectual e espiritual do Ocidente subitamente se torna tão aparente para nós hoje, depois de permanecer invisível para quase todas as gerações anteriores? Creio que isso ocorre somente agora porque, como disse Hegel, a civilização não pode tronar-se consciente de si mesmo, não pode admitir seu próprio significado, antes de amadurecer ao ponto de se aproximar de própria morte. Estamos vivenciando hoje algo muito parecido com a morte do Homem moderno, algo que parece muito com a morte do Homem ocidental. Talvez o próprio fim do "homem" esteja acontecendo. O homem é algo a ser superado - e realizado, se adotado integralmente o feminino. TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental.** Op. cit., pp. 471-472.

¹²⁰⁵ Entre outros: Cf. MORGADO, R. **Mulheres mães e o abuso sexual incestuoso.** Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2012; ARAÚJO, M. F. & MATTIOLI, O. (orgs.). **Gênero e Violência.** São Paulo: Arte & Ciência, 2004; AZEVEDO, M. A. **Mulheres espancadas: a violência denunciada.** Rio de Janeiro: Cortez, 1985; BOURDIEU, P. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999; SAFFIOTI, H. I. B. & ALMEIDA, S. S. **Violência de gênero: poder e impotência.** Rio de Janeiro: Revinter, 1995; Id. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004; SILVA, V. M. **Violência Contra a Mulher: quem mete a colher?** São Paulo: Cortez, 1992. STREY, M. N; AZAMBUJA, M. P. R. & JAEGER, F. P. (orgs.). **Violência, gênero e políticas públicas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

¹²⁰⁶ CHAUI, M. **Participando do debate sobre mulher e violência.** In: **Perspectivas antropológicas da mulher.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 23.

autoridade, poder e violência sejam uma mesma coisa. Como diz Hannah Arendt: "A forma extrema de poder é o todos contra Um, a forma extrema da violência é o Um contra Todos"¹²⁰⁷.

Segundo H. Arendt a ausência de emoções não promove a racionalidade.¹²⁰⁸ Para ser razoável, é preciso sensibilizar-se, integrando racionalidade e sensibilidade, pois o oposto do emocional não é o racional. Mas, "a prática da violência, como toda ação, transforma o mundo, mas a transformação mais provável é em um mundo mais violento".¹²⁰⁹ Violência tende a gerar mais violência¹²¹⁰, ampliando exponencialmente a *espiral da violência*¹²¹¹.

Ora, se não há centro fixo, nem mesmo o "ser humano" (homem e mulher), isto é, se não há nenhum "ponto arquimediano" (como é o caso do antropocentrismo), mas um *complexo policentrismo* (eis a questão nevrálgica), então tudo está ligado a tudo e diz respeito a tudo (*interdependência radical*, a partir de uma recursividade e auto-organização presente nos seres vivos, no meio ambiente, incluindo o "ser humano", processo no qual organização/desorganização, ordem/desordem, vida/morte estão presentes, uma dinamizando e impulsionando a *outra*¹²¹²). Cada "ponto" para o qual lançamos nosso "olhar" pode tornar-se um centro, ou melhor, um lugar, pois "todo ponto de vista é a vista de um ponto"¹²¹³. É neste sentido que ocorre a substituição da *metáfora*.

¹²⁰⁷ ARENDT, H. **Da violência**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985, p. 35.

¹²⁰⁸ Cf. *Ibid.*, p. 45.

¹²⁰⁹ *Ibid.*, p. 45.

¹²¹⁰ A partir de uma abordagem sociológica: Cf. ALMEIDA, M. G. B. (org.). **A violência na Sociedade Contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

¹²¹¹ Segundo a ótica cristã a *espiral da violência* só pode ser superada a partir da não-violência, isto é, a partir do exercício da miseri-córdia, do amor concreto. Cf. BINGEMER, M. C. L. & JUNIOR, R. S. B. (orgs.). **Da violência à misericórdia**. In: BINGEMER, M. C. L. & JUNIOR, R. S. B. (orgs.). **Violência, crime e castigo**. São Paulo: Loyola, 1992, pp. 7-20.

¹²¹² Como diz E. Morin:

A reorganização permanente e a autopoiese constituem categorias aplicáveis a toda ordem biológica e, a fortiori, à ordem sociológica humana. Uma célula está em autoprodução permanente por meio da morte de suas moléculas. Um organismo está em autoprodução permanente por meio da morte de suas células; uma sociedade está em autoprodução permanente por meio da morte seus indivíduos; ela se reorganiza incessantemente por meio de desordens, antagonismos, conflitos, que minam sua existência e, ao mesmo tempo, mantêm sua vitalidade. MORIN, E. **Ciência com consciência**. Op. cit., p. 300.

¹²¹³ Como vimos no capítulo 3 (conforme o pensamento de L. Boff desenvolvido no seu texto: Cf. Id. **Águia e a Galinha**. Op. cit., p. 15).

Da consagrada metáfora da *máquina* (preponderante na modernidade), para a metáfora do *corpo*¹²¹⁴, da *teia*¹²¹⁵. Pois, tendo em vista a Criação como um todo (perspectiva *sistêmica*, "holista"): a abordagem carece de ser *complexa, ecológica* (conforme uma "ecologia profunda"¹²¹⁶). Elaborada, portanto - em termos

¹²¹⁴ Sobretudo em sentido teológico: que vê a Criação como grande Corpo de Deus (corpo, imagem com a qual mais trabalharemos neste último capítulo). Corpo de Deus (de Cristo) prefigurada pela Igreja, como antecipação da *nova humanidade*, segundo o Novíssimo Adão: Jesus Cristo (Cabeça do Cosmo e da Igreja: Cf. Ef 1, 10; Cl 1, 20). Que sabe, portanto, que a grande Catedral é a Terra-Mundo toda a Criação (já dizia John Wesley: "Considero todo o mundo como a minha paróquia." WESLEY, J. **Works of John Wesley (Works)**. In: WESLEY, J. **Books for the Ages** – a AGES Software, Albany, OR, Versão 1.0, 1997, p. 129. Cf. ainda a edição original: Id. **Works of John Wesley (Works)**. Vol. 1. 3ª ed. London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872). Como diz J. Moltmann:

Se amamos a Deus,
abraçamos o mundo inteiro.

Amamos a Deus com todos os nossos sentidos
Nas criaturas do seu amor.

Deus espera por nós em tudo o que encontramos.

MOLTMANN, J. **Espiritualidade dos sentidos**: mística da vida vivida. In: **IHUOnline**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509900-espiritualidade-dos-sentidos-mistica-da-vida-vivida-artigo-de-juergen-moltmann> Acessado em 10/06/2015.

¹²¹⁵ Cf. CAPRA, F. **A Teia da Vida**. Op. cit.

¹²¹⁶ Diz F. Capra:

O novo paradigma pode ser chamado de uma visão de mundo holística, que concebe o mundo como um todo integrado, e não como uma coleção de partes dissociadas. Pode também ser denominado visão ecológica, se o termo "ecológica" for empregado num sentido muito mais amplo e mais profundo que o usual. A percepção ecológica profunda reconhece a interdependência fundamental de todos os fenômenos, e o fato de que, enquanto indivíduos e sociedades, estamos todos encaixados nos processos cíclicos da natureza (e, em última análise, somos dependentes desses processos). Os dois termos, "holístico" e "ecológico", diferem ligeiramente em seus significados, e parece que "holístico" é um pouco menos apropriado para descrever o novo paradigma. Uma visão holística, digamos, de uma bicicleta significa ver a bicicleta como um todo funcional e compreender, em conformidade com isso, as interdependências das suas partes. Uma visão ecológica da bicicleta inclui isso, mas acrescenta-lhe a percepção de como a bicicleta está encaixada no seu ambiente natural e social — de onde vêm as matérias-primas que entram nela, como foi fabricada, como seu uso afeta o meio ambiente natural e a comunidade pela qual ela é usada, e assim por diante. Essa distinção entre "holístico" e "ecológico" é ainda mais importante quando falamos sobre sistemas vivos, para os quais as conexões com o meio ambiente são muito mais vitais. O sentido em que eu uso o termo "ecológico" está associado com uma escola filosófica específica e, além disso, com um movimento popular global conhecido como "ecologia profunda", que está, rapidamente, adquirindo proeminência.

E conclui:

A escola filosófica foi fundada pelo filósofo norueguês Arne Naess, no início da década de 70, com sua distinção entre "ecologia rasa" e "ecologia profunda". Esta distinção é hoje amplamente aceita como um termo muito útil para se referir a uma das principais divisões dentro do pensamento ambientalista contemporâneo. A *ecologia rasa é antropocêntrica*, ou centralizada no ser humano. Ela vê os seres humanos como situados acima ou fora da natureza, como a fonte de todos os valores, e atribui apenas um valor instrumental, ou de "uso", à natureza. A *ecologia profunda não separa seres humanos - ou qualquer outra coisa*

eminentemente teológicos -, a partir de uma perspectiva *panenteísta*.¹²¹⁷ Em sentido epistemológico cabe destacar que a ecologia:

...é um saber das relações, interconexões, interdependências e intercâmbios de tudo com tudo em todos os pontos e em todos os momentos. Nessa perspectiva, a ecologia não pode ser definida em si mesma, fora de suas implicações com outros saberes. Ela não é um saber de objetos de conhecimento, mas de relações entre os objetos de conhecimento. Ela é um saber de saberes, entre si relacionados.¹²¹⁸

Consideramos, portanto, imprescindível à teologia saber articular sua premente dimensão *existencial* à questão *ecológica* (sistêmica). Até porque, numa perspectiva teocológica o "ser humano" (concreto) se faz presente. A "virada trinitário ecológica", portanto, não vem substituir a perspectiva antropológica da teologia contemporânea, mas enriquecê-la. Fugindo, assim, da tentação do *antropocentrismo logocêntrico* da teologia moderna. Recolocando a questão da pessoa concreta, operando assim um resgate da *corporeidade* (subjetividade do

- do meio ambiente natural. Mundo não como uma coleção de objetos isolados, mas como *uma rede de fenômenos que estão fundamentalmente interconectados e são interdependentes*. A ecologia profunda reconhece o valor intrínseco de todos os seres vivos e concebe os seres humanos apenas como um fio particular na teia da vida. Em última análise, a percepção da ecologia profunda é percepção espiritual ou religiosa. Quando a concepção de espírito humano é entendida como o modo de consciência no qual o indivíduo tem uma *sensação de pertinência*, de *conexidade*, com o cosmos como um todo, torna-se claro que *a percepção ecológica é espiritual na sua essência mais profunda*. Não é, pois, de se surpreender o fato de que a nova visão emergente da realidade baseada na percepção ecológica profunda é consistente com a chamada filosofia perene das tradições espirituais, quer falemos a respeito da espiritualidade dos místicos cristãos, da dos budistas, ou da filosofia e cosmologia subjacentes às tradições nativas norte-americanas. CAPRA, F. **A Teia da Vida**. Op. cit., pp. 16-17. Grifo nosso.

¹²¹⁷ Que não se confunde com o *panteísmo*. Para o *panteísmo*, Deus e o mundo formariam uma única e mesma realidade. Já para o *panenteísmo* Deus e o mundo não se confundem, mas estão relacionados, imbricados, ou seja, tudo está em Deus e Deus está em tudo, mas sem confusão nem separação. Há, portanto, para o *panenteísmo* uma *interpenetração* entre Deus e o mundo, isto é, um está presente ao outro. Por isso, falamos de *panenteísmo trinitário (pericorético)*. Pericórese *ad intra/ad extra*: o Deus Trindade é relação (*pericorética*) em "si mesmo", bem como em sua relação com o mundo (*interpenetração*). Daí a possibilidade de falar (como faz L Boff) da *transparência* do mundo, da *diafania* de Deus no mundo (na esteira de pensadores como Teilhard de Chardin). Cf. especialmente. BOFF, L. **Tudo em Deus, Deus em tudo**: a teosfera. In: **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Op. cit., pp. 193-215. Cf. também. MOLTSMANN, J. **Deus na criação**. Op. cit; SUSIN, L. C. **A Criação de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003; SUSIN, L. C. (org.). **Mysterium creationis**: um olhar interdisciplinar sobre o universo. São Paulo: Paulinas, 1999; MORIN, E. **Os problemas do fim de século**. Lisboa: Editorial Notícias, 1993; PENA-VEJA, A. **O despertar ecológico**: Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2013. GANOCZY, A. **II Creatore Trinitario**: teologia de la Trinitá e Sinergia. Brescia: Queriniana, 2003. Sobre a concepção primária de L. Boff acerca da *diafania* do mundo - sobre o influxo do pensamento theilhardiano (o qual será retomado no decorrer de seu itinerário intelectual, presente em diversos de seus textos): Cf. BOFF, L. **O Evangelho do Cristo cósmico**. Petrópolis: Vozes, 1971.

¹²¹⁸ BOFF, L. **Ecologia**: grito da Terra, grito dos pobres. Op. cit., p. 17.

corpo), em contraste com aquela antropologia do *Sujeito* forte (aquele do "espírito"), da *razão crítica* cartesiano-kantiana. E que nos permitirá promover uma grande e profunda *trans-formação* (de diversas ordens).¹²¹⁹

Emerge *outra* visão de "ser humano" e, imbricada com esta *outra* antropologia, emerge *outra* epistemologia (filosófica e teológica). Falamos, portanto, de uma *guinada hermenêutica trinitário-ecológica*¹²²⁰. Neste sentido, toda forma de

¹²¹⁹ Cf. BOFF, L. **A Grande Transformação**: na economia, na política e na ecologia. Petrópolis: Vozes, 2014. No mesmo caminho sapiencial. Cf. também. BETTO, F. **Reinventar a vida**. Petrópolis: Vozes, 2014.

¹²²⁰ Pois, como diz o teólogo catarinense, tocando no *nó górdio* da questão:

A ecologia constitui um jogo complexo de completo de relações. Tudo inclui, nada negligencia, tudo valoriza, tudo concatena. A partir disso, resgata-se a intuição mais original do cristianismo - sua concepção de Deus. Ele afirma a unicidade da divindade como toda tradição religiosa da humanidade, mas ao mesmo tempo sustenta a diversidade das pessoas divinas, sem com isso quere multiplicar Deus. O cristianismo, desde os primórdios, confessa que Deus é Pai, Filho e Espírito Santo. Essas pessoas divinas coexistem mutuamente eternamente: distintas, unidas, igualmente eternas e infinitas. Elas são simultaneamente de tal forma que não existe nenhuma anterioridade, subordinação e posteridade entre elas. Pareceria que estamos diante de três deuses (triteísmo), forma suave de politeísmo (muitos deuses). Leda representação. Existem sim os três distintos, mas entre eles vigem tais laços de vida, tal entrelaçamento de amor, tal jogo de relações eternas, que os três se "uni-ficam". São um só Deus-comunhão, Deus-relação, Deus-amor. O universo constitui um desbordamento dessa diversidade e união. O mundo é assim complexo, diverso, uno, entrelaçado, e interconectado porque é espelho da Trindade. Deus aponta em cada ser, acena em cada relação, irrompe em cada ecossistema. Mas, principalmente, se sacramenta na vida de cada pessoa humana, pois nela encontramos a inteligência, a vontade e a sensibilidade como concretizações distintas de nossa única e inteira humanidade. Somos uma vida e comunhão realizadas distintamente, sendo unos e múltiplos em analogia com o mistério do "Deus tri-uno". BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade**. Op. cit., pp. 63-64.

Sobre a "guinada hermenêutica" da teologia já tratamos desde o capítulo 2. Sobre a questão crucial da ecologia vista a partir de uma ótica interdisciplinar, relacionando teologia, mística e as ciências da natureza: Cf. GANOCZY, A. **Dieu, l'homme et la nature**: théologie, mystique et sciences de la nature. Paris: Cerf, 1995. É mister (re)lembrar a dificuldade ao trazar de uma *teologia ecológica* se não levarmos em consideração um modelo, pelo menos, *interdisciplinar*, bem como os modos diversos da própria abordagem teológica recente sobre o assunto, seja a partir da teologia bíblico-exegética, da teologia da criação, da teologia da libertação, da teologia trinitária, da pneumatologia, etc. Portanto, nosso intuito aqui é tão somente apontar para uma necessária reflexão teológica que busque debruçar-se sobre o tema da ecologia a partir de uma ótica teológica. Relacionando ecologia e teologia que tenha como ponto de partida a complexidade do real, e uma consequente abordagem complexa (transdisciplinar, na busca por tecer uma hermenêutica teológico-trinitária). As obras são tão vastas quanto diversas sobre o tema da ecologia, bem como da relação entre teologia e ecologia. No capítulo 2 já havíamos indicado algumas obras. Indicamos outras aqui (fora as já citadas até aqui neste capítulo) que tratam mais de perto do tema tanto no interior da teologia, quanto de um ponto de vista não-teológico. Na esfera filosófica (em diferentes perspectivas) destaca-se: Cf. BORNHEIM, G. **Filofia política e ecológica**. In: **O ambiente inteiro**. Rio de Janeiro: UFRJ, 1992; FERRY, L. **Le nouvel ordre écologique**: l'arbre, l'animal, l'homme. Paris: Gasset, 1992; LARRÉRE, C. **Du bon usage de la nature**: pour une philosophie de l'environnement. Paris: Aubier, 1997; LATORRE, M. A. **Ecologia y moral**: la irrupción de la instancia ecológica en la ética del Occidente. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993; LÖWY, M. **Ecologia e socialismo**. São Paulo: Cortês, 2005. UNGER, N. M. (org.). **Fundamentos filosóficos**

monismo e dualismo (ontológico, epistemológico e prático) são rejeitados. Nem monismo, muito menos dualismo, tal como apontam os pensadores da complexidade. Neste sentido, não se sustenta mais, atualmente, como temos apontado até aqui, a *imagem* de um Deus (Uno) monarca solitário (próprio do monoteísmo), muito menos a *imagem* de um "ser humano" visto como um *Sujeito* soberano, dominador do mundo. Essa é uma questão premente, sobre a qual a teologia deve se debruçar, fomentando uma teologia do cuidado com a Terra-Mundo¹²²¹, pois como diz L. Boff:

Ou todos cuidamos uns dos outros, e assim sobreviveremos na mesma Casa Comum, ou poderemos ir ao encontro do pior. Cabe a nós decidir que futuro queremos. Quem conhece a história da vida, tira dela esta lição bem-aventurada: depois de cada grande catástrofe, a vida sempre floresceu – e floresceu como nunca antes. Agora, assim esperamos, não será diferente. Floresceremos com mais convivialidade, com mais senso de inclusão de todos, com mais veneração pela natureza, com mais acolhida das diferentes tribos da Terra e com mais abertura à Fonte de todo ser.¹²²²

Por isso, é de extrema pertinência a retomada do Deus Trindade (da teologia trinitária agora (re)trabalhada), e sua relação *panenteísta* com a Criação (*Trindade*

do pensamento ecológico. São Paulo: Loyola, 1992. E o já citado: GUATARI, F. **As três ecologias.** Op. cit. Na área da teologia bíblica: Cf. HEIMER, H. **Toda a criação:** ensaios de bíblia e ecologia. São Leopoldo: Oikos, 2006. No âmbito da teologia latino-americana: Cf. KERBER, G. **O ecológico na teologia latino-americana.** Articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006; Na teologia (eco)feminista: Cf. GEBARA, I. **Teologia ecofeminista:** ensaio para repensar o conhecimento e a Religião. São Paulo: Olho D'água, 1997; RUETHER, R. R. **Gaia & God:** an ecofeminist theology of Earth healing. Londres: SCMPress, 1993. Cf. também. MCDANIEL, J. **With root and wings.** Christianity in an age of ecology and dialogue. Nova York: Orbis Books, 1995; RIBEIRO, M. A. **Ecologizar:** pensando o ambiente humano. Belo Horizonte, 2000.

¹²²¹ Ao tratar do *ethos* como *kósmos*, L. C. Susin aponta para a necessidade de uma *ética da alteridade*, no qual o Outro é (também) a Terra-Mundo. Ele diz:

Há um tempo em que o universo depende não simplesmente de inteligência e interpretação, mas de decisões e ações éticas. Esse é o tempo humano do universo, em que o universo se humaniza e a seta irreversível do tempo sobre o caos e no acaso ganha a determinação e a ordem que lhe dá a liberdade. Para tanto, a ciência mesma pode e deve ser criativa. Ao contrário da lógica determinista em que se acreditava poder fazer qualquer coisa contanto que se obedecesse às leis da natureza, há no atual paradigma de contínua mudança uma plasticidade criativa que implica, para além da razão, emoção e decisões éticas. Isso acontece e só pode ser compreendido dentro de um dos "horizontes" do universo, o único possível para a ação ética e humana: o "horizonte terra" A relação com a Terra e com o universo inteiro não acontece privilegiadamente por uma compreensão da inteligência – não é a inteligência o topo ou centro antrópico do universo – mas por uma experiência humana mais radical, mais universal, mais holística: a compreensão da compaixão. SUSIN, L. C. **Éthos como Kósmos, um nicho no universo para os pobres, a nova cosmologia e a opção preferencial pelos pobres.** In: LIMA, D. & TRUDEL, J. **Teologia em diálogo.** São Paulo: Paulinas, 2002, p. 119.

¹²²² BOFF, L. **Do iceberg à Arca de Noé:** o nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002, p. 14.

ecológica), e que nos inclui (homens e mulheres). Vistos agora como pessoas concretas, encarnadas, abertas, como um "nó de relações", criados tal como a imagem da Trindade (como signo maior de Relação¹²²³): transpassados pelo Espírito. Pois, *no e por meio do* Espírito, Deus in-habita o mundo, não só homens e mulheres, mas transpassa toda a realidade.¹²²⁴ A partir do qual (de sua luminosidade, e transparência) tudo pode ser (re)visto. Agora com *outros olhos*¹²²⁵, um olhar e uma postura frente à vida, modificados por uma *metanoia* radical, conforme a fé cristã.¹²²⁶ Como diz A. G. Rubio:

¹²²³ Cf. MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., pp. 160-161/178-185.

¹²²⁴ Como diz L. Boff:

A tradição cristã possui uma categoria para entender a realidade como energia e como vida. É a figura do Espírito Santo. Ele é, por excelência, o *Spiritus Creator*. Atua em tudo o que se move, faz expandir a vida, suscita os profetas, inspira os poetas, inflama os líderes carismáticos e enche o coração de todos de entusiasmo. O Espírito, segundo o testemunho das Escrituras, plenifica o Universo e renova constantemente a estrutura dos cosmos. Ele inabita a sua criação semelhantemente ao Filho que se encarnou na humanidade de Jesus. Os cristãos não têm dificuldade em conceber a encarnação por meio da qual o Filho de Deus se faz homem e convive com o dramático destino humano. Professamos também a presença cósmica do Cristo ressuscitado, agindo no processo de evolução, como proclamou genialmente Teilhard de Cardin em seu evangelho de Cristo cósmico. Mas são poucos sensíveis à inabitação do Espírito na criação. O Espírito fez do cosmos seu templo, o lugar de sua atuação e manifestação. Acolhendo a inabitação, os cristãos poderiam desenvolver uma atitude distinta perante o Universo criado - biótico e abiótico.

Ele continua:

Surgiria uma espiritualidade espontânea, cósmica e ligada ao processo da natureza e da história. Integraríamos mais facilmente o feminino e a mulher, pois ela está muito mais próxima que o homem do mistério da vida. (...) Há aqui uma intuição correta da ubiquidade cósmica do Espírito, como é testemunhada por tantos místicos das culturas originárias, tais quais os índios sioux dos Estados Unidos, os bororos do Brasil e os mestres da tradição zen do Oriente. Nos padres da igreja latina e grega dos séculos IV e V, particularmente nos dois Gregórios, Nazianzeno e de Nissa, São Basílio e São Pedro Damiano, observamos com frequência a expressão do "*Spiritus ubique diffusus*" (o Espírito difundido em toda as partes). Tais visões nos ajudam a alimentar uma mística ecológica. Estamos mergulhados num oceano de vida, de espírito, de vibração e de comunhão. Formamos um todo no Espírito que, como num fio de colar de pérolas, une tudo e atrai tudo para o alto, em direção a uma comunhão plena no Reino da Trindade. A ubiquidade cósmica do Espírito nos permite recuperar uma antiga ideia cristã que reforça nossa espiritualidade e enriquece a nossa leitura teológica da ecologia: o *pen-en-teísmo*. BOFF, L. **Ecologia, mundialização, espiritualidade.**, pp. 65-66.

E assim, não somente nós experienciamos a Deus, mas Deus (de um modo todo Seu) também nos experiencia. Deus em nós, nós em Deus, pois meio do Espírito que in-habita o mundo, a Sua criação, que resplende Seu Rosto de Amor - e fruto de Seu desbordar. Seu *pateticus amoris*, portanto *sim-pático* como paixão infinita e eterna por seus filhos e filhas, pela sua criação inteira, que geme e aguarda (ansiosamente) a recapitulação de todas as coisas.

¹²²⁵ Exercitando uma mística de olhos bem abertos, uma *mística ecológica*, fomentando uma *eco-spiritualidade*: uma ex-peri-ência do Deus Trindade (conforme a perspectiva panenteísta). Como diz Johann Baptist Metz: "A experiência de Deus inspirada biblicamente não é uma mística de olhos fechados, mas sim uma mística de olhos abertos; não é uma percepção relacionada unicamente conosco mesmos, mas sim uma percepção intensificada do sofrimento alheio." METZ,

Ora, a situação de pecado aponta, segundo a Sagrada Escritura, para o oferecimento da salvação feito por Deus mediante Jesus Cristo, que inclui sempre um apelo à conversão. (...) É em Cristo que o homem e o cosmos encontram a sua íntima unidade e harmonia bem como a sua recapitulação. O universo criado possui uma dimensão crística que deve ser tomada em consideração se quisermos perceber o significado profundo da criação. A encarnação, morte na cruz e a ressurreição de Jesus Cristo têm, na fé do Novo Testamento, uma dimensão universal que abrange o cosmos todo. A libertação da natureza, coisificada e manipulada abusivamente pelo homem, está inseparavelmente unida com a libertação do pecado, em todas as suas dimensões, *para* a liberdade do amor-serviço, que inclui a administração do responsável e solidária do meio ambiente.¹²²⁷

E o que isso significa para o discurso teológico trinitário e, sobretudo, para a gnosiologia teológica? Significa que: para se falar de "unidade" é preciso não pensá-la como redução da realidade (complexa) ao Uno (uniformidade homogênea), de caráter monista, mas pensá-la em sentido *comunional*. Pensá-la no que há de (in)comum, em termos relacionais, mas, repetimos, não como *uniformidade*. Diríamos, em termos especificamente teológicos: precisamos (e podemos) pensar o real em sentido *pericorético* presente em Deus e no mundo, e que saibamos celebrar o entrelaçamento fraternal co-existente entre os seres humanos, a natureza. Uma *pericóresis* fundamental entre o Deus Trindade e os homens e as mulheres por Ele/Ela amados incondicionalmente.¹²²⁸

J. B. "El clamor da la tierra". In: METZ, J. B. (org.). **El problema dramático de la teodicea**. Estella: Verbo Divino, 1996, p. 26. E a partir do *encontro* com o outro concreto, sobretudo no exercício do amor-serviço, *coração* da mística e da ética cristãs. Cf. MARTY, F. **Sentir et goûter**. Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace. Paris: Cerf, 2005, p. 294. Uma fé que mergulha na realidade sem cindi-la, mas que busca encontrá-la (inteira), vendo-a *à luz de Deus*. Cf. PANNIKAR, R. **L'esperienza della vita: la mística**. Milano: Jaca Book, 2005.

¹²²⁶ Cf. CODINA, V. **No extingáis el Espíritu: una iniciación a la Pneumatología**. Santander: Sal Terrae, 2008, p. 14. A influência da pneumatologia ortodoxa grega é crucial no desenvolvimento atual da teologia do Espírito. Vitor Codina, J. Moltmann, L. Boff, Gisbert Greshake, Bernd Jochen Hilbertath (entre outros) são exemplos de teólogos que dialogaram (e dialogam) com esta matriz pneumatológica. A abertura dialogante frente à pneumatologia não-ocidental, bem como à mística (pois uma está imbricada na outra) traz uma rica contribuição, oxigenando com Vento Fresco a reflexão teológica ocidental tão afeita ("viciada") às discussões de caráter racional-conceitual. Neste sentido, a pneumatologia é crucial para a recuperação da dimensão mistagógico-sapiencial da teologia ocidental. Tal como já mostramos ao tratar do "esquecimento do Espírito" na teologia ocidental (como o terceiro excluído) e a importância de operar uma releitura trinitária pelo viés pneumatológico na direção de uma *gnosiologia teológica* que promova a inclusão (o terceiro incluído: o Espírito). Um *conhecimento de Deus* pautado numa *trialogia*, a partir das pessoas encarnadas, um *nós* (uma *intercorporeidade trinitária*).

¹²²⁷ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.**, p. 551.

¹²²⁸ Cf. BOFF, L. **Religião, justiça societária e reencantamento**. In: **Ecologia, Religião e Sociedade. Revista Comunicações do ISER**. Ano 11, nº 43, 1992, p. 6.

Sendo assim, neste último capítulo nosso intuito tem sido *afirmar e relacionar pericoreticamente* (tal como aprendemos a partir da Santíssima Trindade) algumas dimensões do real, do "ser humano", vistos sob a ótica da fé cristã, negligenciadas, marginalizadas, ou quiçá "esquecidas" ao longo da história da teologia ocidental. Escolhemos tratar daquelas dimensões que consideramos cruciais, tematizá-las, e buscar *relacioná-las*.

Ou seja, emerge *outra* dinâmica epistemológica para teologia: a partir de uma racionalidade *humilde*¹²²⁹ (contrastante frente à *hybris*¹²³⁰), insuficiente, parcial (a caminho), tecida na *finitude*. Despertada da radical aporia, do *sono dogmático* cartesiano-kantiano (idealista), da metafísica da "subjetividade transcendental" e sua pretensão de erigir-se como fundamento último (fundacionalismo epistemológico), como *causa sui*.¹²³¹

¹²²⁹ Que está ligada ao *húmus* da vida, "enfraquecida", *kenotizada* em contraste com a violência (epistemológica e prática) do *pensamento forte*, e o que este tem de herança do cristianismo de *crisandade*. Cf. VATTIMO, G. **Depois da cristandade**. Op. cit., pp. 141-150. Cf. ainda. VATTIMO, G. & ROVATTI, A. (eds.). **Il pensiero debole**. Milano: Giangiaco Feltrinelli Editore, 1995. Voltaremos à questão da humildade mais à frente.

¹²³⁰ Mas, como numa moeda, existem sempre os dois lados. Como diz E. Morin:

Há no ser humano um foco constante de *Ubris*, a desmesura dos gregos. A loucura humana é fonte de ódio, crueldade, barbárie, cegueira. Mas sem as desordens da afetividade e as irrupções do imaginário, e sem a loucura do impossível, não haveria *élan*, criação, invenção, amor, poesia. O ser humano é um animal insuficiente, não penas na razão, mas é dotado também de desrazão. Temos, entretanto, necessidade de controlar o *homo demens* para exercer um pensamento racional, argumentado, crítico, complexo. Temos necessidade de inibir em nós o que o *demens* tem de homicida, malvado, imbecil. Temos necessidade de sabedoria, o que requer prudência, temperança, comedimento, desprendimento. MORIN, E. **Amor, poesia, sabedoria**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007, pp. 7-8.

¹²³¹ OLIVEIRA, M. A. de. **Pós-modernidade: uma abordagem filosófica**. In: **Teologia na pós-modernidade**. Op. cit., pp. 28-43. Daí a premente necessidade de um pensamento intersubjetivo que rompa com o objetivismo, bem como com subjetivismo moderno. Dois modos reducionistas e radicalmente estreitos de ver e lidar com o mundo (objetivo) e aquele e aquela que o experiencia (subjetivo). Há uma interpenetração entre estes, uma relação de *interdependência*, formando um *nós* (mais que dialógico: *trialogico*). Um pensamento encarnado, portanto feitos a partir de pessoas concretas. Por isso, na esteira de pensadores como M. Merleau-Ponty falamos aqui de *intercorporeidade*, dado o *protagonismo do corpo* tanto em sentido antropológico, mas, sobretudo, em termos *gnosiológicos*. Numa perspectiva teológico(-trinitária), conforme concebemos aqui, a lógica é *outra*, pois a pessoa (concreta, encarnada) experiencia o mundo (e a "si mesmo") como um *nó de relações*, o que implica uma ampliação gnosiológica - sem cair num objetivismo, e, muito menos, numa forma de subjetivismo na esteira do individualismo moderno. Daí a ex-periência como modo privilegiado de acesso a Deus (como ex-periência de Deus) implicar um processo de *descentramento*, de *abertura*, redundando *noutra prática*, *noutro projeto de vida* (*outra ética*): produzindo um alargamento/amadurecimento da *práxis* (e seus potenciais latentes). Por seu turno, esta *outra* prática redundando numa ampliação no horizonte de compreensão de quem a vivencia, gestando uma circularidade teórico-prática/prático-teórica (uma ilumina e amplifica a outra, sem incorrer em dualismo). Fruto de uma ex-periência "thaumática" e "traumática", isto é, *patética* do Outro - que transfigura, portanto, aquele e aquela que fazem tal ex-periência

No que concerne à nossa proposta (e posição), assumida nesta tese, é bom dizer de antemão o seguinte: não somos monoteístas, nem triteístas, muito menos politeístas, mas *trinitários*. Segundo a posição teológica que assumimos aqui, nós cristãos, não somos, a bem da verdade, nem *mono*, nem *teístas*. Com relação à *unidade* do Deus da revelação (Pai, Filho, e Espírito Santo), nos posicionamos ao lado de teólogos como J. Moltmann¹²³² e L. Boff¹²³³. O que une especialmente estes dois teólogos é a posição dos mesmos frente à *unidade trinitária* (que diz respeito ao tema maior de nossa tese).¹²³⁴

(conduzindo para fora de um solipsismo narcisista radical, auto-referente, uma postura reducionista e enganosa, que acaba impossibilitando uma genuína ex-peri-ência de Deus, e uma ética consequente, minimamente coerente, conforme a ótica cristã fundamental: a do amor-serviço). Diz J. Moltmann:

A experiência, desde os tempos antigos, é um conceito relacionado com *a admiração* e com *a dor*. Na *admiração* o sujeito abre-se para algo que se coloca à sua frente, e entrega-se à mais profunda impressão. Na *dor*, percebem-se o modo-de-ser-diferente do outro, o conflito da contradição e a mudança que opera no próprio eu. Em ambos os modos de experiência, o sujeito penetra profundamente naquilo frente a que se depara. O conceito moderno de experiência, que descobriu e pôs em relevo as componentes subjetivas, corre o risco de reduzir a experiência em auto-experiência. A percepção legítima das determinações do próprio eu em uma experiência objetiva não deve, porém, conduzir à obsessão narcisista de um interesse unicamente voltado para a auto-experiência, pois nesse caso só se aceitam aquelas experiências que atestam o eu e justificam a sua situação pessoal, nesse caso o interesse pela auto-experiência não passa de medo da experiência do outro. Com isso, perdem-se a capacidade de admiração e disposição para a dor. A moderna cultura da subjetividade há muito tempo corre o risco de cair numa "cultura do narcisismo", que transforma o eu em seu próprio prisioneiro, alimentado unicamente por auto-repetições e auto-constatações. Por isso, já é tempo de a teologia cristã romper com essa prisão narcisista, e apresentar a sua "doutrina da fé" como sendo a doutrina da "história de Deus", abrangente. Isso não significa uma recaída na ortodoxia objetivista, mas a integração da auto-experiência na experiência de Deus, e a integração da experiência de Deus na história de Deus com o mundo. Deus deixará então de limitar-se unicamente a uma relação confinada aos estreitos limites do eu pessoal. O eu pessoa descobrir-se-á verdadeiramente na grande abrangente história de Deus, e ali encontrará o seu sentido pleno. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 20-21.

¹²³² Especialmente em seu texto: *Trindade e Reino de Deus*. Como temos visto até aqui.

¹²³³ Conforme emerge em: *A Trindade e a Sociedade*. Perspectiva que se "repete" em outro texto de teologia trinitária (fruto deste): *A Santíssima Trindade é a melhor Comunidade*. Como temos visto até aqui.

¹²³⁴ A fé cristã, apesar de sua herança judaica, com a qual afirma a existência de um Deus único (negação do politeísmo), diferencia-se desta por afirmar a Trindade em Deus, ou um Deus Trindade. Ou seja, em última análise, a fé cristã não é *monoteísta*, mas *trinitária* (e isto faz toda a diferença no que diz respeito ao conhecimento de Deus, à gnosiologia teológica). No entanto, essa posição teológico-cristã que aqui assumimos não visa afirmar uma possível *superioridade* do cristianismo frente às demais religiões do Livro (monoteístas), tais como o judaísmo e o islamismo (impedindo o diálogo inter-religioso), mas pretende afirmar sua *especificidade*: sua *diferença* e *singularidade*. Pelo contrário, é na afirmação de uma identidade mínima (daquilo que é irredutível) que o diálogo torna-se possível (e "imprescindível").

A criação-encarnação-recapitulação nos diferencia destas duas tradições monoteístas (de um ponto de vista trinitário, ou melhor, como *criação-encarnação-glorificação trinitária*, cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 122-137). Posto que a criação-encarnação como grandeza teológica acena ("já") para a Revelação de Deus *para além* do Livro (mas não *em detrimento* do

E o que estes dois teólogos têm em comum quanto ao tema da unidade do Deus cristão? Para eles, a unidade do Deus Trindade não se dá a partir de fundamento ontológico, isto é, uma *essência*, uma consubstancialidade: uma "natureza" (*ουσία-ousía*) em comum, em sentido *ontológico-essencialista* (metafísico). A unidade é fruto da *relação*, como um "laço indissolúvel" entre as Três Divinas Pessoas: *a relação faz o laço, o laço é a própria relação*. A relação *acontece*, ou melhor, "é" a própria "essência". Por isso, na esteira desta teologia trinitária acolhemos uma forma de *panenteísmo trinitário*.¹²³⁵ Começamos este subtópico

Livro, para nós a Bíblia Sagrada: Primeiro e Segundo testamentos). Posto que os Livros são uma "mediação" para Deus (visam suscitar uma *experiência de Deus*). O Livro (no caso a Bíblia) nunca é *um fim em si mesmo*. O que redundaria em bibliolatria, isto é, fazer da mesma um "Papa de papel", como diz H. Küng (cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho**. Op. cit., pp. 71-77.). Sobre singularidade da fé trinitária (em contraste com o *monoteísmo* e o *triteísmo/politeísmo*) e suas implicações teórico-práticas/prático-teóricas, diz L. Boff:

¹²³⁵A confluência das perspectivas teológico-trinitárias dos dois teólogos supracitados tem suscitado uma série de discussões no interior da teologia trinitária. J. Moltmann, por exemplo, é suspeito de *triteísmo* pelo teólogo de Malhorca, Luis Ladaria: Cf. LADARIA, L. **O Deus vivo e verdadeiro: o Mistério da Trindade**. São Paulo; Loyola, 2002, pp. 285-288. Segundo L. Ladaria, mesmo um teólogo como G. Greshake (que se aproxima da posição moltmanniana e boffiana, a partir da categoria central de sua teologia trinitária: a *communio*) perceberia em J. Moltmann o perigo do *triteísmo*. L. Ladaria cita as páginas nas quais, segundo ele, G. Greshake afirmaria o *triteísmo* no teólogo de Hamburgo. Cf. GRESHAKE, G. **El Dios uno y trino: una teología de la trinidad**. Barcelona: Herder, 2001, pp. 168-171.

Discordamos da posição do eminente teólogo, L. Ladaria, quanto à acusação de *triteísmo*, no que diz respeito à teologia trinitária moltmanniana. Na verdade, a teologia trinitária ocidental, via de regra, segue a tipologia tertuliana/agostiniana (latina): *Um em essência, três em Pessoas* (modelo "psicológico" que marcou a tipologia trinitária ocidental/latina desde então). Como diz W. Pannenberg:

Na apresentação da doutrina cristã a respeito de Deus impôs-se desde a alta escolástica, um procedimento, que começa com a pergunta pela existência do Deus uno, passando a tratar depois da essência e dos atributos desse Deus uno, para somente então apresentar a doutrina da Trindade. Essa forma de apresentação também foi mantida pela dogmática da Reforma. PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Vol. 1. São Paulo; Santo André: Paulus; Academia Cristã, 2009, p. 382.

Mais à frente diz ainda o teólogo de Munique:

Não obstante o Antigo Testamento parecia legitimar a prática de antepor à doutrina da Trindade uma apresentação de Deus como ente supremo (de acordo com Ex 3, 14) e de seus atributos. Essa ideia estava ligada ao conceito neotestamentário de Deus como Espírito (Jo 4, 24) e mais tarde também por ele substituída. De uma forma ou de outra, os atributos de Deus eram derivados de seu conceito como ente supremo ou Espírito, enquanto a doutrina da Trindade, como conteúdo da revelação cristã especial, se juntava à ideia do Deus uno, em si já completa. Em consequência disso podia parecer como que um apêndice da doutrina geral de Deus. A teologia dos inícios da Idade Média conhecia ainda outro procedimento. Pedro Lombardo ocupou-se no primeiro Livro das Sentenças com o mistério da Trindade, e, após uma breve introdução, passou a ocupar-se, na segunda parte, imediatamente com o *mysterium trinitatis et unitatis*. Naturalmente também ele iniciou a análise das *rationes et similitudines* para a fé trinitária da Escritura com exposições sobre o conhecimento natural de Deus. Mas este deve ser conseguido, de acordo com a sua visão determinada por Agostinho, a partir dos indícios da Trindade nas obras da criação, e depois mais claramente na alma humana. *Ibid.*, pp. 384-385.

E conclui:

Em contraposição a Lombardo e a todo o enfoque orientado nas analogias psicológicas da Trindade de Agostinho, na metade do séc. XII, Gilberto de La Porrée defendeu a concepção de que para a razão é possível somente um conhecimento da unidade de Deus. No entanto, a Trindade das pessoas para ele era uma mera verdade da fé, que de modo algum pode ser derivada da unidade divina. (...) Tentativas desse tipo desempenharam um papel importante na escolástica primitiva e elas fazem parte da história do surgimento da estrutura da doutrina de Deus, que mais tarde se tornou determinante no sentido de uma colocação da doutrina da unidade de Deus antes do discurso sobre a Trindade. *Ibid.*, pp. 384-385.

Ou seja, ao longo do *tratado de Deus* deu-se uma paulatina "separação" *De Deo Uno* do *De Deo Trino*, consumada, basicamente, na metodologia da Alta Escolástica. Portanto, primeiro partia-se da existência de Deus e seu atributos metafísicos - as provas clássicas revisitadas ao longo da tradição; desde S. Anselmo, passando por Tomás de Aquino, pela baixa escolástica católica, atingindo a modernidade na escolástica protestante de fins do século XVI ao XVII, chegando até filósofos como R. Descartes e W. Leibniz, sendo contestada somente em I. Kant - para então, passo seguinte, tratar das Três Divinas Pessoas. Por isso, diz W. Pannenberg:

...o problema sistemático da estrutura da doutrina de Deus se torna reconhecível em sua complexidade somente quando se tomam em consideração essas inter-relações histórico-teológicas. A naturalidade com que a teologia posterior seguiu a sequência dos temas uma vez estabelecida - primeiro a doutrina do Deus uno e seus atributos, depois a doutrina da Trindade - certamente se baseia em perda da consciência de tal problemática. *Ibid.*, p. 385.

O teólogo de Hamburgo vai mais longe quando assevera:

Por fim, é sabido o quanto a doutrina da *essência da divindade*, da qual participam todas as três hipóstases ou pessoas, tem sido uma ameaça constante de diluição das diferenciações trinitárias, de modo sabeliano, ou modalista, ou finalmente unitarista. A postura lógica e epistemológica que ordena a doutrina de um ser da divindade, no ocidente, desde Tomás de Aquino, antes da doutrina trinitária, traz em seu bojo o risco de converter a doutrina trinitária em algo supérfluo. O pressuposto pensamento da simplicidade do ser divino torna problemática a ideia da Trindade. Por esse motivo é que a doutrina trinitária ocidental revela, quase invariavelmente, uma tendência modalista. Isso só poderá ser alterado se o pensamento indispensável da unidade de Deus for expresso trinitariamente, e não mais pré-trinitariamente. A unidade de Deus reside na unidade trina do Pai, do Filho e do Espírito Santo. Não a precede, nem lha sucede. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, p. 195.

No entanto, os enunciados básicos que deram origem à teologia trinitária clássica (na verdade, à chamada *doutrina de Deus*, conforme a perspectiva ocidental) *permanecem vivos* (incluindo as provas tradicionais). Foram retomados no decorrer dos últimos dois séculos: reificada no neotomismo, e até hoje aplicadas nos estudos sobre a *doutrina de Deus*, em Seminários, Casas de Formação, e mesmo em Faculdades de Teologia (católicas e protestantes) de caráter mais tradicional e/ou conservador. Depois de demonstrar a racionalidade e a necessidade de Sua existência, passa-se a descrever Seus atributos metafísicos (exclusivos, isto é, não comunicados: Onipotência, Onipresença, Onisciência, Infinitude, Imensidade, Eternidade, Sua Não-causalidade, Liberdade, Soberania, etc.), então, e só então, se chega à Trindade em Deus. O *filio de Ariadne* deste modelo (do Uno ao Trino) é, pelo menos na sua base fundamental, um paradigma agostiniano-neoplatônico (que perpassa boa parte da teologia trinitária ocidental). Essa postura teológico-trinitária, na verdade, visa a manutenção não somente da tipologia considerada o a "pedra de toque" da "ortodoxia trinitária", mas, além de gerar um tipo de *monoteísmo abstrato*, dá sustentação a construção de um determinado tipo de eclesiologia de corte verticalista e monárquico (e suas política problemática). Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 24-32; BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade.**, pp. 93-98.

Na teologia contemporânea (pelo menos em alguns autores fundamentais, como J. Moltmann, L. Boff, entre outros, Deus é tratado tal como se revela: sempre como Pai, Filho, e Espírito Santo. A "unidade", portanto, não é a unidade do Deus Uno, inspirada no neoplatonismo (vide Plotino, e,

sobretudo, o Pseudo-Dionísio que tanto se inspirou no último dos grandes neoplatônicos: Proclo, cf. PANNENBERG, W. **Teologia Sistemática**. Vol. 1., p. 388), mas a *unidade pericorética*. Ou seja, a unidade é não o "resultado" *a posteriori* ou sustentada (*a priori*) numa *consustancialidade metafísico-essencialista*, mas dá-se *na e pela interpresença, interpenetração, inter-retro-relação (pericóresis)*. A unidade é a própria relação: a relação é o laço (ou faz o Laço).

Esta perspectiva em nada se aproxima do *triteísmo*. A questão de fundo é de cunho filosófico, ou seja, a influência do *essencialismo metafísico* na teologia ocidental é gritante (o conceito de *consustancialidade*, é desenvolvido a partir do uso de categorias próprio da metafísica grega: *ousía*. Mas, como ficamos? Podemos ainda falar de uma "essência"? Sim. A "essência" é a própria Relação de Amor entre Pai, Filho, e Espírito Santo: unidade na Relacionalidade. Hoje, portanto, o ponto de partida não é a *Trindade imanente*, que se refere a Deus em "si mesmo" (coisa impossível no "humano", pois Deus mesmo "habita em luz inacessível", portanto, só podemos falar *de* Deus a partir de sua Revelação *em* Cristo e *no* Espírito, desde a *complexidade* do real, o que inclui o "ser humano").

Ou seja, não se fala de Deus "desde cima" (perspectiva "descendente", pois só Deus poderia falar de Deus diretamente, imediatamente). Nem mesmo a partir da *analogia entis* (por inferência, ou indução, tendo como ponto de partida os entes particulares e sua conseqüente universalização abstrata). Pois Deus (como assinalamos durante toda a tese, reiteradamente), não é mais um *Ente*, mesmo o Sumo Ente (*Ens Supremum*), ou, conforme a lógica moderna, que parte da metafísica da subjetividade à pura Subjetividade: Sujeito Absoluto, para fundamentar a existência de Deus. Identificando-o com o Sujeito-Espírito absoluto (como em G. W. F. Hegel e sua dialética triádica, podendo desembocar numa forma moderna de modalismo). Daí a importância de pensar a *diferença*, como tantos pensadores na esteira de M. Heidegger tem sublinhado (fugindo do pensamento Identitário).

No entanto, tanto nesta perspectiva, como naquela da antiguidade tardia/medieval, permanecemos frente a um Deus solitário, "escravo" de Sua Solidão "nas alturas". Um Deus solipsista. Uma forma de reformular o *deísmo*. Na verdade, o *teísmo* e o *deísmo* são primo-irmãos: é a manutenção do *monoteísmo* pelo viés filosófico. Mas, nós cristãos, em última análise - pelo menos partindo da história da salvação que tem como eixo de articulação hermenêutica a pessoa de Jesus, o Cristo -, não somos *monoteístas*, mas *trinitários (panenteísmo trinitário)*. A radical polarização: ou se é *monoteísta* ou se é *triteísta* (o que seria o mesmo que ser *politeísta*), são escolhas artificialmente colocadas. Fruto do velho modo binário de pensar.

Ou se é *monoteísta* (como os judeus e os muçulmanos) ou se é *triteísta* (ou *politeísta*) e, assim, repete-se *ad infinitum* a velha fórmula do chamado *monoteísmo trinitário* (como no tratado clássico *De Deo Uno/De Deo Trino*). Como "prêmio": recebe-se a chancela da "ortodoxia", e de "ortodoxia". Mas quem não se *de-fine* como *monoteísta*, logo, só se pode ser: *triteísta* (ou seja, *politeísta*). Não há para a lógica binária (aquela clássica do "princípio de não-contradição", do *terceiro excluso*) uma *terceira* possibilidade. Na linguagem da teologia trinitária: ou se é *modalista* (e quem segue esta visão torna-se "herege", ou "heterodoxo", o que é menos grave) ou se é *triteísta* (e acontece o mesmo).

Sendo assim, como podemos falar do Deus Trindade? Como falar de um possível *conhecimento do Deus Trindade*? Ora, somente podemos falar *de* Deus (Pai, Filho, e Espírito Santo), "a partir de baixo", ou seja, *a partir da experiência* do Deus Trindade (que se dá na *intercorporeidade*). Especialmente a partir da *experiência* do Amor. No texto citado à seguir J. Moltmann revela seu "programa" em relação à teologia trinitária (sua *hermenêutica trinitária*) e toca no *nó górdio* da questão que aqui levantamos e propomos (a *razão sensível trinitária*): a Trindade como modelo de um pensamento teológico relacional (inclusivo, do *terceiro incluído*). Daí a proposta moltmanniana (*sui generis*). O teólogo de Hamburgo busca trilhar *outro caminho* para falar do Deus Trindade. Uma teologia trinitária tecida a partir de um diálogo crítico com a tradição teológica e filosófica (que persiste em reafirmar sua hegemonia):

Uma *reformulação da doutrina trinitária*, hoje, somente poderá ocorrer a partir de uma confrontação crítica com essas tradições filosóficas e teológicas. Uma volta à antiga *trindade da substância* é de fato impossível, porque, com a passagem para os tempos modernos, um retorno à cosmologia do antigo *pensamento do ser* já não encontra mais sustentação. A manutenção da *trindade do sujeito*, mais recente, também já faz pouco sentido, porque o pensamento subjetivo moderno perde cada vez mais seu vigor e significação. O pensamento antropocêntrico cede o passo às teorias novas e relativas ao mundo; o comportamento antropocêntrico dá lugar a um comportamento mais social. (...0

O mundo das crescentes interdependências já não pode mais ser compreendido o "meu mundo privado". O apelo à pura subjetividade é hoje em dia interpretado como tendência à fuga do mundo. (...) Diferentemente da Trindade substancial e da Trindade subjetiva, procuraremos desenvolver uma *doutrina trinitária social*.

E conclui:

Entendemos a Escritura como o testemunho da história das relações comunitárias da Trindade, revelada ao mundo e aos homens. Essa hermenêutica trinitária conduz a um pensamento relacional e comunitário, dispensando o pensamento subjetivo, que só consegue produzir, mediante a separação e o isolamento de seus objetos. Vamos desenvolver aqui um *pensamento relacional e comunitário*, a partir da doutrina trinitária, e instaurá-lo na relação do homem com Deus, com os outros homens e com toda a humanidade, bem como na comunhão com toda a criação. Pelo acolhimento das concepções panenteístas das tradições judaica e cristã, Deus, homem, e mundo serão encarados *ecologicamente* na sua relação e convivência. Por essa forma, não apenas será elaborada a *teologia trinitária cristã*, mas também procurar-se-á desenvolver e aplicar um *modo de pensar trinitário*. Id. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 32-33.

Sobre os diversos posicionamentos quanto à Trindade ao longo da história da igreja (e da teologia) - diferentes perspectivas adotadas no interior das tradições latina e grega, possíveis desvios teológicos ou, quiçá, possíveis posicionamentos "heterodoxos" e "heréticos" na *história do dogma*, e no espectro maior da teologia trinitária (sobretudo, os variados posicionamentos contemporâneos) -, existe em português uma boa referência bibliográfica. Neste viés existem algumas obras na língua de Camões e Rosa que consideramos fundamentais e que se destacam por ressaltar o que tais autores consideram como fundamentais, isto é, como um posicionamento "ortodoxo": Cf. PASTOR, F. **A semântica do mistério:** a linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, 1982. WERBICK, J. **Doutrina da Trindade.** In: SCHENEIDER, T (org.). **Manual de Dogmática. Vol. II.** Petrópolis: Vozes, 2001.

Na verdade, existe uma miríade de textos que trabalham com diversas abordagens: privilegiando e se atendo mais no desenvolvimento da *história do dogma* da Santíssima Trindade e/ou concentrando-se tão somente nas reflexões hodiernas - e que tratam, portanto, das diversas posições (recentes) quanto ao tema. Textos para quem deseja aprofundar-se neste que é o *coração*, o Mistério por excelência da fé cristã. Os textos citados a seguir abordam o assunto a partir de diversas perspectivas. Por ordem alfabética: Cf. ANTONIOTTI, L.-M. **Le Mystère de Dieu Un et Trine.** Paris: 2000; ARAYA, V. **El Dios de los pobres:** el misterio de Dios en la teología de la liberación. 2ª ed. San José: DEI, 1985; ARIAS REYERO, M. **El Dios de nuestra fe.** Ele Dios uno y trino Bogotá: CELAM, 1991; AUER, J. **Dios, uno y trino.** Barcelona: Herder, 1988; BOBRINSKOY, B. **Le mystère de la Trinité.** Paris: Cerf, 1996; BREUNING, W. (org.). **Trinität:** Aktuelle Perspektiven der Theologie. Freiburg; Basel Wien: Herder, 1984; CAMBÓN, E. **Assim na Terra como na Trindade:** o que significam as relações trinitárias na vida da sociedade? São Paulo: Cidade Nova, 2000; CODA, P. **Dios Uno y Trino:** revelación, experiencias, teología del Dios de los cristianos. Salamanca: Sígueme, 1993; Id. **La Trinidad:** hechos que llevaron hasta la formación del dogma, Salamanca: Sígueme, 1996; CONTRERAS, F. **A la sombra de Dios Trinidad.** Estella: Verbo Divino, 2000; COURTH, F. **Dios, amor trinitario.** Valencia: Edicep, 1994; DANIELLOU, J. **Dios y nosotros.** Madrid: Taurus, 1966; DE S. LUCAS, J. **Dios, horizonte del hombre.** Madrid: BAC, 1994; DURRWELL, F. X. **Nuestro Padre:** Dios en su misterio. Salamanca: Sígueme, 1990; FEINER, J. & LÖHRER, M. (ed.). **Deus uno e trino.** *Mysterium Salutis II/1.* Petrópolis: Vozes, 1972; FERRARA, R. **El Misterio de Dios.** Salamanca: Sígueme, 2005; FLORIO, L. **Mapa trinitario del mundo.** Salamanca: Sígueme, 2000; FORTE, B. **A Trindade como história:** ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987; FUSTER, S. **Misterio trinitario:** Dios desde el silencio y la cercanía. Salamanca: Sígueme, 1997; GALOT, J. **Dieu en trois Personnes.** Saint-Maur: Parole et Silence, 1999; Id. **Notre Père qui est Amour.** Saint-Maur: Parole et Silence, 1999; GENUYT, F. **El misterio de Dios.** Barcelona: Herder, 1974; GOMES, C. F. **A doutrina da Trindade eterna:** o significado da expressão "Três Pessoas". Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979; GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. **Dios.** Salamanca: Sígueme, 2004; Id. **Misterio Trinitario y existencia humana.** Madrid: Rialp, 1965; GRELOT, P. **Dios, el Padre de Jesucristo.** Buenos Aires: Paulinas, 1999; HACKMANN, G. L. B. **A Trindade:** glória e júbilo da criação. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000;

com as palavras do Pobre de Assis, e terminamos com as palavras do "servo e profeta dos invisíveis" de Olinda e Recife (e com elas também apontamos para a questão com a qual nos deteremos adiante):

Se eu estivesse a teu lado
 Senhor, antes da Criação
 Gostaria de ajudar-Te...
 Tu és tão humilde!
 Se alguma dúvida
 Ameaçasse de levar-Te a não criar
 Eu te diria: "É verdade, Senhor:
 A Criação fora de Ti
 Quebrará tua unidade...
 Ela será, necessariamente, múltipla
 Finita, limitada, imperfeita...
 Não hesites, Senhor!
 A coragem de criar
 Demonstrará, para sempre

HILL, W. J. **The Three-Personed God**. The Trinity as a mystery of salvation. Washington: Catholic University of America Press, 1982; IBÁÑEZ, J. & MENDOZA, F. **Dios Trino en personas**. Madrid: Ediciones Palabra, 1988; JÜNGEL, E. **Dios como misterio del mundo**. Op. cit.; KASPER, W. **El Dios de Jesucristo**. Salamanca: Sígueme, 1985; KLOPPENBURG, B. **Trindade: o amor em Deus**. Petrópolis: Vozes, 1999; LABBÉ, Y. **Essai sur le monothéisme Trinitaire**. Paris: CERF, 1987; LACUGNA, C. **God for us: the Trinity and Christian Life**. New York: Harper San Francisco, 1991; LOBO MÉNDEZ, G. **Dios Uno y Trino**. Madrid: Rialp, 2002; LONERGAN, B. **De Deo Trino**. Roma: Pars alatyica, 1984. LORENZEN, L. F. **Introdução à Trindade**. São Paulo: Paulus, 2002; MATEO-SECO, L. **Dios Uno y Trino**. Pamplona: Eunsa, 1998; MÜHLEN, H. **Der Heilige Geist als Person: In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund**. Ich Du Wir. 5. Aufl. Münster: Aschendorf, 1985; MUÑOZ, R. **O Deus dos cristãos**. Petrópolis: Vozes, 1986; O'COLLINS, G. **The Tripersonal God: understanding and Interpreting the Trinity**. London: Geoffrey Chapman, 1999; O'DONNELL, J. **The Mystery of the Triune God**. London: Sheed & Word, 1988; PEÑAMARÍA, A. **El Dios de los cristianos**. Madrid: Atenas, 1990; PIKAZA, X. **Dios como Espíritu y Persona: razón humana y Misterio Trinitario**. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989; Id. **Trinidad y comunidad cristiana**. El principio social del cristianismo. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990; PORRO, C. **Dio nostra salvezza**. Introduzione al mistero de Dio. Torino-Leumann: LDC, 1994; RAHNER, K. **Dieu dans le Nouveau Testament**. Paris: Cerf, 1968; Id. **Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut**. Paris: Cerf, 1999; RUTA, J. C. **La vida Trinitaria**. Buenos Aires: La Plata, 1986; SCHEFFCZYK, L. **Dios uno y trino**. Madrid: FAX, 1973; SCHMAUS, M. "La Trinidad de Dios". In: **Teología Dogmática I**. Madrid: Rialp, 1960; SESBOÛÉ, B. & WOLINSKI, J. **O Deus da salvação: a tradição, a regra de fé e os símbolos; a economia da salvação; o desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico**. São Paulo: Loyola, 2002; STAGLIANÒ, A. **Il mistero del Dio vivente: per una teologia dell'Assoluto trinitario**. Bologna: Dehoniane, 1996; STANILOAE, D. **Dios es amor**. Salamanca: Sígueme, 1994; STUDER, B. **Dios en los Padres de la Iglesia**. Salamanca: Sígueme, 1993; TEIXEIRA, E. B. **Imago trinitatis. Deus sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De trinitate de Santo Agostinho**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003; TORRANCE, T. F. **The Trinitarian Faith**. Edimburgo: T&T Clark, 1988; VERGES, S. & DALMAU, J. M. **Dios revelado en Cristo**. Madrid: Biblioteca da Autores Cristianos, 1976; VIVES, J. "Si oyerais mi voz". **Exploración cristiana del misterio de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988; VORGRIMLER, H. **Doctrina teológica de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988; WAINWRIGHT, A. **La Trinidad en el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1976; WOLFSON, H. A. **The philosophy of the church Fathers. Vol. I: Faith, Trinity, incarnation**. 3ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1970; ZARAGAZA, G. I. **Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario**. Salamanca: Sígueme, 2004.

Tua audácia e tua humildade."¹²³⁶

5.1.2.2 Deus é humildade e sabe dançar! A *kénosis* e a *pericóresis*¹²³⁷ trinitária como modelo para a racionalidade teológica: a razão numa dinâmica de *transdescendência relacional*

O apóstolo dos gentios nos exorta (conforme o texto da *epígrafe*¹²³⁸ que consta no início deste capítulo) a assumir em nossa ex-istência o mesmo dinamismo de

¹²³⁶ CÂMARA, H. & KAELIN P. **Audácia do criador - 1º Movimento**. In: **A sinfonia dos dois mundos**. Orquestra Sinfônica da Paraíba. Projeto Acauã. Recife/Paraíba, 1985, p. 7. Disponível em: <http://nucleodememoria.vrac.puc-rio.br/site/dhc/textos/1985sinfoniadosdoismundos.pdf>. acessado em 21/05/2015. Cf. também. TEN KATHEN, N. R. **Uma vida para os pobres: espiritualidade de Dom Helder Câmara**. São Paulo: Loyola, 1991.

¹²³⁷ No verbete *circumincessão* (*pericóresis*) do *Dicionário Teológico* de Justo Gonzáles, diz-se:

Termo de origem latina, a *circumincessão* equivale ao termo grego *perichoresis*, e se refere a interpenetração entre a três pessoas divinas pessoas da Trindade. Posto que a *perichoresis* se assemelha a um termo que poderia usar-se para uma dança coreográfica, as vezes emprega-se esse termo para falar da Trindade como uma coreografia na qual as três pessoas atuam de modo conjunto, todavia, distintamente, como se cada uma dançasse em torno das outras. Em todo o caso, o princípio da *circumincessão*, *perichoresis* ou interpenetração é a base para a afirmação de que em toda ação da Pessoa da Trindade e outras estão presentes - utilizando a frase latina clássica: *opera Trinitatis ad extra indivisa sunt*. GONZÁLES, J. L. **Dicionário Manual Teológico**. Op. cit., pp. 62-63.

Voltaremos a tratar da *pericóresis* no decorrer do capítulo.

¹²³⁸ Sabemos que o *hino cristológico* adotado por Paulo, provavelmente era oriundo das celebrações litúrgicas, dos cultos, da adoração, da louvação, e confissão, e é tomado pelo apóstolo para descrever todo o processo *kenótico*: de esvaziamento-humilhação, assumido até as últimas consequências pelo Senhor Jesus Cristo. O *hino* propriamente dito inicia-se do verso 6 em diante, terminando no verso 11. Contudo, decidimos incluir o verso 5 (e parar no verso 9, para acentuar a etapa de serviço, que vai da encarnação à cruz), visando sublinhar a necessidade da interpelação paulina: para que nós, discípulos de Jesus Cristo, tenhamos como agenda, como projeto de vida a mesma dinâmica que perpassou toda a vida de Jesus de Nazaré.

Dinâmica concretizada em sua "etapa de serviço", da existência segundo a *sarx*, da encarnação à cruz, como faz questão de salientar o texto apostólico. Nesse texto de rara beleza, a divindade de Jesus Cristo é afirmada em conformidade com a sua plena humanidade. Ou melhor, a divindade de Jesus não é afirmada em detrimento de sua real humanidade. Muito pelo contrário. Exatamente a partir desse texto vislumbramos que *imagem de Deus* o apóstolo deseja mostrar quando lança mão do *hino cristológico*. Pois mesmo sendo de real condição divina (origem divina), ele, Jesus, não se *prende*, não se *apegou* a essa determinada condição, antes, *desprende-se*, desapegou-se da condição que era sua por "natureza", implicando os "privilégios" que toda divindade tem de direito. Pelo menos era essa (e de certa fora ainda é) a visão corrente acerca dos deuses (ou da Divindade no caso de uma fé *monoteísta*), impregnada no imaginário coletivo da média da população com a qual Paulo estava acostumado a lidar - sem excluir o próprio Paulo e, talvez, você e eu, homens e mulheres do século XXI. Esse *hino* é escandaloso aos nossos olhos tanto quanto o foi para aqueles e aquelas inseridos num contexto de monoteísmo radical (estrito).

Aos deuses se deve adoração e obediência incondicional. Na verdade, os deuses exigem ser adorados, agrados, reverenciados: *incondicionalmente*. Obedecidos cegamente. Se sua vontade, que é Lei, não for obedecida à risca, os infortúnios podem chegar quando menos se espera. No entanto, o surpreendente, o escandaloso, é que a descrição que Paulo faz em Filipenses 2, 6-11, não se parece em nada com este *modus operandi* das divindades... O impacto do texto paulino é enorme: é *desarticulador*. Poucos textos de Paulo, no que diz respeito às suas reflexões cristológicas, são tão penetrantes, tão impactantes. Palavra que pode promover em nós uma metamorfose a depender de nossa abertura (e sincera disposição) ao Espírito que guiou Jesus de

Jesus Cristo (pois a razão é *uma* dimensão antropológica, entre outras¹²³⁹). Pautando nossas vidas nos valores do Reino de Deus (como fez o artífice de Nazaré). Uma dinâmica de vida, portanto, marcada pela *kénosis*¹²⁴⁰, que faz desse

Nazaré: abaixar a guarda, abrir o peito, o coração, com coragem e esperança, e assumir essa dinâmica de vida. Fazendo da *kénosis* (esvaziamento, desprendimento, descentramento) nossa inspiração maior para *viver* (e *morrer*) - como tantos e tantas fizeram (e fazem) ao longo da história da fé, dos mártires da antiguidade aos mártires de nossos dias. Cristãos como: Dom Oscar Romero, Dietrich Bonhöffer, Edit Stein, Martin Luther King Jr., entre outros. Projeto de vida que deu sentido às suas vidas (e pode dar sentido às nossas), apesar de nossas fragilidades, nossos pecados... Nossa teimosia em nos considerarmos o "umbigo do mundo": nosso renitente auto-centramento.

Perder esta verdade de vista é correr o risco de capitular, de se deixar cooptar pelos anti-valores do anti-Reino presente entre nós e em nós. O que requer de nós - como pessoas que confessam seguir a Jesus, e comunidade de fé -, rever nosso modo de vida, nossas escolhas, nossas prioridades concretas (do dia-a-dia); parar para meditar com regularidade e ver com coragem e humildade, à luz do Evangelho (tão bem retratado nesse texto paulino), qual nosso caminho de vida. Importa fazer a seguinte pergunta crucial: qual o nosso projeto de vida? Em quê ele se coaduna com a vida do Mestre (amor-serviço)? Fazer essa pergunta com sinceridade e coragem já é colocar-se pessoalmente e comunitariamente no ininterrupto processo de *metanoia*. Isso sim é fazer a "vontade de Deus", que tanto ouvimos pelas igrejas afora... Como diz L. Boff:

A conversão postulada por Jesus não é somente mudança de convicção (teoria) mas principalmente mudança de atitude (prática), não apenas do homem considerado como irredutibilidade de uma liberdade pessoal (coração), mas do homem como ser concreto envolvida por uma rede viva e ativa de relações. Conversão é, positivamente, a produção de relações modificadas em todos os níveis da realidade pessoal e social de tal forma que concretize libertações e antecipe o Reino. O pessoal vem dialetizado pelo social e vice-versa. A conversão não deve ser compreendida como condição para que venha o Reino, mas significa já a sua inauguração, presença e atuação na história. Pela conversão aparece claramente a estrutura do Reino e a libertação desejada por Deus: por uma parte constitui um dom oferecido e, por outra, é a acolhida que se faz real, na medida em que o homem colabora na instauração do Reino por mediações de caráter pessoal, político, social e religioso. O Reino e a libertação nele implicada encarnam o típico do poder de Deus. Não é um poder de dominação das liberdades, mas de oferecimento e apelo à liberdade e a sua obra que é o amor. O Reino apresenta-se assim como proposição e não como imposição. Por isso, nas condições históricas o Reino de Deus não vem se o homem não o aceita nem entra num processo de conversão/libertação. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador.**, Op. cit., p. 31.

¹²³⁹ Como frisa A. G. Rubio "todo o discurso teológico cristão sobre o homem supõe a cristologia. Jesus Cristo, para a fé cristã, é o protótipo do humano, o modelo do que significa ser humano". RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.**, p. 85. Portanto, a racionalidade teológica deve se deixar guiar não pela "etapa de exaltação" (modo de vida "segundo o Espírito", isto é, da plenitude escatológica na qual Jesus Cristo se encontra desde a ressurreição-glorificação: cf. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo Vivo.** Op. cit., pp. 103-118.), mas pela "etapa de serviço" (modo de vida "segundo a *sarx*", como Jesus, "vivida na obscuridade e na fraqueza" Ibid., p. 17.), fruto do seu despojamento/desprendimento/humildade, vivido da encarnação à cruz. Significa dizer que, ao humanizar a razão, numa dinâmica de *kénosis*, estamos, na verdade, cristificando-a, passando inevitavelmente pelo seu despojamento/desprendimento/enfraquecimento (em *kénosis*). Abrindo mão daquela visão de Razão Onipotente, que só nos *desumaniza*.

¹²⁴⁰ Ponto de partida para tratar da *kénosis* não só do Filho, mas da *kénosis trinitária* (do Deus Trindade). *Kénosis* do Pai na Criação, do Filho na Encarnação-Vida-Morte, e do Espírito na In-habitação. Ou ainda, o Pai na Criação "esvaziou-se" por meio do Filho na força/amor do Espírito Santo. O Filho "esvaziou-se", isto é, encarnou-viveu-morreu enviado pelo Pai (que com Ele sofre e *padece* até a morte-paixão na Cruz) e na *força, obra e graça* do Espírito Santo (da manjedoura à cruz), e na força/amor do Espírito Ressuscita-O. O Espírito In-habita a Criação e a leva à sua Plenitude, insuflando vida e derramando o Amor do Pai no coração de homens e mulheres que

dinamismo um projeto de vida: caminho de *esvaziamento*, *desprendimento*, *descentramento*... Pois, quanto mais *humildes*¹²⁴¹ mais humanos (sem tom "piegas", um mero virtuosismo moral): uma postura de vida, resultado de uma profunda conscientização acerca de nossa *precariedade* e *interdependência*. Posicionamento frente à vida, no qual o *outro* concreto é acolhido como alguém singular, que nos desafia, interpela e, por isso, é alguém com quem aprendemos a con-viver, nos relacionar em amor, e, assim, nos conduz à humanização.¹²⁴²

Neste sentido, toda a nossa vida, isto é, nossos afetos, nossos valores, nossa agenda cotidiana, incluindo nosso modo de pensar, precisam passar por uma profunda metanoia em direção aquilo que L. Boff denomina de

agora podem clamar: *Abba* Pai! E no Espírito, estes mesmos homens e mulheres podem reconhecer Jesus como o Filho Deus e Senhor; no Espírito (que é o Espírito de Cristo), podemos dizer (como Paulo) que não somos mais nós que vivemos, mas é Cristo que vive em nós, na mesma força/amor do Espírito Santo. Ou seja, o "mais escondido", "esvaziado" é o Espírito, que assume a forma do rosto daqueles e daquelas que mais sofrem (os "pobres do Senhor", seus *anawins*). Pois como diz o Quarto Evangelho, aquele que vê a Cristo (o experiente vivo), vê (experiente) o Pai. Ou seja, o Pai se "vizibiliza" no e por meio do Filho. Mas, como podemos "ver" o Espírito? Ou ainda, como ou por meio do quê e/ou de quem, o Espírito se "vizibiliza"? O Espírito torna-se "visível" na experiência do amor-serviço, e da comunhão, isto é, no encontro com o outro (dinâmica de descentramento/alteridade). O significado de *kénosis*, no entanto, nos textos e dicionários de teologia estão, via de regra, ligados à cristologia, portanto ao Filho (tendo como central o texto de Filipenses 2, 6-11). Segundo a *Chave Linguística do Novo Testamento*, *kénosis* significa:

"Esvaziar, tornar vazio, sem efeito." A palavra não significa que ele se esvaziou de sua divindade, mas sim que ele esvaziou-se da manifestação da sua divindade (...) a palavra é uma expressão vívida da *inteireza de sua auto-renúncia* e sua *recusa de usar* o que ele tinha para seu próprio benefício. RIENECKER, F. & ROGERS, C. **Chave Linguística do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1981, p. 408. Grifo nosso.

¹²⁴¹ É interessante sublinhar o significado etimológico de *humildade*. A palavra humildade em português deriva-se de "terra boa", de *húmus*. Humildade vem do latim *húmus*, "terra", derivado por sua vez do Indo-Europeu *ghyom*="terra". Daí vem a expressão *humilis*, humilde, que, literalmente significa "que fica no chão". Deste termo derivaram-se outros, como por exemplo: *inumar* ("enterrar"), formada por *in*-(em)+*húmus* (terra), ou seja, colocar algo na terra. Próximo a esta existe *adamáh* que no hebraico é "terra", "argila", "barro"... (como diz no segundo relato de Gênesis: "Então Iahweh Deus *modelou* o homem com a *argila do solo*..." (cf. Gn 2, 7a). Grifo nosso. Neste texto há um paralelismo entre *'adam* (humanidade: homem e mulher) e *'adamah*, ou seja, "O homem *'adam* vem do solo *'adamah*, (...). Esse nome coletivo vai se tornar o primeiro nome próprio do primeiro ser humano". Cf. a nota explicativa "r" da *Bíblia de Jerusalém*, quando trata do verso que acabamos de citar. Cf. **Bíblia de Jerusalém**. São Paulo: Paulus, 1996, p. 33. No latim "homem" (homens e mulheres) é "criatura nascida da terra". Portanto, quanto mais humildes, mais humanos, ou melhor, mais nos *humanizamos*: homens e mulheres vocacionados à plena humanização que tem no verdadeiro Adão de Deus (Jesus Cristo) sua referência última. Cf. o verbete *humilde/humildade* em: <http://origemdapalavra.com.br/site/palavras/humildade/> Cf. ainda, numa perspectiva teológico-pastoral. PERDREIRA, E. R. **Orgulho e Humildade**: os sete pecados capitais e as sete virtudes cardeais. Niterói: Síntese, 1999.

¹²⁴² Esta é a "pedra de toque" no que diz respeito ao seguimento de Jesus Cristo: fruto de uma experiência de Deus, o Deus Trindade - no Espírito. Como diz A. G. Rubio:

transdescendência. Para o teólogo catarinense não é a *transcendência* nem a *imanência*, em última análise, o cerne da fé judaico-cristã (categorias estranhas ao mundo bíblico), que a partir da leitura da vida concreta de Jesus de Nazaré retrata o que há de *singular* na fé cristã. Mas o que vem a ser essa dinâmica de *kénosis* que L. Boff chama de *transdescendência*? O que essa concepção do teólogo brasileiro pode nos ensinar, refletindo em nosso modo de pensar, isto é, nos servindo de inspiração para tecermos *outra concepção de racionalidade teológica*? Diz L. Boff:

A experiência que o cristianismo traz não é propriamente a transcendência. Isso nos legaram os gregos. A tradição judeu-cristã fala em *transdescendência*. Somos convidados não apenas a *superar* e a *voar para cima*, mas, fundamentalmente, a *descer* e a *buscar o chão*. A experiência que o cristianismo procura articular e comunicar é essa: o Deus que circunda toda a realidade, emergiu do mais pobre. Nasceu no meio de animais, se identificou com o crucificado, se fez um esmoler para conseguir o amor de cada um e para eliminar a distância entre os seres humanos, se fez o último dos homens. O texto bíblico diz que ele se fez carne, se fez verme, se fez servo, se fez escravo de toda humana criatura.¹²⁴³

No entanto, para que façamos esse movimento em direção ao "grau zero da existência"¹²⁴⁴: uma dinâmica de *kénosis*, portanto, é mister assumir a mesma disposição que houve em Cristo Jesus, como nos interpela o texto paulino. Aqui seguimos a didática de A. G. Rubio que busca compreender o que há de fundamental nesse rico texto paulino, e o que quer nos ensinar. Segundo A. G. Rubio, o *hino cristológico* trabalhado por Paulo resume a fé das primitivas comunidades cristãs de meados do século I¹²⁴⁵. Como frisamos no decorrer de

¹²⁴³ BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Op. cit., p. 78. Grifo nosso.

¹²⁴⁴ Falando de M. Heidegger, que, quando queria meditar voltava sempre seu aconchego (a cabana de madeira feita por ele mesmo), e saía para cortar lenha e mantinha longos e profundos diálogos, não com os acadêmicos de Berlim, mas com o camponeses da Floresta Negra. Gente simples, sem grandes formações intelectuais, sem treinamento formal, mas capazes de suscitar questões, perguntas de fazer um intelectual como M. Heidegger parar para meditar. Uma sabedoria que não se aprende nas Universidades, nas Faculdades, mas é fruto de uma abertura ex-istencial, um olhar profundo, atento, meditativo. Gente que dá o que pensar. São:

...aqueles do pensamento originário, que não estão na metafísica das igrejas, nem na metafísica da modernidade, nem na metafísica das universidades, estão no chão da vida, em grau zero, colados á realidade fundamental da *ex-sistência*. (...) Como filósofo ele vivia às voltas com a transcendência. Encontrou e identificou a fonte de onde para ele germinava a transcendência, cristalina, no trato amical e franco com os camponeses. BOFF, L. **Tempo de transcendência**., p. 51.

¹²⁴⁵ Cf. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo Vivo**., p. 144. Vejamos a dinâmica do texto conforme explicita A. G. Rubio, baseado nas melhores pesquisas exegéticas acerca dessa passagem:

nosso texto: carecemos hoje de um pensamento teológico ligado à vida, em suas manifestações diversas, com suas luzes e sombras. Uma teologia tecida a partir de uma *singular imagem de Deus*, do Deus Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo, revelado *em e mediante* Jesus Cristo. Isto é, um Deus em permanente dinâmica de *kénosis*. Um Deus Humilde!

Ora, em conformidade com esta perspectiva cristã fundamental, a *razão* só poderá verdadeiramente tornar-se suficientemente sensível, cordial - passo definitivo que vem selar o que vimos de proposta nos capítulos anteriores -, quando tiver a vida do Pai, do Filho, e do Espírito Santo como paradigma: *kénosis*. Legando *outra* maneira não somente de ver a vida, mas de experienciá-la desde suas mais recônditas texturas, suas entranhas, resultado de um *ingresso radical* no mundo, fruto de uma ex-peri-ência radical de Deus¹²⁴⁶ (um Deus humilde, vulnerável, esvaziado, isto é, *kenotizado*¹²⁴⁷).

V.6: o hino trata de Jesus Cristo, inseparavelmente divino e humano. Neste versículo afirma-se a preexistência de Jesus Cristo: "existindo na condição divina". Condição, aqui, significa o modo concreto de existir. Para indicar a posse contínua e perdurável dessa condição, o hino utiliza o particípio presente ("uparchon": existindo). Ora, acrescenta o texto, Jesus Cristo não considerou a igualdade com Deus como algo que se deve segurar. Claro está que não se trata da condição divina, mas da glória e das honras devida a essa condição.

V.7: "ekenosen" (esvaziou-se). O tempo do verbo - aoristo - indica que se trata de uma ação passada. De fato, a humilhação e o esvaziamento terminaram com ressurreição. A etapa de serviço começara com o esvaziamento próprio da encarnação. Nesta, Deus assume realmente a condição humana, mas condição de homem *servidor*, não a de um homem dominador. Esvaziou-se, conforme foi assinalado no versículo anterior, não da condição divina, mas da glória a esta correspondente. Viveu uma existência humana frágil e mortal, em tudo como nós ,exceto no pecado (cf. Hb 4, 15).

V.8: a última consequência desse tipo de existência foi a morte de cruz. "Aquele que não conhecia o pecado, Deus o fez pecado..." (2Co 5, 21). Convém reiterar: ele viveu as fraquezas da condição humana, exceto no pecado. E acabou morto na cruz. Ibid., pp. 144-145.

A. G. Rubio conclui assim que:

Nesta (*kénosis*), Deus assume realmente a condição humana, mas a condição de homem servidor, não a de homem dominador. Esvaziou-se, não da condição divina, mas da glória a esta correspondente. Viveu uma existência humana frágil e mortal, em tudo como nós, exceto no pecado (Hebreus 4, 5). Ibid., p. 145.

¹²⁴⁶ Como *experiência de sentido*. Cf. LIMA VAZ, H. C. de. **A experiência de Deus**. In: BOFF, L. (org.). **Experimentar Deus hoje**. Petrópolis: Vozes, 1975, pp. O texto que aqui adotamos, *Experimentar Deus: a transparência de todas as coisas*, é fruto do primeiro, que na época formava um de seus capítulos.

¹²⁴⁷ Cf. BINGEMER, M. C. L. **Alteridade e vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993.

É a dinâmica da *kénosis* Trinitária. Ou seja, não só o Filho humildemente se "esvazia" de sua posição exaltada, mas toda a Trindade faz o mesmo caminho.¹²⁴⁸

É o escandaloso esvaziamento do Ser (o Ser torna-se vazio "de si", espontaneamente (livremente) *enfraquecido*, mais próximo do "nada"¹²⁴⁹, e por

¹²⁴⁸ Eis a beleza da humildade do Deus Trindade, o Deus-Amor. Beleza que:

...não é produzida ou deduzida, mas acolhida em toda a força conturbadora de sua inaferrável proveniência, de algum *outro lugar*. (...) O espetáculo do sofrimento humano é tal que nenhuma redenção pode ser buscada na direção de uma *conciliação harmônica, que salte sobre o escândalo da dor do mundo*. Por isso a beleza, pela qual o mundo será salvo, deve ser diferente de todos os sonhos e desejos de harmonia possíveis. Sem passar por sua própria negação - que é o escandaloso espetáculo do mal que cobre a terra - nenhuma beleza poderá salvar-se e salvar. *A beleza se oferece no seio da ambiguidade, na fronteira entre o ser e o nada, carregada de uma área trágica*. FORTE, B. **Teologia em diálogo**. Op. cit., pp. 76-77. Grifo nosso.

Somente a beleza que significa a doação total e irrestrita da vida. Caminho de descentramento, de alteridade. É a beleza da *kénosis*, mas da *kénosis* trinitária. É a beleza do mistério da encarnação-cruz, do Amor incondicional (e seu auto-esvaziamento), posto que:

...sobre a rocha do Calvário está a Cruz da Beleza: o Verbo se diz nesse mundo pelo caminho da "kénosis" suprema, graças ao ato pelo qual - em nada obrigado pelo infinitamente grande - O Filho se deixou conter pelo infinitamente pequeno. (...) Este êxtase do divino é, ao mesmo tempo, o mais alto apelo que se possa conceber ao êxtase do mundo, àquele lançar-se para o mistério que é o arrebatamento da beleza que salva, tornado possível pelo "abreviar-se" do Verbo na carne... (...) o Deus crucificado é a forma e o esplendor da eternidade no tempo. Sobre a Cruz o "*Verbum abbreviatum*" - "Kénosis" do Verbo eterno - revela a beleza como "mínimo Infinito"! FORTE, B. **A porta da beleza**: por uma estética teológica. Aparecida: Ideias & Letras, 2006, p. 6.

É a beleza trágica presente no drama da salvação, do amor que desce até as regiões abissais da vida (e da morte) para, desde lá, nos redimir (pois tudo assume). Como diz L. Boff:

O texto bíblico diz que ele se fez carne, se fez verme, se fez servo, se fez escravo de toda a humana criatura. Depois ele desceu ao mais profundo, foi até os infernos. Quando o *Credo* cristão diz que o Deus encarnado (Cristo), ao morrer, foi aos infernos, significa que ele desceu até aquela dimensão na qual estamos absolutamente sozinhos, para onde não podemos levar ninguém, sequer a pessoa amada; é o momento pessoalíssimo de nossa morte. Se ele desceu até lá foi para nos dizer: "Mesmo que você vá até o inferno, eu estou com você. Você não vai sozinho, eu vou junto." BOFF, L. **Tempo de transcendência**. Op. cit., p. 78.

Na verdade, para que não incorramos nalgum tipo de reducionismo é mister ressaltar a Beleza da *kénosis* trinitária. Não somente o Filho passa pela *kénosis*, mas as Três Divinas Pessoas "passam" igualmente. Essa Beleza realiza-se em nossas vidas em pelo menos três dimensões: na "verticalidade" da relação com o Pai, na "horizontalidade" da relação com Filho, e na "profundidade" da nossa relação com o Espírito. O enrijecimento e exclusão de uma das dimensões em detrimentos das outras, não só mutila a fé, mas pode gerar uma série de patologias na vida da pessoa, da comunidade de fé, bem como na construção de uma sociedade mais justa e fraterna. Cf. BOFF, L. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009, pp. 30-35.

¹²⁴⁹ Pois:

O nada não é nem um objeto, nem um ente. O nada não acontece nem para si mesmo, nem ao lado do ente ao qual, por assim dizer, aderiria. O nada é a possibilitação da revelação do ente enquanto tal para o ser-aí humano. O nada não é um conceito oposto ao ente, mas

isso mesmo mais próximo da mística do não-Ser¹²⁵⁰, que da metafísica, da *ontologia forte*, do Ser). Neste sentido "não há" Ser, isto é, não há "substância" (ουσια): mas "há" Amor - Deus "é" amor. Um Deus não entitativo (e, com isso, acolhe em seu "vazio", outros, caminho privilegiado para a "inefabilidade mística"). Como diz L. C. Susin: "Gloria Maior Deus Humilis"¹²⁵¹.

É a beleza da ex-peri-ência de Deus a partir do comezinho da vida, do cotidiano. É quando a *beleza do Mistério* emerge com "força", vigor e ternura em meio ao nosso dia-a-dia: sua diafaneidade que transfigura nossas vidas desde a máxima imanência. Fazendo do nosso, também o Seu corpo: no corpo do Cristo (nosso irmão) e do nosso corpo singular (de cada homem e mulher) que por meio do Espírito in-habita (não uma abstração, como um corpo vazio, mas corpo úmido, quente, recheado de densa ossatura e carne, envolto em pele, que respira por e para viver e aspira fazer outro corpo). Dado que:

O corpo existe e pode ser pego.
É suficientemente opaco para que se possa vê-lo.
Se ficar olhando anos você pode ver crescer o cabelo.
O corpo existe porque foi feito.

pertence originariamente à essência mesma (do ser). No ser do ente acontece o nadificar do nada. HEIDEGGER, M. **A preleção (1929): que é Metafísica?** Op. cit., pp. 58-59.

¹²⁵⁰ Cf. BOFF, L. **O livro da Divina Consolação**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2006. Há aqui uma proximidade entre a mística do (não-)Ser do Mestre Eckart e "nada" conforme o pensador da Floresta Negra. Pois:

O fundamento da alma em Eckart não é uma coisa, uma espécie de ente, mas o lugar no qual Deus se revela a si mesmo assim como Ele é no seu mais verdadeiro ser. *Dasein* em Heidegger também não é meramente um ente, (...) mas *Dasein* é primariamente uma relação (*Ver-hältnis*) com o Ser como tal. *Dasein* não é algo que o homem possui, uma propriedade ou característica do homem, mas algo que possui o homem e faz possível o homem se relacionar com os outros seres. CAPUTO, J. D. **The mystical element in Heidegger's thought**. New York: Fordham University Press, 1986, p. 158.

¹²⁵¹ Como diz L. C. Susin:

O texto de Filipenses 2, 6-8 e paralelos como 1Co 1 e 2, João 1, ou a noção de *shekináh*, e o "passivo divino" que perpassa a Escritura, indicam de maneira inescamoteável a "des-substancialização" divina: Deis, ou o Filho de Deus, "esvazia"-se da condição divina, despoja-se do direito de natureza divina, revela-se em condição não-divina, em carne humilde, na aliança com um povo de pobres etc. Pela kénosis, pela encarnação que implica um esvaziamento, Deus não se revela "em si", não impõe sua substância, seus atributos divinos. A revelação bíblica, em ambos os testamentos, é o paradoxo da revelação de um Deus absconditus, vazio de si, desinteressado, não-narcisista, não-consumidor e por isso não sacrificador. Mas não é apenas um Deus vazio de si. Revela o paradoxal lugar de sua glória. SUSIN, L. C. **"Gloria Maior Deus Humilis"**. Prática da Teologia em novos paradigmas: um exercício. In: **Teologia aberta ao futuro**. Op. cit., pp. 124-125.

Por isso tem um buraco no meio.

O corpo existe, dado que exala cheiro.
E em cada extremidade existe um dedo.
O corpo se cortado espirra um líquido vermelho.
O corpo tem alguém como recheio.¹²⁵²

No entanto, estes (nós) são mais que o nome que lhes damos (pois a linguagem denotativa possui seus limites):

Os nomes dos bichos não são os bichos.
Os bichos são:
Macaco gato peixe cavalo vaca elefante baleia galinha.
Os nomes das cores não são as cores.
As cores são:
Preto azul amarelo verde vermelho marrom.

Os nomes dos sons não são os sons.
Os sons são.

Só os bichos são bichos.
Só as cores são cores.
Só os sons são
Som são, som são
Nome não, nome não
Nome não, nome não

Os nomes dos bichos não são os bichos.
Os bichos são:
Plástico pedra pelúcia madeira cristal porcelana papel.
Os nomes das cores não são as cores.
As cores são:
Tinta cabelo cinema céu arco-íris tevê.

Os nomes dos sons não são os sons
Os sons são.¹²⁵³

O Deus Espírito que em sua in-habitação, desde o interior da Criação, na concreção mais concreta de homens e mulheres, preenche a vida de luz, ternura, vigor... amor. Um Deus que é pura doação: *Dom*. Conforme diz A. Rocha, a dinâmica *kenótica trinitária* revela-se como: a *kénosis* do Pai - como *contração de potência*; a *kénosis* do Filho - como *renúncia à majestade*; e a *kénosis* do

¹²⁵² ANTUNES, A. **Momento VIII**. Faixa 8. In: **Corpo**. BMG, 2000.

¹²⁵³ ANTUNES, A. **Tudos**. 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007, s/p.

Espírito¹²⁵⁴ - como *humildade e descrição*¹²⁵⁵. Resultado: uma razão *em kénosis*. Implicando numa dinâmica teológica condizente com esta belíssima *imagem Deus*, conforme a Revelação do Deus Trindade, paradigma de Relação. Marcando o modo de fazer teologia desde seu núcleo rígido.¹²⁵⁶

Sendo assim, fica comprometido até as filigranas o racionalismo teológico, e sua a função meramente *informativa, argumentativa e explicativa* - sua dependência do *positum scientiae*, típica postura (arrogante) presente no pensamento ocidental -, como reflexão e sistematização dos dados positivos, em seu afã pela *objetividade* da revelação (conforme um positivismo revelacional). Pois em última análise Deus não é "objeto" da teologia: não tem jeito, a teologia moderna está marcada pelo "vício" da relação Sujeito-objeto, próprio da racionalidade moderna... Pois há *outros* saberes (não-científicos) fora do esquema Sujeito-objeto, não somente legítimos, mas *autênticos e vitais*. Mas Deus é da ordem do *coração* (como nos lembra o pensador de Port-Royal)...¹²⁵⁷ Deus é nossa permanente "ferida que dói e não se sente"¹²⁵⁸ ou como no poema da Adélia Prado:

¹²⁵⁴ O Espírito a tudo e todos/todas transpassa, por meio de sua presença sempiterna e amorosa, suscitando no coração humano, interpelando sua liberdade, na direção do Reino de Deus (Abba) conforme Jesus Cristo, uma "onipresença discreta" do Espírito. Como diz L. C. Susin:

O Espírito Santo é o mais discreto das três pessoas: o mistério do Pai criador, destinação sabática de toda a criação, pode ser vislumbrado e saboreado antecipadamente na face humana e gloriosa de Jesus, que é a imagem e o "esplendor" do Pai. O Filho tornou-se carne e revelação para que o vejamos, nele nos centremos e o sigamos (...). *Mas tudo isso só pode acontecer graças à onipresença discreta do Espírito*. SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. Op. cit., p. 164.

¹²⁵⁵ Cf. ROCHA, A. **Espírito Santo**. Op. cit., pp. 90-101.

¹²⁵⁶ Na verdade, como bem diz A. Rocha, essa dinâmica deve marcar toda a nossa vida, até o fim de nossas vidas, incluindo a teologia que fazemos:

A vida cristã, portanto, é chamada a um constante movimento kenótico. O caminho da plena humanização passa invariavelmente pelo descentramento de si. Nesse caminho, é preciso viver a kénosis nossa de cada dia. Na dinâmica kenótica do descentramento, dá-se a tessitura dos fios que compõem a humanização. Esses fios montam a rede necessária dos relacionamentos humanos. Isso significa dizer que só na relacionalidade ocorre a plenitude do ser humano, a humanização de todo homem e mulher. ROCHA, A. **Espírito Santo**., p. 101.

¹²⁵⁷ Como diz Alceu Valença:

Meu coração tá batendo
Como quem diz:
"Não tem jeito!"
Zabumba bumba esquisito
Batendo dentro do peito...

Deus não me dá sossego
 É meu agulhão
 Morde meu calcanhar como serpente
 Faz-se verbo, carne, caco de vidro
 Pedra contra a qual sangra minha cabeça

Eu não tenho descanso neste amor
 Eu não posso dormir sob a luz do seu olho que me fixa
 Quero de novo o ventre de minha mãe
 Sua mão espalmada contra o umbigo estufado
 Me escondendo de Deus.¹²⁵⁹

Todavia, para muitos cientistas, filósofos, e mesmo teólogos, a "verdade objetiva" (conforme o esquema moderno), é o nosso único motivo para pensar e viver, e acabam, talvez por pura falta de sabedoria (por mais eruditos que possam ser), não percebendo que essa "verdade" não está *disponível*: passível de ser apreendida em termos categoriais, ou melhor, *dominada*.¹²⁶⁰ O que estes não percebem (ou nós

Teu coração tá batendo
 Como quem diz:
 "Não tem jeito!"
 O coração dos aflitos
 Pipoca dentro do peito
 O coração dos aflitos
 Pipoca dentro do peito...

Coração-bôbo
 Coração-bola
 Coração-balão
 Coração-São-João
 A gente
 Se ilude, dizendo:
 "Já não há mais coração!"...
 VALENÇA, A. **Coração bobo**. Faixa 1. In: **Coração bobo**. Ariola, 1980.

¹²⁵⁸ Como no poema (*soneto 5*) de Luis de Camões que diz:

Amor é um fogo que arde sem se ver
 É ferida que dói, e não se sente
 É um contentamento descontente
 É dor que desatina sem doer..."

CAMÕES, L. V. de. **Sonetos**. In: **Os Lusíadas**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro, s/d, p. 6. Disponível em: www.bibvirt.futuro.usp.br e <http://web.rccn.net/camoes/camoes/index.html>.

¹²⁵⁹ PRADO, A. **A filha da antiga lei**. In: **A Terra de Santa Cruz**. Rio de Janeiro: Record, 2006, p. 51.

¹²⁶⁰ Formulando um enunciado que não se percebe carente de *exatidão*. Mas não é assim com o pensamento calculatório? A lógica binária é assim: motor do pensamento calculatório, só sabe comparar, estabelecer padrões (por vezes artificiais), tão somente apegado ao *desejo de que assim seja*. Reduzindo a realidade àquilo que pode ser calculado, medido, precisamente mensurado. Superestimando o poder da linguagem explicativa, descritiva e argumentativa, não percebendo os limites desta linguagem e sua busca (incauta) de dizer o real de modo abarcador. Incauta, pois acredita ser capaz de dizer "a" palavra última (capaz de dizer Deus, o "ser humano", o mundo). Sem perceber o quanto "derrapa" no meio do caminho, caindo, por fim, em pura tautologia... Sem

não percebemos) é que o Mistério é inapreensível pelo *precário pensador finito*, seja um cientista, um filósofo, ou um teólogo(a) - teólogo(a)¹²⁶¹... Esse ser tão

sair do lugar. Ora, se isso vale para o "ser humano", quanto mais para Deus... Uma postura nada sábia, pelo contrário. Neste sentido, diz L. F. Pondé:

Não é possível descrever o ser humano, categorizá-lo, prendê-lo; só se pode ouvi-lo. (...) Essa contínua interpretação, na realidade, deve levar ao esgotamento da crença da interpretação última, à falha, ao abismo, no sentido de que se esgota a crença de que a linguagem leva alguém de fato a algum lugar. PONDÉ, L. F. **Crítica e profecia**. Op. cit., p. 157.

Segundo M. Heidegger (no *Posfácio de Que é Metafísica?*, ao tratar do pensamento originário, meditativo, e essencial):

...a "lógica" é apenas uma das explicações da essência do pensamento; aquela que já, o seu nome o mostra, se funda na experiência do ser realizado pelo pensamento grego. A suspeita contra a lógica - como conseqüente degenerescência pode valer a logística - emana do conhecimento daquele pensamento que tem sua fonte na experiência da verdade do ser e não na consideração da objetividade do ente. De nenhum modo é o pensamento exato o mais rigoroso, se é verdade que o rigor recebe sua essência daquela espécie do esforço com que o saber sempre observa a relação com o elemento fundamental do ente. O pensamento exato se prende unicamente ao cálculo do ente e a este serve exclusivamente. Qualquer cálculo reduz todo numerável ao enumerado, para utilizá-lo para a próxima enumeração. O cálculo não admite outra coisa que o enumerável. (...) O pensamento calculador submete-se a si mesmo à ordem de tudo dominar a partir da lógica do seu procedimento. Ele não é capaz de suspeitar que todo calculável do cálculo, já é, antes de suas somas e produtos calculados, num todo cuja unidade, sem dúvida, pertence ao incalculável que se subtrai a si e sua estranheza das garras do cálculo. O que, entretanto, em toda a parte e constantemente, se fechou de antemão, às exigências do cálculo e que, contudo, já a todo momento é, em sua misteriosa condição de desconhecido, mais próximo do homem que todo ente, na qual ele se instala a si e a seus projetos, pode, de tempos em tempos, dispor a essência do homem para um pensamento cuja verdade nenhuma "lógica" é capaz de compreender.

E conclui:

Chamemos de pensamento fundamental aquele cujo os pensamentos não apenas calculam, mas são determinados pelo outro do ente. Em vez de calcular com o ente sobre o ente, este pensamento se dissipa no ser pela verdade do ser. Este pensamento responde ao apelo do ser enquanto o homem entrega a sua essência historial à simplicidade da única necessidade que não violenta enquanto submete, mas que cria o despojamento que se plenifica na liberdade do sacrifício. É preciso que seja preservada a verdade do ser, aconteça o que acontecer ao homem e a todo ente. O sacrifício é destituído de toda a violência porque é a dissipação da essência do homem - que emana do abismo da liberdade - para a defesa da verdade do ser para o ente. No sacrifício se realiza o oculto reconhecimento, único capaz de honrar o dom em que o ser se entrega à essência do homem, no pensamento, para o homem assuma, na referência ao ser, a guarda do ser. O pensamento originário é o eco do favor do ser pelo qual se ilumina e pode ser apropriado o único acontecimento: que o ente é. Este eco é a resposta humana à palavra da voz silenciosa do ser. A resposta do pensamento é a origem da palavra humana; palavra que primeiramente faz surgir a linguagem como manifestação da palavra nas palavras. HEIDEGGER, M. **Posfácio (1943) - Que é Metafísica?**, pp. 70-71.

¹²⁶¹ Mas o que vemos de modo recorrente é a postura, ainda presente, nos círculos da *intelligentia* acadêmica de menosprezo para com disciplinas que tem por alvo temas relacionados à religião. Quando se trata do estudo acadêmico *da religião* os estudiosos vinculados ao modo racionalista de conceber o real tendem a descambar para uma postura *preconceituosa*, de menosprezo frente ao tema religião, incluindo a filosofia da religião, tratada como a menor entre os pares (fruto do *preconceito* inerente à racionalidade moderna presente na academia frente à temas suscitados pela

deslocado, tratado como um "dinossauro" remanescente de um mundo que há muito morreu.

Para o teólogo(a), especialmente, em última análise, a verdade é Alguém(s), portanto *in-objetável*. Mesmo a revelação bíblica, antes de ser um compêndio de informações, ou mera fonte de doutrinas (positivamente acessíveis à razão, como quer o fundamentalismo protestante) acerca da Divindade¹²⁶² é, antes de tudo, um testemunho vivo, uma *mediação* da Revelação como *autocomunicação* de um Alguém(s) que gratuitamente vem ao nosso *encontro* em amor: especialmente na ex-peri-ência do amor-serviço¹²⁶³.

religião: temas de índole antropológica, epistemológica, ou mesmo teológica). Como diz L. F. Pondé:

Mais c'est quoi, la philosophie de la religion? Uma indagação como essa, feita nessa estrutura da língua francesa, implica normalmente um certo ar *blasé*, isto é, afinal de contas, o que é mesmo essa coisa de filosofia da religião? Bastarda da filosofia, sem dúvida, uma irmã menor na realidade kuhiana ou latourniana dos departamentos de filosofia em geral, incapaz epistemologicamente, assim como tudo mais associado à "religião" quando se trata de vida "racional" ou potência noética. Trata-se de um vocabulário aparentemente caduco, pragmaticamente falando, uma *forma de vida* sem vida, que tende inexoravelmente à entropia cognitiva. Enfim, a história da filosofia teria desqualificado a "racionalidade religiosa". Para muitos haveria um *resto* de superioridade da filosofia da religião com relação ao caráter confessional da ainda mais *miserável* teologia, devido ao fato de ela poder fazer uso da razão *em si* (sem dependência da Revelação) e percorrer as possíveis relação entre ela (a razão) e a fé. PONDÉ, L. F. **Do pensamento no deserto**. Op. cit., pp. 53-54.

¹²⁶² Com sua lógica pautada na metafísica, de onde mais tarde a teologia escolástico-medieval irá tirar sua fundamentação filosófica para "provar" a existência de Deus: o Deus "fundamento transcendente do mundo" (criticada em pleno século XVII por B. Pascal). Como bem observa J. Moltmann:

As provas cosmológicas da existência de Deus partem do mundo e têm como pressuposto que esse mundo não é um caos, mas um cosmos, perfeitamente ordenado por leis eternas, maravilhoso na riqueza de suas formas. As provas procedem da filosofia grega, e essa sabidamente pressupõe o espírito da religião grega, pois se originou do iluminismo dessa religião. "Deus", em grego, significa um predicado, e não um nome. O divino está presente em todos os acontecimentos do mundo. Não necessita de nenhuma revelação especial. Por isso, a vida, nas eternas ordenações do cosmos, está cheia de Deus. Assim, a vida humana, quando está em consonância com as ordenações e os movimentos do cosmos, desenvolve-se na presença e na comunhão dos deuses. *Panta plêrê Theôn*, assim dizia a sentença de Tales, citada frequentemente por Platão e Aristóteles. Sobre o fundamento dessa piedade cósmica ergue-se a filosofia da religião grega, que indaga sobre a origem dos deuses e sobre a essência divina dos deuses. A essência divina, a divindade, *to Theion*, é uma, necessária, imóvel, infinita, incondicionada, imortal, impassível. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., pp. 25-26.

¹²⁶³ Pois como diz K. Rahner:

...o amor ao próximo não é apenas mandamento a ser cumprido, se é que o homem deseja estar em relação salvífica com Deus, mas é a realização pura e simples do cristianismo. (...)

Por isso, é mister salientar que na perspectiva cristã o Verbo (a Palavra) não se fez livro, mas se fez "carne" (*sarx*), revelando-se *na* e *mediante a* "carne frágil", "quente", "úmida", do artífice de Nazaré (simultaneamente *revelatus/absconditus*). Por isso, em contraste com as duas religiões monoteístas (judaísmo e islamismo), pois o cristianismo não é, em última análise, uma religião *monoteísta*. Mas uma religião/revelação *do Cristo encarnado*¹²⁶⁴, que nos revela um Rosto Singular de Deus (*Abba*), a partir de sua profunda *experiência de Deus* como Pai/Mãe de infinita ternura e *misericórdia* (*miserere cordis*): uma Comunidade de Amor.¹²⁶⁵

O perigo de reduzir a teologia a algum tipo de "ciência da religião" (com seu estatuto científico-epistemológico próprio), ou quiçá a alguma forma sofisticada de *antropologia transcendental* (de raiz cartesiano-kantiana) é correr o risco de (simplesmente) perder de vista a *singularidade* da teologia. Posto que a relação Sujeito-objeto é, no mínimo, inadequada. Com isso, não negamos o fato de que ao falar *de Deus*, falamos, "necessariamente", do "humano". Toda teologia implica uma antropologia, como diz Karl Rahner - mistério cristológico está aqui implicado: verdadeira humanidade, verdadeira divindade de Jesus Cristo (sem dualismos).¹²⁶⁶

A confissão da relação divino/humana em Jesus Cristo (encarnação) nos interpela: buscar relacionar sempre (mesmo de modo insuficiente, e provisório, sobretudo tendo em vista limitação da linguagem), revelação e razão, fé e razão, etc.; a "necessária" (trans)*disciplinaridade* da teologia no horizonte da "pós-

Ora, certamente não se pode duvidar de que a intercomunicação pessoal, na experiência inter-humana espacial e temporalmente bem concreta, com um tu bem determinado, que nos vem corporeamente ao encontro, é de importância imprescindível e fundamental - que não se pode substituir por nenhuma outra coisa - para o surgimento, o desenvolvimento e o amadurecimento da existência do homem. RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Op. cit., p. 364.

¹²⁶⁴ Cf. O'COLLINS, G. **La Encarnación**. Santander: Sal Terrae, 2002.

¹²⁶⁵ Como coloca L. F. Pondé:

O que é Deus, então? O único modo de Deus não se transformar numa contingência insuportável é a ideia de caritas, expressada por Agostinho: o amor é que dá, de alguma maneira, uma certa substância que faz com que a pessoa não se dissolva (...) o ser humano só se constitui quando ama e é amado; senão ele não é ninguém, ele se desmancha, não existe. PONDÉ, L. F. **Crítica e profecia**., p. 154.

¹²⁶⁶ Cf. o já clássico: RAHNER, K. **Teologia e antropologia**. São Paulo: Paulinas, 1969. Cf. também. VASQUEZ MORO, U. **Teologia e antropologia: aliança ou conflito?** In: **Perspectiva Teológica**. Nº 23, 1991, pp. 163-174.

modernidade" busca articular essas dimensões: é exatamente aqui que emerge a *intercorporeidade*¹²⁶⁷. Pois o falar *de* Deus (Trino) acontece a partir de pessoas concretas: *encarnadas, relacionadas*. Formando uma comunidade teológica maior (que *inclui* aquele e aquelas que já se foram e com suas reflexões deram forma à grande tradição teológica ecumênica que nos precede), apontando para o futuro.¹²⁶⁸ Todavia, essa pessoa concreta, você e eu, por ser *pessoa*, é sempre alguém *em relação*. Diante de um Outro.

5.1.2.3 A razão numa dinâmica de *transdescendência relacional*: primeiros apontamentos acerca da *alteridade/intercorporeidade*

O tema da *alteridade*¹²⁶⁹ (portanto, da *diferença*) tem sido amplamente desenvolvido na reflexão filosófica contemporânea, seja a partir da "filosofia do diálogo" de Martin Buber, seja a partir da centralidade da ética como "filosofia primeira" no pensamento do lituano Emmanuel Lévinas. Focamos nestes dois, aqui, especialmente no último, pelo seu rico potencial de interlocução, de diálogo com a teologia cristã – o que já vem sendo realizado nos últimos anos.¹²⁷⁰

Donde a *intersubjetividade*, ou melhor, a *intercorporeidade*, pois a pessoa concreta está para além do que a relação sujeito-sujeito pode expressar (você e eu, eu e você...). Ou seja, para que haja verdadeiramente um *nós* carecemos de uma *terceira pessoa*: você, eu, ele, ela, e assim por diante. Nesse caso, a dialogia (eu-

¹²⁶⁷ Para a qual já apontamos e para a qual retornaremos mais à frente ao tratar do *corpo*.

¹²⁶⁸ Cf. MOLTMANN, J. **Trindade e Reino de Deus.**, pp. 12-15.

¹²⁶⁹ Outro que não é uma abstração, mas alguém concreto, que me interpela, e ao qual sou convocado a responder. Um *outro* que me precede: portanto um *a priori* em termos relacionais (ético). Cf. SUSIN, L. C. **Alteridade:** um *a priori* de carne e osso. Disponível em: www.unisinos.br/ihuonline/index.php?option=com_tema_capa&Itemid=23&task=detalhe&id=135
6 Acessado em 2 de fevereiro de 2014.

¹²⁷⁰ A obra levinasiana é vasta, de grande envergadura intelectual e vital, focada na questão da alteridade (em perspectiva ética, que para o pensador lituano-francês de origem judaica, seria a "verdadeira" "filosofia primeira", não a *ontologia*, como ficou consagrado na história do pensamento). Seu pensamento tem contribuído para as mais diversas áreas do saber/fazer, como a filosofia, a literatura, a psicologia, a sociologia, a política, e também para a teologia. Na língua de Camões e Rosa: Cf. especialmente. LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Op. cit; **Entre nós**: ensaios sobre a alteridade. Petrópolis: Vozes, 2005; **De Deus que vem a idéia**. Petrópolis: Vozes, 2002; Para uma boa introdução geral ao pensamento de E. Lévinas: Cf. HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007. Visando um aprofundamento maior na *ética da alteridade* do pensador lituano: Cf. DE MELO, N. V. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDPUCRS, 2003. Cf. também a leitura que o filósofo brasileiro Rafael Haddock-Lobo faz do pensamento levinasiano, destacando sua singularidade no interior do pensamento contemporâneo: Cf. HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito**: ensaios sobre Emmanuel Lévinas. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2006.

tu) mostra-se insatisfatória, e pode de ser "superada" por uma *trialogia* (um *nós*), como acontece na Trindade. Estabelecendo uma Relação Terna e Ternária.¹²⁷¹

Como diz E. Lévinas:

...a intersubjetividade assimétrica é o lugar de uma transcendência em que o sujeito, conservando sua estrutura de sujeito, tem a possibilidade de não retornar fatalmente a si mesmo, de ser fecundo e, dizendo-o antecipadamente: de ter um filho.¹²⁷²

Mas não se chega a essa conclusão a partir de uma pura abstração lógica. Por quê? Porque em nossa experiência humana concreta esta realidade se dá: a partir do Rosto do Outro. Não pode haver uma dinâmica de *alteridade* que seja precedida por uma *vulnerabilidade*¹²⁷³, ou seja, por uma abertura (humilde) frente à nossa radical precariedade, e uma mínima consciência de *interdependência*. Sem as quais não é possível uma *gnosologia teológica* (conhecimento de Deus). Pois esta é sempre *mediada* pelo Outro (simbólico-sacramental): somos interpelados pelo Rosto do Outro, numa comunidade que nos transcende e na qual precisa ser *acolhido*. Como elucida E. Lévinas:

O modo como o Outro se apresenta, ultrapassando a idéia do outro em mim, chamamo-lo, de fato, rosto. Esta maneira não consiste em figurar como tema sob o meu olhar, em expor-se como um conjunto de qualidades que formam uma

¹²⁷¹ Somos: eu-tu-ele-ela... ele-ela-eu-tu, e assim por diante, na relação concreta. Diante de um outro, posso dizer, *eu*, frente ao qual sou um *tu*, e, também, um *ele*. Ou seja, torno-me, eu, tu, ele... experiência difícil de descrever dado as limitações da linguagem, da gramática ocidental marcada pela ontologia/lógica identitária.

¹²⁷² LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito.**, p. 165. E. Lévinas aqui rasga o pensamento binário (dual) proeminente no pensamento ocidental, colocando um *terceiro* elemento, ou melhor, uma *terceira pessoa*, absolutamente outra, que impede que a relação torne-se (reduza-se) um "narcisismo a dois". Na realidade:

É a eterna presença da terceira parte - a alteridade absoluta - que possibilita a ética mesma, pois, por ser vista desde o primeiro encontro de olhares entre o Mesmo e o outro, ela acaba por frustrar a relação erótica ao evidenciar a impossibilidade de reconciliação e união eterna entre as duas almas que desejavam tornar-se uma só: no momento em que se pensava ocorrer a união, na abençoada comunhão de almas (que nada mais significa que o retorno ao Mesmo e o aniquilamento da alteridade), nos tão sonhados reencontros, do Aristófanes de Platão a Agostinho, de Hegel a Buber e ao longo de toda história de uma filosofia do amor, neste exato momento, faz-se presente o terceiro, na figura do filho que não permite a *sociedade da solidão* de dois e faz com que se olhe para o mundo. Assim, quando dois não viram um, mas sim, três, o terceiro aparece como aquele que deve ser cuidado, alimentado - o que nada mais significa que o terceiro surge para inaugurar a responsabilidade do eu diante das *necessidades do político*. HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito**. Op. cit., pp. 146-147.

¹²⁷³ Cf. BINGEMER, M. C. L. **Alteridade e Vulnerabilidade: experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise**. São Paulo: Loyola, 1993.

imagem. O rosto de Outrem destrói em cada instante e ultrapassa a imagem plástica que ele me deixa, a ideai à minha medida e à medida do seu *ideatum* - a idéia adequada. Não se manifesta por essas qualidades, mas *kath'autó*. Exprime-se.¹²⁷⁴

A *epifania do Rosto do Outro*, potencializa e possibilita a *diafania* do Rosto do Outro (do Deus Trindade). O Deus-Amor *transparece* por meio daquele e daquela que estão diante de nós, quando destes nos aproximamos em Amor.¹²⁷⁵ E isso sem que a pessoa concreta deixar de ser quem se é (ou melhor, está se tornando) e Deus deixe de Ser quem é (um Deus que é só amor e puro perdão).

Se nos *experienciamos* (como nos lembra L. Boff) como "um nó de pulsões e relações, voltado para todas as direções"¹²⁷⁶, somos, isto é, experienciamos, no concreto da vida, que somos "pessoa" (homens e mulheres concretos), seres da inter-retro-relações¹²⁷⁷, do *triálogo*, da *alteridade*, donde emerge um modo de conhecimento mais amplo, pautado não numa intersubjetividade *monológica*, solipsista (própria da modernidade), ou mesmo numa intersubjetividade dialógica (relação Eu-Tu), mas numa *intercorporeidade trinitária*¹²⁷⁸ (trialógica).

Então, no fundo, não vivemos, mas con-vivemos, não conhecemos, mas antes de tudo co-conhecemos, pois com o *terceiro incluído*, formamos comunidade. Fugindo assim de uma relação eu-tu (binária, "narcisista") como diz L. Boff¹²⁷⁹. Uma racionalidade pautada (ponto de partida) na relação *intratrinitária* revelada a nós por meio do Filho, Jesus Cristo¹²⁸⁰: Pai, Filho, e Espírito Santo estão desde sempre "em eterna correlação interpenetração e amor de tal sorte que são um só

¹²⁷⁴ LÉVINAS, E. **Totalidade e Infinito**. Op. cit., p. 38.

¹²⁷⁵ Pois: "O amor celebra a plenitude da possibilidade de Deus no humano. O amor é a oração mais eficaz. Ele é a expressão mais clara da humanização/santificação dos homens e mulheres." ROCHA, A. **Espírito Santo**., p. 80.

¹²⁷⁶ Cf. BOFF, L. **Vida para além da morte**. O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 26ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 17-19. Neste caso, somos, antes de tudo, vocacionados a nos tornarmos seres ex-cêntricos, isto é, em constante êxodo...

¹²⁷⁷ Cf. BOFF, L. **O despertar da águia**. Op. cit., p. 20.

¹²⁷⁸ Como veremos melhor mais à frente.

¹²⁷⁹ Cf. BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014, pp.

¹²⁸⁰ Ou seja, a partir da economia Trinitária, que tem na revelação do Filho o *eixo hermenêutico* a partir do qual fala de Deus (da "Trindade aberta ao mundo"), e do *envio do Espírito*. Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., pp. 75-107. J. Moltmann não segue a risca o axioma rahneriano que identifica diretamente a Trindade econômica à Trindade imanente: "A Trindade econômica é a Trindade imanente e vice-versa" (cf. RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. Op. cit., pp. 168-170), mas fala de uma "Trindade doxológica" como ponto de partida para falar da chamada "Trindade imanente" (cf. *Ibid.*, 161-184). Para um aprofundamento maior no axioma do teólogo de Friburgo: Cf. MIRANDA, M. F. **O mistério de Deus em nossas vidas: a teologia trinitária em Karl Rahner**. São Paulo: Loyola, 1989, pp. 145-173.

Deus uno. A unidade significa a comunhão das Pessoas divinas. Por isso, no princípio não está a solidão do Um, mas a comunhão das três divinas Pessoas"¹²⁸¹.

E se fomos criados (vocacionados) à imagem de Deus-Comunidade de Amor, somos, portanto, *pessoa*, ou seja, só realizamos nossa vocação à humanização quando vivenciamos o mais profundamente (e de modo cada vez mais ampliado) a relação de amor: somos, acima de tudo, seres relacionais.¹²⁸² Se a *relacionalidade* é nossa marca primordial, ninguém pode ser objetável, tratado como "coisa", como puro "objeto", inclusive Aquele em quem "vivemos, nos movemos e existimos"¹²⁸³.

Aquele Mistério inefável, nomeado Deus, não é um objeto (a ser conhecido positivamente), mas uma experiência radical do encontro com o Mistério da vida, que a tudo e a todos(as) transpassa. Mistério que não é o limite da razão (do conhecimento), mas *abismo de sentido: o ilimitado da razão*.¹²⁸⁴ Experiência da *transparência* do real, do Mistério de Deus presente no universo, no mundo, mundo no qual co-habitamos, daí a importância de atentar para o fato de que:

O pedaço de terra que me suporta não é apenas meu objecto; suporta a minha experiência do objecto. Os lugares pisados não me resistem, mas suportam-me. A relação com o meu lugar por tal "sustentação" precede pensamento e trabalho. O corpo, a posição, o facto de se manter – delineamentos da relação primeira comigo mesmo, da minha coincidência comigo – não se assemelham de modo algum à representação idealista. Sou eu próprio, estou aqui, em minha casa, habitação,

¹²⁸¹ BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**. Op. cit., p. 25.

¹²⁸² Por isso, somos interpelados, vocacionados à nos construir (no interior da ex-istência) como seres-pessoais-relacionais. Tendo como alvo maior a relação de amor com Deus, com nossos irmãos e irmãs, com a Criação (o Jardim), e conosco mesmo. Ou dizendo de outra maneira: assim como o Deus Trindade, nossa "essência" é a própria *relação*. O que une é a *relação*. Deus é amor! Ou seja, é *relação* - nós somos chamados a ser como Deus: divinização/humanização. A face divina do humano, e a face humana de Deus. Mesmo um teólogo de tendência transcendentalista, como K. Barth, em sua fase de maior maturidade percebeu que afirmar a divindade de Deus às custas de sua humanidade redundaria (pelo menos poderia redundar) numa forma de docetismo mitigado, atenuado. Repensando sua teologia a partir da cristologia (relação divino/humana). Cf. BARTH, K. **A humanidade de Deus**. In: **Dádiva e Louvor**: artigos selecionados. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996, pp. 389-405. O *conhecimento do Deus Trindade* passa pela relação que estabelecemos entre nós: quando formamos uma *comunidade de amor*. Pois como dissemos anteriormente: fora da relação não há salvação (plenitude de vida). E só podemos dizer *nós*, conforme a Trindade, quando dizemos comunidade, dizemos *três*. Formando uma *intercorporeidade trinitária*.

¹²⁸³ Cf. At 17, 28.

¹²⁸⁴ Tema amplamente trabalhado por Leonardo Boff em seus escritos. Conferir a ampla reflexão sobre a temática no capítulo *Cristianismo e Mistério*: Cf. BOFF, L. **Cristianismo**: o mínimo do mínimo. Petrópolis: Vozes, 2011, pp. 13-57.

imanência no mundo. A minha sensibilidade está aqui. Não há na minha posição o sentimento da localização, mas a localização da minha sensibilidade.¹²⁸⁵

O *Deus ex machina*, o "deus" da metafísica (seja aquele do teísmo, ou mesmo aquele do deísmo filosófico), não responde às perguntas por *sentido existencial* na experiência concreta, comezinha, de homens e mulheres, carentes de sentido para suas vidas. Carentes de discernimento (de sabedoria) para caminhar no solo da vida cotidiana. Eis por que a teologia precisa recuperar sua dimensão *pneumática* e *mistagógica*, capaz de nos *inserir no mistério*¹²⁸⁶ do "Deus vivo" da revelação (como "experiência radical de sentido"), que emerge diante de nós, sobretudo a partir do Rosto do Outro¹²⁸⁷, conforme o caminho da justiça e da caridade¹²⁸⁸.

¹²⁸⁵ LEVINAS, E. **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 2000, p. 122. Mais à frente ele diz:

O sólido da terra que me suporta, o azul do céu acima da minha cabeça, o sopro do vento, a ondulação do mar, o brilho da luz, não se prendem a uma substância: vêm de nenhures. O facto de vir de nenhures, de "alguma coisa" que não é, de aparecer sem que nada apareça (...) delinea o futuro da sensibilidade e da fruição. *Ibid.*, p. 125.

¹²⁸⁶ Pois a ausência da dimensão pneumática a teologia tende tornar-se estéril, racionalista, e a espiritualidade "frágil", "superficial", desembocando num "carisma artificial". Como aconteceu de um modo todo um tanto singular a partir da chamada *devotio moderna*. Muita especulação teológica de um lado e pouco Espírito, e do outro, muita devoção, muita piedade e pouca teologia. Cf. CODINA, V. **Teología y experiencia espiritual**. Santander: Sal Terrae, 1977, p. 17.

¹²⁸⁷ Mas o outro não é uma projeção do Ego, ou melhor, "o outro, enquanto outro, não é somente um alter-ego. Ele é o que eu não sou: ele é o fraco enquanto eu sou o forte; é o pobre, é a viúva e o órfão". LÉVINAS, E. **De l'existence à l'existant**. Paris: Vrin, 1986, p. 162.

¹²⁸⁸ Pois como diz E. Lévinas,

A justiça brota do amor. Isto não quer absolutamente dizer que o rigor da justiça não se possa voltar contra o amor, entendido a partir da responsabilidade. A política, abandonada a si mesma, tem um determinismo próprio. O amor deve sempre vigiar a justiça. Na teologia judaica - não sou orientado explicitamente por essa teologia - Deus é Deus da justiça, mas seu atributo principal é a misericórdia. Na linguagem talmúdica, Deus sempre se chama *Rachmana*, o Misericordioso: todo este tema é estudado na exegese rabínica. LÉVINAS, E. **Entre nós.**, p. 148.

No entanto, não existe caridade sem justiça. Na realidade, "a caridade é impossível sem a justiça, e que a justiça se deforma sem a caridade". *Ibid.*, p. 164. Mas essa dinâmica dá-se sempre de modo singular a partir da presença de uma terceira pessoa concreta: ou outro, Outro. Pois:

Na relação com o outro sempre estou em relação com o terceiro. Mas ele é também meu próximo. A partir deste momento, a proximidade torna-se problemática: é preciso comparar, pesar, pensar, é preciso fazer justiça, fonte da teoria. Toda a recuperação das instituições (...) se faz, a meu ver, a partir do terceiro. (...) O termo justiça aplica-se muito mais à relação com o terceiro do que à relação com o outro. Mas, na realidade, a relação com o outro nunca é só relação com o outro: desde já o terceiro está representado no outro; na própria aparição do outro, o terceiro já está a me olhar. Isto faz com que a relação entre responsabilidade para com o outro e a justiça seja extremamente estreita. LÉVINAS, E. **De Deus que vem à ideia**. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 119.

Portanto:

Este sim é um Caminho de vida, de possível plenitude de vida.¹²⁸⁹ Portanto, antes de pensar Deus (teologia), precisamos nos dar conta, descobrir-nos como que acompanhados pelo Amor. Em sua obra *L'idole et la distance* o pensador francês J-L. Marion começa o texto fazendo uma asseveração que consideramos crucial

Se só houvesse o outro diante de mim, diria até o fim: devo-lhe tudo. Sou para ele. E isto vale inclusive para o mal que me faz: não sou seu semelhante, estou par sempre sujeito a ele. Minha resistência começa quando o mal que me faz é feito contra um terceiro que é também meu próximo. É o terceiro que é a fonte da justiça e, por aí, da repressão justificada; é a violência sofrida pelo terceiro que justifica que se pare com violência a violência do outro. Ibid., pp. 120-121.

¹²⁸⁹ Como ensina o Evangelho de Jesus segundo Mateus, capítulo 25:

Vinde, benditos de meu Pai
 Recebei por herança o Reino
 Preparado para vós desde a fundação do mundo
 Pois tive fome e me destes de comer
 Tive sede e me destes de beber
 Era forasteiro e me recolhastes
 Estive nu e me vestistes
 Doente e me visitastes
 Preso e viestes ver-me

Então os justos lhe responderão:
 Senhor, quando foi que te vimos com fome e te alimentamos,
 Com sede e te demos de beber?
 Quando foi que te vimos forasteiro e te recolhemos,
 Ou nu e te vestimos?
 Quando foi que te vimos doente ou preso e fomos te ver?
 Ao que lhes responderá o rei:
 Em verdade vos digo:
 Cada vez que o fizestes a um desses meus irmãos mais pequeninos,
 A mim o fizestes.
 Mt 25, 34-40.

Exorta-nos igualmente a primeira epístola de João:

Caríssimos, amemo-nos uns aos outros,
 Pois o amor é de Deus
 E todo aquele que ama nasceu de Deus e conhece a Deus
 Aquele que não ama não conheceu a Deus,
 Porque Deus é amor!
 (...) Quanto a nós, amemos,
 Porque ele nos amou primeiro.
 Se alguém disser:
 "Amo a Deus"
 Mas odeia o seu irmão,
 É um mentiroso.
 Pois quem não ama seu irmão, a quem vê,
 A Deus, a quem não vê, não poderá amar
 E este é o mandamento que dele recebemos:
 Aquele que ama a Deus,
 Ame também o seu irmão.
 1 Jo 4, 7-8, 19-21.

para o pensamento (seja ele filosófico, seja teológico, mas, para a teologia, é imprescindível). Ele diz:

A única coisa que vamos tentar dizer aqui, é que o jogo trinitário, isto é, a *pericórese* trinitária, assume antecipadamente todas as nossas desolações, incluindo as da metafísica, com uma seriedade tanto mais serena e com um perigo tanto mais grave, quanto esta seriedade e este perigo provêm do amor, da sua paciência, do seu trabalho e da sua humildade.¹²⁹⁰

Para J-L. Marion a *pericórese trinitária* é uma "eterna dança"¹²⁹¹ na qual as Divinas Pessoas estão sempre num perpétuo movimento, uma em direção à Outra. Ou seja, as *desolações* de que fala J-L. Marion diz respeito à *perda de sentido*, às desilusões provocadas pela "destituição da metafísica" (M. Heidegger), isto é, da "morte de Deus" (F. Nietzsche): da Divindade *Fundamento* do mundo, do real. Desarticulando os *valores* até então sustentados neste divino fundamento. Como assinala José Maria Silva Rosa:

Podemos dizer que, grosso modo, todas as críticas modernas à religião e à figura de Deus convergem para a crítica de Friedrich Nietzsche. No célebre fragmento 125 de *A Gaia Ciência* anuncia-se que "Deus morreu". O anúncio da morte de Deus diz a morte da fonte do Valor Absoluto, da Fonte de inteligibilidade do mundo, do Fundamento moral da realidade. Note-se que a morte de Deus, para o autor de *Assim Falava Zaratustra*, é um ato horrível, quase incrível: traz consigo uma desolação extrema, a perda de todo o sentido da realidade, a perda do Valor dos valores. O Bem Supremo, o Acto Puro, o Fundamento Absoluto, o Deus de Abraão de Isaac e de Jacob, o "*Ego sum qui sum*" do Sinai, o *id ipsum* de Agostinho, o "*id quo maiuscogitarinequit*" de Santo Anselmo, o *Ipsum Esse subsistens* de São Tomás, o Grande Arquiteto do Universo do deísmo racionalista do séc. XVIII, etc., revelaram-se afinal um Abismo de Nada: eis a essência do niilismo.¹²⁹²

Então, se é assim, como falar hoje do Deus Trindade, *coração* da fé cristã? Emerge uma questão: para nós cristãos, quando afirmamos que o Deus da revelação é o *sentido* de nossas vidas, o que queremos dizer? Seria o *ateísmo* nossa *única* alternativa (como alguns poderiam pensar), tão comum em círculos nos quais a crítica nietzschiana é traduzida como ateísmo...? Ou alguma forma

¹²⁹⁰ MARION, J-L. *L'idole et la distance*. Cinqétudes. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1977, p. 10.

¹²⁹¹ Cf. CACCIARI, M. *El Dios que baila*. Barcelona: Paidós, 2000. Cf. também. PANIKKAR, R. *A Trindade: uma experiência humana primordial*. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.

¹²⁹² ROSA, J. M. S. *Vês verdadeiramente a Trindade, vês verdadeiramente o amor*. In: *LusoSofia*. Covilhã, 2009, pp. 6-7. Disponível no seguinte link: http://www.lusosofia.net/textos/rosa_jose_immo_vero_vides_trinitatem_si_caritatem_vides.pdf Cf. www.lusosofia.net. Acessado em 15 de novembro de 2014.

(alternativa ao ateísmo como um Absoluto negativo) de *agnosticismo*? Algum tipo de *indiferentismo* frente à esta questão?¹²⁹³

Ora, como já havíamos sinalizado desde o segundo capítulo, a identificação da "morte de Deus" (da *destituição da metafísica* na linguagem heideggeriana), com o Deus da revelação, segundo vemos, é uma saída precipitada. É uma questão que gira em torno da linguagem... O que "morre", acima de tudo, é uma determinada linguagem - em perspectiva *ontoteológica*. Aqui a recuperação do Deus revelado na encarnação-vida-morte-ressurreição, isto é, *em e mediante* Jesus Cristo, como Amor incondicional, é o ponto chave: uma Comunidade de Amor que revela-se como puro *desbordamento* de Amor. Neste ponto a antiga diferenciação de caráter filosófico entre *liberdade e necessidade* em Deus não nos ajuda nem um pouco, pois:

O cerne da revelação cristã sobre Deus, como diz a 1ª Carta de João, é que "Deus é amor" / "*Deus caritas est*". Toda a vida de Jesus foi perpassada pela afirmação da Bondade e do Amor do Pai. Cristo falava, vivia e agia continuamente suspenso da comunhão íntima com o seu *Abba*, o seu Papá, e com Outro que haveria de vir: o Espírito da Verdade e Consolador. Este estilo de vida radicalmente em relação foi decisivo na dinâmica interna e externa das comunidades cristãs primitivas. Quando batizam "Em Nome do Pai e do Filho e do Espírito Santo", seguindo o mandato de Jesus, estão certas de que, pelo tríplice gesto de imersão e emersão na Água, o cristão é integrado na relação íntima de Jesus com o Pai, assumido por uma Comunidade de vida trinitária: uma *communio caritatis*. Esta a experiência cristã, porém, não pretendia vir substituir ou disputar qualquer concepção de realidade com as sabedorias e filosofias coevas, gregas e latinas. A experiência cristã

¹²⁹³ Abalando não só os discursos religiosos e/ou teológicos, mas a própria linguagem filosófica (linguagem *univocizante* da filosofia primeira), isto é, fim da metafísica=fim da filosofia. Sem dúvida desde M. Heidegger essa é uma questão posta, central. Daí a necessidade de *repensar* os possíveis caminhos da reflexão filosófica. O que "morre" é um determinado modo de conceber a filosofia desde a filosofia clássica: da tríade Parmênides-Platão-Aristóteles. Mas o pensamento, como nós humanos, pode sempre reinventar-se. Outra linguagem filosófica, sem as pretensões do fundacionalismo. Nesse sentido, a filosofia continua... Cabe a observação de Benedito Nunes (há cerca de quarenta anos):

A filosofia é uma espécie de sobrevivente. Ela sobrevive aos desabamentos dos "grandes sistemas" e subsiste como um discurso que se sabe precário e incompleto, a na orla de outros discursos – o científico, o religioso, o literário e o ideológico – com os quais, entretanto, não se confunde. O seu espaço, o espaço do híbrido, e impuro discurso filosófico, que visa a uma contínua depuração crítica, é um espaço interdisciplinar e atópico, de onde se pode questionar o saber constituído; mas também porque esse questionamento se estende aos sistemas de valores e às ideologias, a filosofia se manifesta por uma propensão utópica, no melhor sentido dessa palavra, que abrange o político, ao mesmo tempo que rejeita os encargos missionários e messiânicos. São poucas e essenciais as certezas que sustentam o trabalho filosófico: a historicidade do pensamento, o a priori da linguagem, que condiciona e delimita o alcance do conhecimento, e a posição situada de quem pensa e conhece, jamais a cavaleiro do seu tempo, e da sua época. NUNES, B. **O que está ocorrendo com a literatura brasileira hoje**. Op. cit., p. 15.

originária consiste em sentir-se integralmente amado por Jesus Cristo Vivo e Ressuscitado e de, Nele, participar no *mysterium* (celebração) do Amor de Deus. O cristianismo não surge em peleja com qualquer filosofia ou “sabedoria do mundo” e, por isso, inicialmente, não dá margem para qualquer tematização crítica nem azo para o que, em termos filosóficos, se chamaria uma ontologia.¹²⁹⁴

Neste sentido, cabe nos afirmar (fugindo a toda especulação estéril, de cunho filosófico-metafísico) que é da "natureza" do Deus Trindade o *descentramento*, dinâmica de êxodo *ad intra/ad extra*¹²⁹⁵. Ponto de partida: a revelação bíblico-cristã. Sua autocomunicação, isto é, tal como Deus se nos mostrou *em e mediante* Jesus Cristo. O Deus Trindade, diferente do *deus fundamento* da metafísica (ato puro, onipotente): *não pode deixar de amar*. Um Deus que se esvazia, vem o nosso encontro no humano, na fragilidade, na *fraqueza*¹²⁹⁶. Posto que sua onipotência é sempre uma onipotência no amor: o Deus da revelação é *todo-poderoso*¹²⁹⁷, mas *no amor* (modelo de Relação¹²⁹⁸). Como diz G. Greshake:

¹²⁹⁴ ROSA, J. M. S. **Vês verdadeiramente a Trindade, vês verdadeiramente o amor**. Op. cit., p. 15.

¹²⁹⁵ Na verdade:

Porque Deus é *ad intra* identidade e diferença em relação, esta ebulição interna ou *dança*, como lhe chama Massimo Cacciari, é *exuberante ad extra na Criação e na Encarnação*. Longe dos esquemas da rivalidade, o Deus trino, pleno de alteridade, diz, sem inveja e com alegria, a alteridade do mundo, do homem e da história. *A Trindade é o Ícone de um futuro radicalmente em aberto*. ROSA, J. M. S. **Vês verdadeiramente a Trindade, vês verdadeiramente o amor.**, p. 18.

¹²⁹⁶ Para o filósofo turinês - do enfraquecimento do Ser/pensamento fraco - aqui, a partir do tema da Encarnação, teologia e filosofia dão as mãos:

Deus encarna, isto é, revela-se, num primeiro momento, na anunciação bíblica que, no final, "dá lugar", ao pensamento pós-metafísico da eventualidade do ser. Só na medida em que encontra a própria proveniência neotestamentária é que esse pensamento pós-metafísico pode se configurar como pensamento da eventualidade do ser, não reduzida à pura aceitação do existente, ao puro relativismo histórico e cultural. Ou ainda: é o fato da Encarnação conferir à história o sentido de uma revelação redentora, e não somente de um confuso acúmulo de acontecimentos que perturbam a estruturalidade pura do verdadeiro ser. VATTIMO, G. **O vestígio do vestígio**. In: VATTIMO, G. & DERRIDA, J. (orgs.). **A religião**. Op. cit., p. 106.

Sendo assim, não há mais lugar para a pura abstração, mas a partir da encarnação (com todas as suas consequências epistemológicas e éticas) não é mais possível, ou pelo menos razoável, pensar "Deus" e o "humano" senão a partir do concreto histórico (homens e mulheres concretos, isto é, de "carne e osso"). Ou seja, a partir de um ponto de vista *relacional... amoroso*. Portanto, não há, neste sentido, um *a priori*, mas sempre uma aventura; a aventura/descoberta fruto do encontro com o *outro*, isto é, com uma *alteridade* que nos antecede, e se dá conhecer *na relação*, com Rosto e nome próprios... É assim com a Trindade, pode ser assim entre nós. Assim, deveria ser com a racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno", isto é, pós-metafísico: dinâmica de *despredimento-encarnação-serviço* (A. G. Rubio), de *transdescendência* (L. Boff). Uma teologia pautada numa *razão sensível*, isto é, em permanente processo de esvaziamento/encarnação, até que Deus torne-se tudo em todos.

¹²⁹⁷ A influência da concepção de divindade conforme a metafísica grega na teologia cristã vem desde seus primórdios, chegando a suas últimas consequências no interior das teologias de escola (as teologias clássicas, como fora o caso da escolástica, tanto católica quanto protestante). Como já apontamos no decorrer da tese. A *onipotência* como um dos atributos divinos (ao lado de outros, como a onipresença, onisciência, imutabilidade, impassibilidade, imperturbabilidade, ente outros), desde então, tem gerado uma série de mal-entendidos no que diz respeito à *potentia* divina, em conformidade com a Revelação. Na verdade, como diz E. Brunner:

A palavra latina *omnipotentia* está aqui intimamente relacionada com a tendência especulativa na teologia. A revelação (...), nada ensina sobre *omnipotentia*. A concepção bíblica indica o poder de Deus sobre todo o universo. Mas *omnipotentia* indica a ideia de que "Deus tudo pode fazer". Está baseada na ideia do "ser capaz", que está totalmente ausente da ideia bíblica. Isto não é acidental, mas é necessariamente derivado do ponto de partida especulativo ontológico, *Deus = esse*. Uma análise de seu conteúdo mostraria que um compromisso entre o conceito de "ser" do Neo-Platonismo, Dionisiano, e a ideia bíblica de Deus. Isto é, resultado do esforço para alcançar um ponto de contato com a diferente doutrina bíblica de Deus do ponto de vista da ideia especulativa do All-Being, e All-existence, do All-One. É proveniente da ideia de *omnipotentia* que todas aquelas questões teóricas, curiosas, imaginárias se levantam, que estão incluídas nesta ideia de que "Deus tudo pode fazer" e "o que Ele não pode fazer" - um processo de questionamento que caracteristicamente inicia com Agostinho, e em Tomás de Aquino leva a extensas dissertações sobre questões tais como "se Deus poderia fazer o passado não ter existido", ou se Ele "pode fazer com que não faça", ou "se Deus poderia fazer aquilo que ele faz ainda melhor", que finalmente terminou naqueles problemas absurdos no sofismo que Erasmo trata com mordaz zombaria. (...) A relação entre a ideia do ser e a ideia de Deus na teologia especulativa, porém, traz consigo um conjunto de problemas ainda mais perigoso, que pode terminar por confundir onipotência de Deus com *potentia* ou *potestas absoluta*. Pois, se a onipotência de Deus é entendida como *potestas absoluta*, então essa ideia absorve toda independência da criatura. Deus todo-poderoso se torna aquele que só pode efetuar algo que leva logicamente à ideia de que ele é a única realidade, e isso significa Panteísmo ou "Teopanismo". BRUNNER, E. **Dogmática**. Vol.1. Doutrina Cristã de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2004, pp. 328-329.

Numa perspectiva bíblico-teológica. Cf. BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2004. A partir de um diálogo, teologia e ciência, J. Moltmann trabalha a questão do livre *enfraquecimento de Deus* como *auto-definição*, *auto-contracção* e *auto-rebaixamento*. Cf. MOLTSMANN, J. **Ciência e sabedoria**. Op. cit., pp. 77-93.

¹²⁹⁸ Pois:

...Deus *limita a Si mesmo* por criar algo que não é Ele mesmo, algo "em oposição" a Si, que dota com uma relativa independência, Assim, é o próprio Deus quem cria esta limitação (...). Ele cria, Ele se limita, a fim de que a criatura possa ter espaço para ao Seu lado, em quem e para quem Ele pode revelar e compartilhar a Si mesmo. Assim, desde o início, a ideia bíblica de Deus Todo-Poderoso está relacionada com a revelação. Só pode ser entendida em sua correlação com esta divina auto-limitação que se encontra na natureza de Sua criação. Por esta razão está totalmente livre dos problemas levantados por aquela ideia de *potestas absoluta*, que faz com que todas as outras formas de existência pareçam nada, que subtrai delas todo o vestígio de independência, e sobretudo não deixa espaço para a liberdade da criatura. BRUNNER, E. **Dogmática**. Vol.1. Op. cit., pp. 330-331.

O Deus de nossa fé, Pai, Filho, e Espírito Santo, é todo-poderoso, mas todo-poderoso *no amor*. Neste caso o amor requer disponibilidade para sofrer (amor e sofrimento estão interligados). Sofremos por aqueles e aquelas que amamos. O Deus-Amor é passível, ou seja, Ele se envolve com a vida de seus filhos e filhas e padece suas dores. Por detrás da dor do mundo encontra-se o coração de um Deus compassivo (que se identifica com as dores do mundo). É o drama da *kénosis* e seu desfecho no Gólgota. Dietrich Bonhöffer tinha razão, quando afirmou que só um Deus que sofre pode nos ajudar. O "deus" do teísmo intervencionista, "titeteiro", é um ídolo, e como tal deve ser quebrado "à golpes de martelo". A Revelação do Deus-Amor, que se dá a partir da vida de Jesus de Nazaré: a revelação de seu Divino amor-compassivo (amor-serviço) da encarnação à cruz.

Um girar dessa maneira constituiria uma monotonia dinâmica. Isso se se entende o eterno retorno do mesmo Deus que constituiria uma ausência de vida e amor em plenitude. Para poder perscrutar positivamente a vida trinitária com nosso pensamento, devemos pensá-la em analogia com o que experimentamos como história (observando, assim, estritamente, a diferença ontológica), a saber, como permanente "novidade", "variação", "incremento". Dessa maneira, contra toda metafísica estática do ser, não podemos "imaginar" nem "conceber" a imutabilidade de Deus (se Deus é realmente a eterna vitalidade de seu amor) que como forma de mutabilidade no hoje da mais viva das brasas de amor. Só deste modo, a história aparece não como uma categoria de carência, da necessidade e da deficiência da criatura e sim como algo positivo em grau supremo. Deus não inicia com a história um diálogo de amor de fora para dentro. Ao contrário, diante dele a história da criatura é participação e trânsito dessa história.¹²⁹⁹

Pai, Filho, e Espírito Santo estão desde sempre em perpétua *relação amorosa*. (que, ao decidir criar, não tinha outro *motivo* senão o Amor). Um Pai com *entranhas*¹³⁰⁰ e *mãos*¹³⁰¹ *maternas*: criou-nos para a plenitude vida (salvação); todos e todas são criados (e vocacionados à salvação) no seu Divino Amor, *por*

Não ficará de pé o "deus" ídolo... Reiteramos: o Deus da fé cristã é todo-poderoso *no amor*. Pois só no amor a liberdade nascer, crescer, e desenvolver-se. O amor não oprime, não acachapa, não impõe, mas é todo gratuidade. E é esse modo de viver que o Deus de Amor nos interpela, e possibilita, por meio do Espírito de vida e amor, a vivência cada vez mais plena da liberdade como encarnação do amor. Como diz J. Moltmann: "Torno-me verdadeiramente livre quando abro minha vida aos outros e compartilho com eles, e quando outros abrem sua vida para mim e compartilham-na comigo." MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida**, p. 118. Mais à frente ele diz: "Liberdade como domínio destrói a vida. O domínio não manifesta a verdade da liberdade, mas sua 'mentira'. A verdade da liberdade humana está no amor que quer a vida." *Ibid.*, p. 119.

¹²⁹⁹ GRESHAKE, G. **El Dios Uno y Trino**. Op. cit., pp. 367-368.

¹³⁰⁰ Cf. Os 11, 1-9. Postura assumida por Jesus de Nazaré, que disse: "Jerusalém, Jerusalém, que matas os profetas e apedrejas os que te são enviados, quantas vezes quis eu ajuntar os teus filhos, como as galinhas recolhe os seus pintinhos debaixo das suas asas, e não o quiseste!" Mt 23, 37. Cf. também. BINGEMER, M. C. L. **O Rosto Feminino de Deus**. In: **IHUOnline**. Ano VII, Nº 248, 2007. Disponível em:

http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1579&secao=248. Acessado em 15 de novembro de 2014.

¹³⁰¹ Ao comentar a figura pintada por Rembrandt (quadro no qual retrata a *Parábola do filho pródigo*), diz H. Nouwen:

Muitas vezes tenho pedido a amigos que me dêem uma primeira impressão do *Filho pródigo* de Rembrandt. Inevitavelmente, eles se referem ao homem velho e sábio que perdoa o seu filho: o patriarca benevolente. Quanto mais olho para "o patriarca", mais claro se torna que Rembrandt fizera alguma coisa bem diferente do que deixar Deus posar como o velho e sábio chefe de família. Tudo começou com as mãos. As duas mãos são bem diferentes. A mão esquerda do pai tocando o ombro do filho é forte e musculosa. Os dedos estão bem abertos e se estendem sobre boa parte do ombro e costas do *Filho Pródigo*. Posso sentir uma certa pressão, especialmente no polegar. A mão não parece somente tocar, mas, com sua força, também sustentar. Muito embora haja delicadeza na maneira com que o pai com sua mão esquerda toca o filho, não é sem um firme envolvimento. Como é diferente a mão direita do pai! Esta mão não segura ou agarra. Ela é delicada, macia e muito meiga. Os dedos estão juntos e têm uma certa elegância. Toca gentilmente os ombros do filho. Ela quer acariciar, afagar e oferecer consolo e conforto. É a mão de uma mãe. NOUWEN, H. **A volta do filho pródigo**: a história de um retorno para casa. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004, pp. 108-109.

meio do Filho na $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\sigma$ do Espírito (sendo o próprio Espírito o "útero" no qual somos gerados e regenerados¹³⁰²).

Temos, como filhos e filhas desse Deus um *destino de felicidade*: a inclusão no seio amoroso do Deus que é Pai/Mãe. Que podemos experimentar "já", aqui e agora, sobretudo a partir do Outro, daquele e daquela dos quais nos aproximamos. O *sentido da vida*, portanto, é o Amor, que nós nomeamos Deus, signo maior da *comunhão plena*. Como diz G. Greshake:

...o Deus trino põe em evidência um modelo de como se relacionam, e se devem relacionar entre si, a unidade e a multiplicidade: a unidade trinitária não é nem uma unidade coisificada, nem uma uniformidade coletiva; não é nem a paixão narcísica do solitário "eu sou eu" e "só eu", nem a tirânica opressão do plural em benefício do próprio ego monádico. A unidade trinitária é precisamente uma rede de relações, um intercâmbio de vida.¹³⁰³

No entanto, quanto mais cheios de nós mesmos, inflados de soberba, de orgulho e presunção, mais ficamos impossibilitados de fazer esta experiência vital que preenche a vida de sentido. Daí a necessidade de um processo permanente de *esvaziamento*, de *encolhimento*¹³⁰⁴, para que o outro encontre um "espaço vital"

¹³⁰² Como diz A. Rocha:

A maternidade divina geradora de toda a vida engravida o humano de Espírito maternal. E, nesse sentido, insistimos em dizer que o humano é a topografia da presença do Espírito. Isso, porém, só é possível em virtude de ser o próprio Espírito o "espaço vital para a realização do humano". (...) O Espírito é a atmosfera, ou melhor, é a hidrosfera onde toda a realidade é gerada. Nesse líquido amniótico, encontra-se o humano, e nele se dá sua plena humanização. Assim como o embrião cresce para uma vida madura, no Espírito o humano amadurece para a plena humanização. Dessa forma, podemos dizer que estamos no seio de Deus. ROCHA, A. **Espírito Santo**. Op. cit., pp. 82-83.

¹³⁰³ GRESHAKE, G. **Creer en el Dios uno y trino**: una clave para entedelo. Santander: Sal Terrae, 2002, pp. 43-44.

¹³⁰⁴ O Deus Trindade (Comunidade de Amor) não quer ocupar sozinho o "espaço" de "si mesmo", pois é perene inter-relação de Amor (pericóresis). Ele quis e quer proporcionar aos seus filhos e filhas um "espaço" Nele mesmo, em Seu Regaço de Amor (criação-salvação). Não espaço vazio, mas, paradoxalmente, "espaço Colo", no qual somos criados e recriados ininterruptamente. Na medida em que ele cria, limita-se a si mesmo para a criação ser. E, em um ambiente histórico diferente, a partir da revelação, aquela *kénosis*, que, na cruz de Cristo, atingiu o seu ponto máximo (posto que no *drama do Gólgota*, drama trinitária, temos a relação direta Deus-morte), tem início com a Criação. Contudo, há ainda a *kénosis* do Espírito, que perpassa a Criação, a Encarnação-Vida-Morte de Jesus Cristo, e se faz "definitivo" a partir do Pentecostes em direção "derramado sobre toda a carne" (cf. Joel 2; Atos 2), sem acepção, é a democratização do Espírito, nos encaminhando à Plenitude Escatológica. Do ponto de vista do teólogo judeu Gershom Scholem: Cf. SCHOLEM, G. **Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes**. Munique: Eranos, 1956, pp. 115-119. É a dinâmica que aqui se faz presente da *késosis trinitária*, tão enfatizada por teólogos como J. Moltmann. Partindo da doutrina do *Zinzum*, de Isaac Luria, na qual Deus ao criar seres livres que não Ele mesmo, encolheu-se, ou seja, abriu "espaço" no "seio do universo de si

para se dar, onde encontre guarida, seja acolhido(a) em sua *alteridade* e assim

mesmo", possibilitando assim o surgimento de seres livres, de relativa autonomia como nós. O Pai ao criar em amor e por amor, em graça, abre, em seu próprio ser, "espaço" para que a Criação possa vir-a-ser. Em *Trindade e Reino de Deus*, J. Moltmann passa pelas diferentes teorias acerca da criação do mundo levando em conta a contingência (teria Deus criado por força de sua vontade absolutamente livre ou a criação é um ato aleatório?).

Em seguida o teólogo de Hamburgo trata das teorias teológicas mais difundidas sobre a criação do mundo por Deus Pai, desde o *teísmo cristico* (ou *crístico-teísta*) que, concordando com a criação como resultado da soberana liberdade de Deus, foca, ao contrário do teísmo clássico (de cunho mais filosófico, sem um enfoque bíblico), na figura de Cristo (e essa é a ressalva), já que ao criar, Deus Pai o faz tendo Cristo como modelo, pois só pode criar algo que lhe corresponda (para o teólogo de Hamburgo o principal e mais famoso defensor dessa visão foi Karl Barth, que não soube lidar com a questão do mal, tendo em vista sua visão da criação como dada de uma vez por todas). Passo seguinte, J. Moltmann passa a expor sinteticamente a visão *panteísta cristã*, que, a seu ver parte da essência divina para tratar da criação, ou seja, ao criar Deus quer, na verdade, autoreproduzir-se de modo "narcísico".

Assim, cria não outro diferente dele, mas um igual, no qual e para o qual pode doar seu amor. A *alteridade* da criação fica de fora nesse modelo. A base dessa visão estaria alicerçada na teologia trinitária de Ricardo de São Vitor no seu *De Trinitate*. Depois Moltmann trata de uma terceira alternativa: a *teologia especulativa* com suas raízes fincadas no XIX incorporando a mística, para o qual faz parte da "essência" divina comunicar-se. A criação (incluindo o "ser humano", coroa da criação), para esta forma de pensar, estaria desde toda a eternidade presente na mente de Deus. Ao criar e assim dar-se a um outro que não ele mesmo, Deus finalmente se plenificaria, chegando assim à perfeição. Moltmann propõe uma forma de *panenteísmo* cristão, que busca salvaguardar o melhor do *teísmo cristico* e do *panteísmo cristão*. Cf. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**. Op. cit., pp. 116-119.

Aqui entra a tese que J. Moltmann bebe da cabala judaica (קבלה, *Kabbalah*), especialmente a visão de Isaac Luria: a tese da "contração" em Deus (criação como contração *ad intra* como possibilidade de surgir algo fora de Deus mesmo, *ad extra*), o *Zimzum* ou *Tzimtzum* ("contração", "restrição", "redução", etc.). J. Moltmann desenvolve, no que diz respeito à Criação, uma perspectiva baseando-se na tese de Isaac Luria, tratada dentro da teologia judaica recente (como no pensamento de Gershom Scholem). Cf. *Ibid.*, p. 120. Para o teólogo de Hamburgo, a doutrina de I. Luria teria relação e fundamento a partir da *shekináh* (a presença de Deus no meio do povo de Israel). J. Moltmann assim desenvolve sua perspectiva:

Como pode, considerando que Deus é "tudo em todos", existir nesse espaço concreto algo que não seja Deus? Como pode Deus criar algo do "nada", pois não pode haver um nada, uma vez que o seu ser é tudo e tudo perpassa? A resposta de Luria indica que Deus liberou uma área reservada do seu ser, distanciando-se dela; "uma espécie de espaço místico original", no qual, depois, ele pôde aparecer na sua criação e na sua revelação. Portanto, o primeiro gesto do ser infinito não foi um passo "para fora", mas um passo "para dentro", uma "auto-reclusão de Deus, de si e em si mesmo", como diz Gershom Scholem; portanto, uma *passio Dei*, não uma *actio*. O primeiro de todos os atos, assim, não é um ato de revelação, mas um gesto de encobrimento; não um descerramento, mas uma restrição de Deus. Somente no segundo ato, então, Deus, como criador, sai de si mesmo para entrar naquele espaço original, por ele previamente liberado no primeiro ato. O processo do mundo, portanto, dever entendido nesse duplo aspecto: cada estágio no movimento da criação envolve a tensão entre a luz refruente em Deus e a luz que dele se irradia. Em outras palavras: cada ato para fora é precedido de um ato para dentro, que possibilita o exterior. Portanto, Deus cria sempre e continuamente, tanto para dentro como para fora. Ele cria, na medida em que, e porque, se retrai. A criação poderosa no caos, e a partir do nada, é igualmente um auto-rebaixamento de Deus, em sua própria impotência. A criação é uma obra da humildade divina e do recolhimento de Deus para dentro de si. (...) A doutrina do *Zimzum*, de Luria, enquadra-se na sua doutrina da *Shekinah divina*. De uma "habitação de Deus entre nós" fala a teologia cristã na doutrina sobre o Espírito Santo. Pela infusão do Espírito "em nossos corações" (Rm 5, 3) e "sobre toda a carne" (Jl 2, 28-32; At 2, 17), começa a criação nova e escatológica, que se completará quando "Deus for tudo em todos" (1 Co 15, 21). Na criação consumada, Deus habita nela e, vive-versa, ela vive a partir de Deus. MOLTSMANN, J. **Trindade e Reino de Deus**, pp. 120-121.

sinta-se livre para dizer sua própria palavra, isto é, para *mostrar-se*. Tal qual fez (e faz) o Deus Trindade a partir da criação. Como diz Luis Carlos Susin:

A bondade de Deus se revela na decisão de criar um universo fora de si, e vice-versa: a decisão revela sua bondade e o modo de toda a verdadeira bondade, que é a difusão, a irradiação, o dom de si sem dobras e sem cálculos, por pura expansão de generosidade, deixando livre a graça e o agraciado. Há um significado muito especial no modo de decisão, que revela também o modo de bondade: "decisão", etimologicamente, nos conduz à ação de um corte - uma "cisão" - e de um afastamento, uma separação - "de". Ou seja: Deus, ao criar algo absolutamente distinto de si, "delimita-se", de certa forma, se retrai e renuncia a ocupar todos os espaços para que haja algo fora dele, um espaço de outro, um espaço de criação. Esse gesto criador, que pressupõe essa renúncia inicial por parte de Deus, não é arbitrária e sem significado, pois provém de seu amor: Deus ama o distinto de si e se esvazia, renuncia em favor do outro, dando-lhe espaço e também tempo.¹³⁰⁵

Esta deveria ser nosso modelo maior de convivência, de como pautar nossas relações. Mas, essa dinâmica relacional (baseada na Trindade) não acontece de modo romântico, isto é, sem tensões, desencontros, desconforto de ambas as partes. Mas somente assim (fazendo um exercício constante de descentramento mútuo) a comunhão pode acontecer (potencializada pelo Espírito¹³⁰⁶). Pois o outro me interpela em sua alteridade/singularidade, sua epifania está sempre prestes a acontecer, possibilitando a ocorrência da *diafania* do Outro, a partir da *epifania do rosto do outro*:

A epifania do rosto marca a novidade da reflexão ética levinasiana e inscreve-a entre os filósofos da alteridade. (...) O rosto se manifesta como Vestígio, como Mistério; sua manifestação me desconcerta e me desassossega, põe em questão a soberania da minha consciência. O rosto é a epifania do Totalmente Outro. Quando descreve a epifania do outro, Lévinas provoca a imaginação do leitor. Imagina-se uma visita de alguém que visita alguém. A visita é precedida pela manifestação de alguém que se anuncia, esperada ou inesperadamente. O visitado é chamado à acolhida do encontro, do diálogo face-a-face. (...) Para Lévinas, a manifestação do rosto é uma epifania, uma epifania como visitação (...) o outro que se me manifesta, que se me faz encontrar, ao modo da visitação, é o Totalmente Outro, é a presença absoluta do outro, que chega, interpela, deixa-se encontrar completamente e depois vai embora, faz-se ausente, deixando apenas vestígio de sua passagem. A alteridade do outro, segundo Lévinas, manifesta-se assim, de

¹³⁰⁵ SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2000, p. 54.

¹³⁰⁶ Como diz Bruno Forte:

Assim participam os homens da vida da comunhão trinitária na comunhão própria do tempo presente (...). Ao mesmo tempo se abre a história inteira no Espírito ao advento de Deus (cf. Rm 8), e os homens se abrem ao Pai, a quem podem agora dirigir-se no Espírito como filhos adotivos, chamando-lhe "Abba" (Rm 8, 15.26s; Gl 4, 6), enquanto se lhes oferece a possibilidade de viver no amor, caminhando no Espírito (cf. Gl 5, 13-25). FORTE, B. **A Trindade como história**: ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987, p. 113.

maneira enigmática. (...) A epifania do outro é uma visitação enigmática do outro modo de ser.¹³⁰⁷

Neste modo de experienciar o *outro* ocorre uma *metanoia*: em nosso modo imemorial de pensar. Agora pautado por uma ética da *alteridade*, do *descentramento* (um profundo *enfraquecimento do Sujeito* forte, girando sobre o próprio eixo (de si para "si mesmo"): o Eu, o "espírito", a Razão. Acabando preso em seu castelo interior, ou melhor, na masmorra de sua intimista solidão, "encaramujado" (como um caramujo que carrega a própria casa nas costas). Servo de "si mesmo", vivendo sob a tirania do Ego (enredado em seu gélido solipsismo). A isto, a mentalidade moderna chama de emancipação?! Mas, emancipação do quê? (*desumanizante*). Esse sim é um caminho de "perdição". Mas não uma perdição nos moldes da religião, isto é, para um "além mundo" infernal (basta a dimensão "inferno" desse mundo). Uma perdição existencial (fazer de "si mesmo" um absoluto fim¹³⁰⁸).

Neste sentido, o pensamento levinasiano, ao assumir o outro como ponto de partida, vai além, e tematiza aquilo que o pensamento ocidental, sobretudo o moderno, jamais sequer vislumbrou, ao colocar a ética, ou seja, a relação *em relação ao outrem* no centro. Dando arrepios na coluna dos seguidores do pensamento Identitário, escandalizando o "puritanismo" dos pensadores cartesianos, com sua proposta, a saber:

O outro está antes do Eu. Essa perspectiva, que é a de Emmanuel Lévinas (...), não apenas provoca uma significativa inversão, questionando a prerrogativa do Eu na Modernidade, como também modifica profundamente o teor da relação que era vista como a mais importante, a do sujeito consigo mesmo, passando a considerar que a relação intersubjetiva é a mais relevante e, mais do que isso, que, nessa relação, é o outro, e não Eu, que desempenha o papel principal. Em outras palavras, o princípio metafísico da identidade é substituído pelo princípio ético da alteridade. Essa alteração do princípio deixa em plano secundário o problema teórico do Outro, isto é, a demonstração de sua existência, sempre necessariamente posterior à demonstração de minha existência.¹³⁰⁹

¹³⁰⁷ MELO, N. V. de. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003, pp. 108-110.

¹³⁰⁸ Neste sentido, cabe como uma luva a ponderação do teólogo de Marburg, Rudolf Bultmann, quando este tratava da decisão por Cristo (conforme anunciado no *kérigma*), compreendido como derradeiro evento escatológico, aderido na fé: um projeto de existência autêntica conforme o existencialismo heideggeriano de *Ser e Tempo* (ou inautêntica, negando a possibilidade de realizar-se na abertura, no descentramento, próprio da ex-istência). Cf. BULTMANN, R. **Novo Testamento e mitologia**. Op. cit., pp. 13-19.

¹³⁰⁹ LEOPOLDO E SILVA, F. **O outro**. Op. cit., pp. 30-31.

Por isso, o conceito de racionalidade que reclama a sensibilidade "pós-moderna" é bem *outro*, pois o pensamento "pós-moderno" opera na *diferença*, a partir de *outra concepção de racionalidade, aberta à alteridade – ao feminino, ao aconchego acolhedor*.¹³¹⁰ Essa experiência de mútuo acolhimento é imprescindível para nossa saúde, pois carecemos de uma *pequena "casa"*¹³¹¹ (de um *oikos*) onde nos abrigar, a familiaridade de um *topos* (mínimo), de *micro-esferas* (microclimáticas¹³¹²). Ou como insistem alguns mestres (recentes) da espiritualidade cristã (como o holandês Henri Nouwen), precisamos urgentemente resgatar o que ele chama de *hospitalidade*. Um espaço *entre nós* (e *em nós*) de *hospitalidade*, onde o outro possa "ser" (*mostrar-se, aparecer, desvelar-se*) quem se "é" sem *medo do juízo*.¹³¹³

Neste caso, a mais profunda sabedoria acumulada por séculos, da rica espiritualidade cristã, nos interpela a ver a teologia como promotora de vida, a partir da relacionalidade, tendo esta como *locus* crucial (vital), gerando uma racionalidade *interdependente*, intersubjetiva (trialógica). É a dimensão trinitária

¹³¹⁰ Já que tanto a pré-modernidade (especialmente aquela medieval-teocêntrica) como a modernidade são marcadas pela figura masculina (por um *verticalismo*). Na perspectiva da "pós-modernidade" (como a compreendemos) há um resgate da dimensão feminina, "marginalizada" ao logo do pensamento ocidental. Pede passagem uma visão *transversal* da realidade (sem dualismos). Em termos estritamente teológicos há um resgate desta dimensão em Deus (Trindade ecológica) especialmente a partir da pessoa do Espírito, da *Ruah*. A intenção não é matar a figura do "pai", mas o Pai=tirano (o exclusivismo do patriarcalismo androcêntrico presente desde tempos imemoriais no Ocidente, muito favorecido pela antiga Cristandade). E resgatar a figura do Espírito e seu *cuidado acolhedor, maternal*. Cf. BOFF, L. **O Espírito Santo: fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres**. Petrópolis: Vozes, 2013.

¹³¹¹ Para E, Lévinas é na dinâmica de alteridade que se acolhe (o eu em casa é o *tu*), relação gestada por uma "linguagem sem ensino, linguagem silenciosa, entendimento sem palavras, expressão no segredo". LÉVINAS, E. **Totalidade infinito.**, p. 138. Na verdade, o acolhimento que se pode pensar não diz respeito a existir "como uma pedra que se atira para trás de si" (Ibid., p. 138), mas habitar, morar, uma vinda a si que se dá como retirada para sua própria casa, como um segredo emancipado em silêncio. Para E. Lévinas:

A casa não enraíza o ser separado num terreno para deixá-lo em comunicação vegetal com os elementos. Situa-se recuadamente em relação ao anonimato da terra, do ar, da luz, da floresta, do caminho, do mar, do rio. "Tem sua casa", mas também o seu segredo. A partir da morada, o ser separado rompe com a existência natural, mergulhando num meio em que a sua fruição, sem segurança, crispada, se transforma em preocupação. Ibid., p. 139.

¹³¹² Cf. SLOTERDIJK, P. **Esferas 1. Burbujas**. Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

¹³¹³ Cf. NOUWEN, H. **Crescer: os três movimentos da vida espiritual**. São Paulo: Paulinas, 2000, pp. 61-105. Cf. também. BOFF, L. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol. 1: Hospitalidade: direito e dever de todos**. Petrópolis: Vozes, 2005.

da espiritualidade cristã.¹³¹⁴ M. C. L. Bingemer faz um comentário crucial, de suma importância: ela toca no *nó górdio* da questão ao dizer que:

A experiência espiritual é, portanto, fundamentalmente experiência de relação. Crer e viver segundo o Espírito é estar mergulhado no dinamismo de uma relação com um Outro diferente de mim, que, no entanto, habita em mim. Nesse sentido, e somente á luz desse fato primeiro, é que se pode falar então de conhecimento. A espiritualidade é, sim, um conhecimento, mas um tipo que advém da experiência e no qual a inteligência e o intelecto entram apenas no sentido de compreender, não a experiência abstratamente falando, mas o sujeito concreto que faz esta experiência. Assim inaugurando esse conhecimento de outro tipo, a espiritualidade gera igualmente um estilo diferente de viver.¹³¹⁵

Uma racionalidade ampliada que interpreta o real levando sempre em consideração sua dimensão simbólica, com o recurso do imaginário, sempre *em* relação com os outros, com a *beleza* (o Outro). Até porque, *somos seres simbólicos*, dimensão esquecida pela racionalidade moderna.¹³¹⁶ A cultura atual, doravante denominada de "pós-moderna", apresenta traços positivos na qual outra sensibilidade se faz perceber, uma rica possibilidade de desenvolver *outra* concepção de racionalidade, desenvolvendo assim *outra* reflexão teológica condizente, bem como *outra ars vivendi*.¹³¹⁷

Quando a fé cristã afirma que no início de tudo está a Relação, ela faz uso da imagem/concepção de *Três Pessoas* para exprimir esta verdade: pessoa significa relação, capacidade de ex-projetar-se, e acolher amorosamente o outro como Outro, formando uma Comunidade de Amor. Por isso: "Pela pericórese-comunhão se pretende expressar melhor que por outras fórmulas a unidade trinitária,

¹³¹⁴ Dinâmica na qual estão entrelaçadas teologia e espiritualidade. Cf. SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia**. Op. cit., pp. 62-124; BINGEMER, M. C. L. **Espiritualidade hoje: novo rosto, antigos caminhos**. Op. cit., pp. 380-390.

¹³¹⁵ BINGEMER, M. C. L. **Espiritualidade hoje**, p. 378. É neste sentido que propomos no último tópico deste capítulo relacionar a mística (que, neste caso diz respeito à dimensão de espiritualidade do humano), a estética (sua expressividade e caminho de experiência) e a ética (da alteridade pautada no dogma do Amor). A inter-relação *pericorética* entre estas três dimensões fundamentais são a base para uma gnosiologia teológica, para o conhecimento de Deus, Mistério maior de nossas vidas. Falaremos, portanto, de uma ex-peri-ência (conforme vimos no início deste capítulo com L. Boff): místico-poética-ética.

¹³¹⁶ Cf. HENSHILWOOD, C. S. & D'ERRICO, F. (orgs.). **Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality**. Philadelphia, PA: John Benjamins Publishing Company, 2011.

¹³¹⁷ Cf. LIBÂNIO, J. B. & MURAD, A. **Introdução à teologia**. Op. cit., p. 32. Na verdade, este é um momento que precisa suscitar nos teólogos(as) *discernimento*. Precisamos dar atenção à persistente presença de uma epistemologia racionalista na dinâmica da teologia, tendo como consequência prática uma ética individualista e utilitarista.

conservando o específico da experiência cristã de Deus como sendo sempre Pai, Filho e Espírito Santo."¹³¹⁸ Como diz E. Lévinas:

Qualquer que seja a relação com o outro, eu estou sempre em *relação com o terceiro*. Ele também é meu próximo. A partir deste momento a proximidade torna-se problemática: é necessário comparar, pesar e é necessário fazer a justiça, fonte da teoria. Toda recuperação das Instituições e da teoria *se faz a partir do terceiro*. A palavra justiça se aplica lá onde não estou mais em subordinação ao outro, mas em equidade. Se, é necessária a equidade é igualmente necessária a comparação e a igualdade. Desta maneira *a palavra justiça se aplica muito mais à relação com o terceiro* do que à relação com o outro. Mas na realidade a relação com outrem não é jamais unicamente a relação com o outro. Desde sempre, no outro, *o terceiro já está representado*. Na própria aparição do outro já *me olha o terceiro*. *Daí que a relação entre responsabilidade em relação ao outro e a justiça é extremamente estreita.*¹³¹⁹

Ora, se a proposta "pós-moderna" requer *outro* conceito de racionalidade, este deverá ser tecido a partir de um princípio, a saber: a *relacionalidade*¹³²⁰. Emerge, com a "pós-modernidade", uma racionalidade relacional, que assume em sua dinâmica a alteridade, a dimensão simbólica do humano e do mundo - já que esta é uma racionalidade intersubjetiva (aberta) -, e a *corporeidade*. Surge uma intercorporeidade trinitária (trialógica). Assim, em lugar do "Eu" (*solus ipse*), a *alteridade*; em lugar do Sujeito soberano¹³²¹, a *intercorporeidade*. Como diz filósofo e psicanalista Joel Birman:

¹³¹⁸ BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade.**, p. 214.

¹³¹⁹ LÉVINAS, E. **Questions et Réponses in De Dieu qui vient à l'idée.** Paris: J. Vrin, 1992, p. 132. Grifo nosso.

¹³²⁰ Cf. ROCHA, A. R. **Experiência e discernimento.** Op. cit., p. 77.

¹³²¹ Resta um *eu* "fraco", sem um fundamento "fixo", estático, "forte", mas flexível, em constante possibilidade de mutação, em construção...; uma *consciência* "fosca", "embaçada", "obnubilada", que faz parte de um ser perpassado por profundas inconsciências...; um *sujeito* que é "pessoa" (nó de relações), que se faz pessoa por se colocar *em, na relação*, como *pluralidade* e *inter-relação*, ou quiçá uma *ploriferação de imagens sem suportes*, portanto, sem absolutamente nenhuma identidade... Cf. S. MARTON, S. **Foucault, Deleuze e Derrida frente à crise.** In: **Café Filosófico.** Instituto CPFL/Cultura. Videoteca. Link do vídeo: http://i.vimeocdn.com/video/359948169_640. <http://www.cpflcultura.com.br/wp/videoteca>. Sobre a pluralidade de "eu(s)" que nos habitam, diz R. Alves:

Quem sou eu? (...) Sei que sou muitos. Tem-se a impressão de que se trata da mesma pessoa porque o corpo é o mesmo. De fato o corpo é um. Mas os "eus" que moram nele são muitos. Sabemos que são muitos por causa da música que tocam. A letra não importa. Pode até ser que a letra seja a mesma. O que faz a diferença é a música. Cada "eu" toca uma música diferente, com instrumento diferente; oboé, violino, tímpano, prato, trombone. Juntos poderiam formar uma orquestra. Não formam. Cada "eu" toca o que lhe dá na telha. Como no filme *Ensaio de Orquestra*. (...) Por vezes os "eus" se odeiam. Muitos suicídios poderiam ser explicados como assassinatos: um "eu" não gosta da música do outro e o mata. (...) O português correto diz: "Eu sou". Sujeito singular, verbo no singular. Mas quem aprendeu de Sócrates, quem se conhece a si mesmo, sabe que a alma não coincide com a

...a psicanálise teria retirado a última ancoragem da pretensão humana, o último reduto de sua suposta superioridade e arrogância, ao enunciar que a consciência *não é soberana* no psiquismo e que *o eu não é autônomo* neste. Vale dizer, a realidade psíquica se deslocou decididamente da consciência e do eu para os registros do inconsciente e da pulsão, que passaram agora a regulá-la. Porém, condensam-se aqui três sentidos diferentes para o *descentramento*, que se realizaram ao longo do pensamento freudiano: (1) da consciência *para o inconsciente*; (2) do eu *para o outro*; (3) da consciência, do eu e *do inconsciente para as pulsões*.¹³²²

É o "eu erótico" (amante), é (re)colocado. Marcado desde sempre por uma radical *dinâmica de alteridade* (não enredado por um mero desejo de fusão, de união simbiótica, isto é, um "erótico" não-narcisista, "infantil", mas implicado pelo outro, e plenificado no exercício cotidiano do amor-serviço segundo a perspectiva cristã¹³²³). Marcado pela *relacionalidade* próprio da *pessoa concreta*. É o fim do *Sujeito moderno* (do "si mesmo", sem *alteridade*, que o constitua como *pessoa*). Mas um ser vocacionado à abertura, um ser-no-mundo-com-os-outros, pois como diz José Ortega y Gasset na sua famosa frase - já no início de seu itinerário intelectual-espiritual, que coloca, em princípios do século XX, a questão da crise do solipsismo: "Eu sou eu *e minha circunstancia*, e *se não salvo a ela, não salvo a mim*."¹³²⁴

O conhecimento, portanto, sempre está ligado ao *cuidado*, à miseri-córdia, não ao domínio, muito menos à violência¹³²⁵. A partir deste anúncio, da relacionalidade fundamental de homens e mulheres criados à *imagem* do Deus-Trindade, agora deflagrado diante de nós por *outra* dinâmica cultural e epistemológica ("pós-moderna"), o conhecimento se dá num determinado (encarnado) *universo simbólico* antropológico-cultural (e seu *enraizamento dinâmico*¹³²⁶, sua dimensão de *profundidade*¹³²⁷): pautado na *ordo amoris*¹³²⁸.

gramática. A alma diz: "Eu somos". E diz bem. Pergunto-me: "Qual dos muitos 'eus'", eu sou? ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Op. cit., pp. 29-30.

¹³²² BIRMAN, J. **Freud e a filosofia**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2003, pp. 59-60. Grifo nosso.

¹³²³ *Ágape* não mata *Eros*. Ou seja, *Eros*, neste caso, não anula o *Ágape* (e vice-versa), pelo contrário, se implicam mutuamente no "humano" concreto.

¹³²⁴ ORTEGA Y GASSET, J. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Iberoamericana, 1967, p. 52.

¹³²⁵ Cf. BINGEMER, M. C. L. **Da violência à misericórdia**. In: BINGEMER, M. C. L. & BARTHOLO JUNIOR, R. S. **Violência, crime e castigo**. (Seminários Especiais Centro João XXIII). São Paulo: Loyola, pp. 7-20.

¹³²⁶ Ou seja:

Conhecimento que necessariamente precisa passar pelo *outro*, no diálogo construtivo do "entre nós" (*intercorporeidade trinitária*), formando uma *comunidade de partilha* (onde o conhecimento é mais um "pão a ser partilhado"), que saiba relacionar com o Terceiro. Pois em termos cristãos (e teológicos), o que não partilhamos (o "pão feito do trigo", mas igualmente o "pão conhecimento", o "pão afeto", o "pão beleza", que recebemos e partilhamos) *nos possui*, isto é, se assenhora de nós.

Daí a premente necessidade de criarmos comunidades eclesiais de partilha e doação, de inclusão, onde possamos exercitar o amor-serviço - que aprendemos

...permitindo-lhe ocupar um lugar da rica e complexa sinfonia do vivo. A do ordenamento do mundo, onde tudo (natureza, cultura, material e espiritual) é solidário. É essa racionalidade assim definida: retorno às raízes de um humano complexo e ambivalente, que permite compreender a reatualização contemporânea dessa "alma do mundo" (*psyche kosmos*) dos neoplatônicos. Alam inconsciente, alma coletiva, alma da natureza, pouco importam as designações. Basta observar que tal visão intuitiva permite destacar a importância da *saída de si para o outro*. O termo empatia, frequentemente utilizado em nossos dias, apenas exprime essa interação entre um e outro: colocar-se intuitivamente no lugar do outro, porque se experimentam sentimentos comuns, ou para perceber as consequências de tal reversibilidade. MAFFESOLI, M. **Homo eroticus**. Op. cit., pp. 254.

¹³²⁷ Cf. especialmente. JUNG, C. G. (org.). **O homem e seus símbolos**. Op. cit., pp. 104-126.

¹³²⁸ Como um "tempo do nós", mas que um tempo do Eu:

A palavra *caritas*, via real da verdade para Santo Agostinho, enfraqueceu-se. (...) O amor em questão, em seu sentido pleno, é um termo cômico para designar uma ambiência geral na qual se elabora e se desenvolve uma maneira de estar-juntos. Maneira não necessariamente nova, mas que foi oculta ou, no mínimo, marginalizada, será preciso ver por que, ao longo de toda a modernidade. E a ligação entre verdade e *caritas* é oportuna, se concordamos, na ótica fenomenológica, em reconhecer que "o próprio da verdade é ser o que se descobre e se revela." Verdade não dada de uma vez por todas, nem verdade *a priori*, mas, sim, no mais próximo de sua etimologia (*aletheia*): o que escapa ao esquecimento, o que é desvendado. (...) É isso o que diferencia o pensamento abstrato, unilateral, só vendo um lado do "Real", do pensamento concreto, que sabe fazer advirem as coisas. Palavras *que desvendam* estas últimas revelam sua íntima verdade. Mas, para apreciar o papel do afeto, para identificar a lógica própria da *ordo amoris*, é necessário, contrariamente ao que se decidiu chamar de "pensamento único" (unilateral, unívoco), admitir que os que têm por função *dizer o que é* não sejam mais que os alto-falantes de uma antiga memória. (...) Ser um eco do fato de que a vida não se divide; e que a verdade da vida é em si indivisível. MAFFESOLI, M. **Homo eroticus**., pp. 235-236.

Mais à frente diz o pensador de Sorbonne:

E resumo, a perfeição não está no Eu, mas no Nós. (...) "meu gozo se completa na fraqueza" (II Co 2, 9). Essa explosão de si no outro (ou no Outro) está no próprio cerne da experiência mística, fundamento, é preciso repetir, do que, em seguida, se diluiu em organização política. É essa experiência mística (...) libertar-se de si incitando, paradoxalmente, a se ligar com o outro. Alguns puderam destacar a relação entre coração (*cor-ordis*), concordar, vem do coração que se divide. O amor consiste, pois, em ligar-se com uma corda. Eis o nó górdio constitutivo das tribos pós-modernas, o da inter-relação. Ao contrário do individualismo epistemológico, é a prevalência de uma *ordo amoris*, em que a dependência do outro (o Outro) é primordial. Ibid., pp. 254-255.

com o Mestre de Nazaré - que viveu essa dinâmica de modo cada vez mais intenso, durante sua curta jornada, pois "se o grão de trigo, caindo na terra, não morrer, ficará só; mas, se morrer, dará muito fruto"¹³²⁹. Disso sabe Gilberto Gil:

Drão!
O amor da gente é como um grão
Uma semente de ilusão
Tem que morrer para germinar
Plantar nalgum lugar
Ressuscitar no chão
Nossa semeadura

Quem poderá fazer
Aquele amor morrer
Nossa caminhadura
Dura caminhada
Pela noite escura...

(...) Drão!
Os meninos são todos são
Os pecados são todos meus
Deus sabe a minha confissão
Não há o que perdoar
Por isso mesmo é que há de haver mais compaixão

Quem poderá fazer
Aquele amor morrer
Se amor é como um grão
Morre, nasce trigo
Vive, morre pão.¹³³⁰

Uma comunidade com seu universo simbólico próprio, mas sempre aberta, em diálogo com outras comunidades, com uma sociedade mais ampla (desenvolvendo um *conhecimento comum* a partir do vivido, do mais mezinho¹³³¹). Em diálogo constante com o universo simbólico específico de outras religiões, culturas, e comunidades de fé, pautado numa racionalidade (aberta), isto é, dialogante, *relacional* – *ad intra* (no interior da fé cristã e suas diversas tradições) e *ad extra* (em diálogo com as mais diversas tradições religiosas).¹³³² Ou quiçá entre a

¹³²⁹ Jo 12, 24.

¹³³⁰ GIL, G. **Drão**. Faixa 7. In: **Um Banda Um**. Warner, 1982.

¹³³¹ Cf. especialmente. MAFFESOLI, M. **O conhecimento comum**. Op. cit., pp. 255-261. No que diz respeito à visão da ciência como linguagem igualmente simbólica (visão não-positivista), já percebida e tratada por um grande pensador de tradição neokantiana: Cf. CASSIRER, E. **Filosofia das formas simbólicas**: a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

¹³³² Donde emerge os temas do *ecumenismo* e do *diálogo inter-religioso*, próprio de uma postura *dialogante*, sem perder de vista o específico da tradição religiosa a qual se está ligado. Construindo, assim, numa dinâmica *dialogante* tanto na confecção de uma *teologia ecumênica*, quanto uma *teologia das religiões* ou *inter-religiosa*. Os temas (*ecumenismo* e *diálogo-inter-*

teologia cristã e as mais diferentes correntes de pensamento (incluindo aquelas radicalmente não-cristãs, que pensam o mundo a partir de uma necessária "secularização radical", ou quiçá com aqueles e aquelas que não querem sequer ouvir o nome: Deus).¹³³³

5.1.3 Três dimensões cruciais: a *corporeidade*, o *simbólico*, e a "*crianceirice*"

Teologia é um jeito de falar sobre o corpo.
O corpo dos sacrificados.
São os corpos que pronunciam o nome sagrado:
Deus...
A teologia é um poema do corpo,
O corpo orando,
O corpo dizendo as suas esperanças,
Falando sobre o seu medo de morrer,

Sua ânsia de imortalidade,
Apontando para utopias,
Espadas transformadas em arados,
Lanças fundidas em podadeiras...
Por meio desta fala
Os corpos se dão as mãos,
Se fundem num abraço de amor,
E se sustentam para resistir e para caminhar.¹³³⁴

A retomada da *corporeidade* na reflexão filosófica e teológica, na esteira da clareira aberta pela fenomenologia vem influenciando a reflexão teológica - e, é mister destacar, a recuperação da corporeidade enraizada no testemunho bíblico: sobretudo a partir da Encarnação/Ressurreição do corpo. Recuperação mais que pertinente tendo em vista a primazia da "alma" (da interioridade autoconsciente e reflexiva), "mãe" do "eu", do "sujeito", do "cogito" moderno-cartesiano.

religioso) são complexos e a bibliografia vasta. Uma boa introdução ao tema do diálogo inter-religioso em português encontra-se, na qual o autor trata com destreza as três posições teológicas (cristãs) assumidas historicamente pelo cristianismo: *exclusivismo*, *inclusivismo* e *pluralismo*. Cf. PEDREIRA, E. R. **Do confronto ao encontro: uma análise do cristianismo em suas posições ante os desafios do diálogo inter-religioso**. São Paulo: Paulinas, 1999. Cf. ainda. QUEIRUGA, A. T. **O diálogo das religiões**. São Paulo: Paulus, 1997.

¹³³³ Emblemático é o diálogo recente (acontecido em 19 de janeiro de 2004 na Baviera) entre o então prefeito da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé, o Cardeal Joseph Ratzinger e o filósofo alemão Jürgen Habermas - ambos falando a partir de pólos opostos (antípodas, como diz Florian Schüller no prefácio) com relação ao fundamento racional (e o lugar da religião) numa sociedade secularizada, tendo em vista o moderno Estado democrático de direito. Cf. HABERMAS, J. & RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião**. 4ª ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2007.

¹³³⁴ ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte**. Op. cit., p. 12.

Intimismo que marca toda uma tradição filosófica e teológica no interior do Ocidente.¹³³⁵

O *corpo* foi "esquecido", marginalizado, relegado à esfera do *profano*¹³³⁶, da caducidade da existência (do "inferior mundo sensível"), com grande repercussão na moral sexual, na compreensão do "ser humano" (sempre em sentido dualista). O *corpo* passa a ser desprezado como *lugar* de conhecimento.¹³³⁷ O conhecimento está ligado à "alma", pois somente a "alma" participa do mundo inteligível e eterno.¹³³⁸ Esta tradição está profundamente arraigada no universo simbólico de homens e mulheres crentes (e mesmo entre não-crentes) pautada numa antropologia de corte dualista de raiz grega presente na tradição platônica (do "platonismo clássico", passando pelo médio-platonismo até ao chamado neoplatonismo plotiniano; na antropologia gnóstica, na tendência moralizante do estoicismo, entre outros).

A influência destas correntes no cristianismo antigo fora fatal no desenvolvimento teológico, bem como na vivência da espiritualidade, e da moral propriamente dita. Tendo em Santo Agostinho o principal propagador de um dualismo mitigado (e a longitude de sua influência na tradição teológica ocidental). Na verdade, desde S. Agostinho estruturou-se:

¹³³⁵ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., pp. 343-346. No contexto da fenomenologia autores como M. Merleau-Ponty (re)colocam o tema da *corporeidade* e sua centralidade. Falamos de uma *intersubjetividade*, ou melhor, falamos com M. Merleau-Ponty de uma *intercorporeidade*: Cf. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Op. cit., pp. 111-278; Do mesmo pensador: Cf. também. MERLEAU-PONTY, M. **Corpo para que te quero?** Usos, abusos e desusos. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; Appris, 2012.

¹³³⁶ Mas, na verdade, o *corpo* é a *topografia do Espírito*, portanto, lugar privilegiado: Cf. MIRANDA, E. E. **Corpo: território do sagrado**. São Paulo: Loyola, 2000.

¹³³⁷ E acabamos perdendo de vista "que só sabemos algo de fato quando meu pensamento frequenta meu corpo (...). Pois só sabemos algo na medida em que o pensamento se torna gesto". CORRÊA, J. A. **Corpo, invenção da minha história**. In: **Corpo e ética. Tempo e presença**. Nº 322, 2002, p. 321. Voltaremos a esta questão mais à frente.

¹³³⁸ Para um maior aprofundamento sobre questão da "alma", visto a partir de uma ótica teológica (bíblico-teológica) e integradora, bem como sua centralidade na vivência e teologia cristãs ao longo da história do cristianismo (tendência ao dualismo): Cf. COMBLIN, J. **Antropologia cristã**. Petrópolis: Vozes, 1985; DE LA PEÑA, J. L. R. **Las nuevas antropologías**. Santander: Sal Terrae, 1983; DUSSEL, E. **El dualismo en la antropología de la cristianidad**. Buenos Aires, 1974; FLICK, M. & ALSZEGHY, Z. **Antropología teológica**. Salamanca: Sígueme, 1971; GEVAERT, J. **El problema del hombre**. Salamanca: Sígueme 1984; TRESMONTANT, C. **El problema del alma**. Barcelona, 1974; Cf. também. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**., pp. 346-359.

...a conexão entre pecado e corpo. Certamente o corpo, como criatura de Deus, não pode ser mau. Mas, como consequência do pecado, o corpo, com a sua vida instintiva em desarmonia com a alma, tende para o mal, servindo de tentação para esta. O primado total concedido a alma, por último, fez com que o tempo e a história objetivos não sejam suficientemente valorizados. Situado, Agostinho numa perspectiva predominantemente subjetiva, é compreensível que o mundo das realidades terrestres lhe mereça uma atenção bastante secundária.¹³³⁹

No entanto, a mortificação do "ego" se deu (e se dá) por meio da mortificação do corpo. Uma disciplina ascética que, por vezes, pode tornar-se "patológica", redundando num ascetismo desmedido, descabido, e, o que não é em nada diferente, numa condenação precipitada do mundo, tendo como ponto de partida uma visão "pessimista" com relação ao mesmo. Redundando numa série de problemas e impasses teológicos: cristológicos (encarnação, relação divino-

¹³³⁹ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.**, p. 335. Com isso, não negamos a importância da síntese teológica do Doutor de Hipona, sua riqueza teológico-espiritual. Nossa intenção aqui é tão somente assinalar que, como todos nós, S. Agostinho cometeu seus "equivocos", tendo em vista suas limitações no que tange aos instrumentais da época na leitura da Sagrada Escritura. Ou seja, seus "óculos" com os quais lia a Sagrada Escritura e o mundo estavam por demais influenciados pelo neoplatonismo. Neste sentido, estas lentes limitaram sua visão acerca da Revelação e do real, e fomentaram uma visão do "ser humano" (antropologia dualista) e de Deus (teologia trinitária que partia do Uno, para só depois tratar das Três Divinas Pessoas). Uma perspectiva que para a época foi de fundamental importância, mas que para o atual horizonte de compreensão se mostram, no mínimo, não-pertinente e, por isso, carentes de revisão a partir de uma perspectiva bíblico-cristã condizente com o que hoje temos de riqueza, seja na área da exegese bíblica, no conjunto das ciências humanas (especialmente acerca da sexualidade), no âmbito da filosofia contemporânea, e ainda de toda uma gama de novas perspectivas teológicas elaboradas desde o século V (século de sua morte, e que marca a saída da antiguidade tardia para o início do período medieval).

Todavia, isso não significa que o Santo de Hipona não tenha nada a nos dizer, homens e mulheres do século XXI. Pelo contrário, há muito de precioso na vida e obra do mestre da espiritualidade cristã, nascido no norte da África (em Tagaste) em 350 d.C, e que muito ainda tem a nos ensinar. Até hoje, poucos pensadores da antiguidade são tão estudados e respeitados como ele, tal é sua força persistente na filosofia e na teologia ocidentais. Quando tratamos, no capítulo anterior, sobre o agostinianismo-jansenista (B. Pascal era, em última análise, um agostiniano), vimos que o XVII foi o século de S. Agostinho. Mas antes desse momento, durante toda a Idade Média o Doutor de Hipona permaneceu vivo e influente nas obras de grandes pensadores, mesmo durante a aristotelização do pensamento teológico no auge da Escolástica. E, ainda hoje, em pleno século XXI, S. Agostinho continua a despertar interesse nas mais diversas áreas do saber/fazer, sobretudo na filosofia e na teologia.

Não são poucos os movimentos nas igrejas cristãs de volta ao pensamento e vida/testemunho do autor das *Confissões*, um dos textos mais impactantes e ricos da história do pensamento ocidental, da espiritualidade cristã (que continua influenciando e fazendo história). Ou seja, estamos minimamente conscientes do lugar de destaque do pensador de Hipona na história do pensamento ocidental, como um dos seus principais personagens. Fazendo uma comparação, afirmamos que assim como Platão está para a filosofia, Agostinho está para a teologia. Tanto quanto, assim como Aristóteles está para a filosofia, Santo Tomás está para a teologia. Ou seja, assim como é impossível falar com seriedade e responsabilidade de filosofia sem a referência à Platão, o mesmo acontece com S. Agostinho. Concluindo. Nossa "crítica" a alguns aspectos problemáticos do pensamento agostiniano em nada visa desmerecer sua importância e seu legado (vivo entre nós), apesar de tantas mudanças histórico-culturais, espirituais, e intelectuais, pelos quais o Ocidente vem passando especialmente desde meados do XIX. Sobre a influência e uma possível (re)leitura do pensamento agostiniano na modernidade, conferir, especialmente, a obra de Henri de Lubac: DE LUBAC, H. **Augustinisme et théologie moderne.** Paris: Cerf, 2009.

humana em Jesus Cristo, etc.); escatológicos (apocalipsismo catastrófico, e alienante, uma obsessão pelas mais variadas formas milenarismo, etc.); espiritual e moral (ascetismo extramundano, quietismo, legalismo, etc.). Como diz M. C. Bingemer:

...se a fé cristã não ingênua, nem prometicamente otimista, tampouco é pessimista. Se ela adverte sobre a presença do mal, não o faz por espírito negativista, para diminuir ou menosprezar as capacidades humanas. A fé cristã é realista. Fundamentada na realidade humana e advertida pela revelação bíblica, reconhece a presença do mal no mundo, seja como condição da própria natureza frágil e finita da criatura, seja como efeito do mau uso da liberdade humana. (...) Se o mal criacional tem sua explicação na própria obra da criação, o mau moral, no entanto, em sua expressão ativa de agressão e violência à vida, de produção de morte, provém do coração humano. Por isso, o cristianismo também é caracterizado por esta visão realista: o mal existe e pode dominar o coração humano, a história e a sociedade.

E conclui:

De tal maneira, porém, uma certa tendência no cristianismo exarceba tanto a denúncia e a condenação do mal que parece mascarar a religião da graça como uma religião pessimista. Com efeito, pelo fato de insistir demasiadamente na força do mal, fez-se do cristianismo uma religião do *não*, da repressão à alegria, de proibições, de mortificações e renúncias. Tornou-se para alguns uma religião do *estraga-prazeres*. O problema está não em reconhecer a presença e o poder do mal no coração das pessoas e nas estruturas do mundo, mas em fazer do mal o centro de nossa atenção teológica e pastoral. Assim, dá-se tanta importância ao mal que fica a impressão de ele ter o mesmo valor e estar na mesma altura do bem e da graça. (...) Afinal, fomos criados na liberdade e colocados em situação de decisão.¹³⁴⁰

Concepção levada à frente pela reflexão teológica (não de maneira mimética, mas matizada) nos primeiros séculos do cristianismo quando em diálogo com as tradições filosóficas gregas (platonismo/estoicismo). Seu desprezo pelo corpo/matéria, como fora com o gnosticismo (já presente de modo incipiente no final do Segundo Testamento¹³⁴¹). Vide, como exemplo, o tema tão trabalhado da

¹³⁴⁰ BINGEMER, M. C. L. & FELLER, V. G. **Deus-Amor**. Op. cit., pp. 18-19.

¹³⁴¹ Vide o tom polêmico, de controvérsia (e de condenação) com relação ao influxo da *gnose* nascente presente no contexto da 1ª epístola de João (já uma *tendência* de cunho docetista): "Nisto conheceis o espírito de Deus: todo espírito que confessa que Jesus Cristo *veio na carne* é de Deus; e todo o espírito que não confessa Jesus não é de Deus; é este o espírito do Anticristo." 1ª Jo 4, 2-3. Grifo nosso. E com o qual os pais apologistas iriam de defrontar nos séculos subsequentes. Pois o Verbo se fez Carne, verdade reiteradamente ressaltada pelo Evangelista. Como diz Michel Henry:

...João tampouco diz que o Verbo assumiu o "aspecto" dessa carne, mas precisamente que ele "se fez carne". Seria perfeitamente possível, aliás, que se trate apenas de um corpo de que se possa assumir a forma ou aspecto, ao passo que, no concernente à carne ou, para falar de maneira mais rigorosa, à vida nela que é a encarnação - toda e qualquer encarnação -, só conviria o "fazer-se" no sentido do "fazer-se carne" joanino. Pois já não se

"imortalidade da alma", preponderante em certas antropologias teológicas de matriz católica e protestante (dualistas) - especialmente em boa parte das confissões de fé protestante, e na reflexão teológica (manualística).¹³⁴²

trata então, de "forma", de "aspecto", de "aparência", mas de realidade. (...) Desde as primeiras proposições do De Carne Christi, Tertuliano perguntava que classe de carne poderia ser a de Cristo - e notadamente: "De onde vem ela?". Que se trate de uma carne como a nossa significa a seus olhos *uma carne formada do limo da terra*. Que ela se una de maneira misteriosa ao Verbo de Deus, ele mesmo incompreendido, aí está, com efeito, o que leva a uma série de enigmas. HENRY, M. **Encarnação: uma filosofia da carne**. São Paulo: Realizações Editora, 2014, pp. 30-31.

¹³⁴² A quase totalidade das Confissões de Fé oriundas do protestantismo pós-Reforma trata do tema da "imortalidade da alma" (em perspectiva dualista), sobretudo aquelas desenvolvidas no século XVII, momento áureo do escolasticismo protestante (também chamado de "ortodoxia" protestante). No caso dos manuais de teologia sistemática a situação não é muito diferente.

Por exemplo, o Manual de Teologia Sistemática de Louis Berkhof (datado de 1949), amplamente utilizado há décadas em Seminários e Casas de Formação (de linha conservadora), trata do tema da "imortalidade da alma" no capítulo referente à Escatologia: BERKHOF, L. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Cultura Cristã, 2001, pp. 621-626. O mesmo acontece com outros manuais "consagrados", seguindo a mesma perspectiva, cito os três mais utilizados à exceção de L. Berkhof e Wayne Grudem, a saber: Charles Hodge, Augustus Strong, e Millard Erickson.

O teólogo batista norte-americano Wayne Grudem (único destes ainda vivo, que escreveu seu manual em 1994 e que de lá pra cá, paulatinamente, tem sido adotado em diversos Institutos, como alternativa aos manuais "mais antigos"). Seu Manual, de confissão calvinista conservadora, trata do tema da "imortalidade da alma", no capítulo intitulado *A Essência da Natureza do Homem*, no qual defende uma visão *dicotômica*, ou seja, o "ser humano" seria formado de "corpo" e "alma" (duas *partes* distintas do mesmo), em controvérsia com outras duas visões tidas por W. Grudem como não-bíblicas: a *tricotomia* (o "ser humano" seria formado de três partes: corpo, alma, espírito), e o que ele denomina de visão *monista*, e que se aproxima da perspectiva da antropologia de integração (corporeidade/espiritualidade). Para este teólogo a *essência* do humano estaria na "alma": Cf. GRUDEM, W. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1999, pp. 388-402.

Já o teólogo presbiteriano Charles Hodge, um dos principais líderes da retomada do calvinismo conservador no então Seminário Teológico de Princeton (mais tarde Universidade de Princeton), no final do século XIX, início do XX, segue uma perspectiva igualmente dualista. C. Hodge trata do tema da "imortalidade da alma" no capítulo II (de seu manual), intitulado *A Natureza do Homem*, no qual expõe sua visão *dicotômica* (corpo e alma), denominada por ele de *dualismo realista* (como se esta fora a verdade bíblica acerca da "natureza humana"). Neste capítulo, C. Hodge polemiza com a *tricotomia*, considerada por ele anti-bíblica. No capítulo III trabalha a questão da *Origem da Alma*, no qual defende o criacionismo imediato da "alma", ou seja, que no momento da concepção a "alma" é imediatamente criada por Deus no infante, sem a participação "espiritual" dos pais. Já na 4ª Parte do Manual (referente à Escatologia), no capítulo intitulado *O Estado da Alma Depois da Morte*, o teólogo presbiteriano trata da "imortalidade da alma" (de sua sobrevivência pós-morte), isto é, de seu estado de plena consciência durante o chamado "estado intermediário". Depois, no Dia da Ressurreição, a "alma" (que aguardou consciente diante de Deus até este momento), espera a *plena redenção do corpo com o qual se unirá no momento da ressurreição final*. Cf. respectivamente. HODGE, C. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001, pp. 515-530; 532-540; 1547-1568.

Para o teólogo batista Millard Erickson (então professor no Crown College) a "imortalidade da alma" é trabalhada tendo em vista sua sobrevivência no pós-morte (no capítulo referente à Escatologia individual, no qual trata das questões referentes ao "purgatório", e ao chamado "sono da alma"), admitindo sua *independência do corpo* (no chamado "estado intermediário"), enquanto aguarda a redenção do mesmo: Cf. ERICKSON, M. **Introdução à Teologia Sistemática**. São Paulo: Vida Nova, 1997, pp. 483-493. Seu Manual fora, até o aparecimento do texto de W. Grudem, o mais usado em Seminários Batistas de linha conservadora (e em outros seminários de corte conservador).

Já o clássico texto do teólogo de tradição batista Augustus Hopkins Strong, datado de 1906, considera a "alma" como equivalente de *essência* do humano (da *natureza humana*). Esta visão é

afirmada explicitamente no grande Manual (dois volumes somando cerca de 1560 páginas). Nos capítulos II e III do primeiro volume, referentes à criação imediata do homem no Éden (nos quais discute a *dicotomia* e a *tricotomia*), A. H. Strong opta pela primeira posição. Em seguida, ao tratar da *origem da alma*, o teólogo faz uma comparação entre três diferentes posições, a saber: a *preexistência da alma*, a visão *criacionista*, e a visão chamada de *traducionista*, optando pela visão *traducionista*. Segundo a qual há uma participação dos pais na *transmissão* da "alma" para o bebê.

Já na *Parte VIII*, no capítulo I e II do segundo volume, ao tratar da "imortalidade da alma", o teólogo defende primeiro a visão metafísica, ou seja, a *simplicidade da alma*, que por ser simples não pode ser dividida *ao separar-se do corpo* no momento da morte. Portanto, permanece íntegra, una, no pós-morte. Já o corpo, é mortal, perecível, e passível de separar-se. Para fundamentar seu argumento, sua afirmação, A. H. Strong cita uma série de pensadores, filósofos, teólogos, uma fila enorme de testemunhos, os mais diversos, antigos, medievais, e modernos, como Hegel, que, neste caso, ajudariam a dar suporte por coadunarem-se com a "verdade bíblica" acerca da "imperecibilidade da alma": verdadeira *essência* do humano. Em seguida, vai do argumento da metafísica para a "verdade bíblica" acerca da "imortalidade da alma". Cf. respectivamente. STRONG, A. H. **Teologia Sistemática. Vol. 1.** São Paulo: Hagnos, 2003, pp. 44-64; Id. **Teologia Sistemática. Vol. 2.** São Paulo: Hagnos, 2003, pp. 769-801.

Por fim, antes de passar às Confissões de Fé, desejo expor resumidamente a antropologia dualista de dois teólogos igualmente de origem reformada (conservadores) que, em linhas gerais, seguem o mesmo ensino dos anteriores. A diferença é que, ao contrário dos textos tratados até aqui, esse é de 1999, de um teólogo que recentemente ainda estava em plena atividade. Falo de James Packer, considerado um dos mais importantes teólogos conservadores das últimas décadas. No seu texto *Teologia Concisa* (pequeno Manual de teologia sistemática, um texto de 246 págs.), J. I. Packer (como é mais conhecido), professor por muitos anos no Regent College (Toronto/Canadá), faz a seguinte consideração: o relato genesíaco acerca da criação do homem, que fala de *imagem*, está se referindo diretamente, única e exclusivamente à "alma", sendo está superior em dignidade ao corpo (a "alma" é a *essência* do humano). No entanto, apesar de afirmar explicitamente a total separação da "alma" em relação ao corpo no momento da morte, J. I. Packer afirma que esta visão em nada se assemelha a dos filósofos gregos (?), que desejavam a morte para se verem livres da "prisão" que o corpo representava. Contudo, afirma, que, ao contrário da "alma", "o corpo necessita ser redimido", para só então, depois, unir-se novamente à "alma" no momento da ressurreição final. Cf. PACKER, J. I. **Teologia Concisa.** São Paulo: Cultura Cristã, 1999, pp. 66-71.

Agora, finalmente, passo a expor resumidamente a visão de "ser humano" conforme um dos teólogos calvinistas (conservador) mais influente (badalado) do momento. Falo de Vincent Cheung e sua Teologia Sistemática (tendo a primeira edição publicada em 2001 e a segunda em 2003). Mais um Manual, que, de "novo" ou de *outro* (outras abordagens e perspectivas pertinentes) não traz absolutamente nada. Importante ressaltar, que sem nenhuma exceção, todos estes textos citados (alguns datando de fins do XIX) são ainda amplamente usados como exemplo de Reta Doutrina. Adotados em centenas de Seminários e Casas de Formação ao redor do Brasil, tidos como exemplos de Ortodoxia Teológica. Gerações e mais gerações de seminaristas tem se formado sob a influência de tais textos. Considerados manuais imprescindíveis na defesa da sã doutrina e verdadeiros fomentadores da piedade que Deus deseja ver em seus fiéis.

Passemos agora às Confissões de Fé adotadas sobretudo pela grande maioria das Igrejas do Protestantismo da segunda e terceira Reforma (presbiterianos, reformados, batistas, congregacionalistas, etc.). Textos confeccionados (como já apontamos anteriormente), no período imediatamente pós-Reforma (especialmente após a morte dos primeiros reformadores), grosso modo, da segunda metade do XVI à meados do XVII (período que vai da Contra-Reforma ao Escolasticismo protestante). Uma observação: conforme era corrente no modo de proceder escolástico: os enunciados são acompanhados dos chamados *dicta probanda* (textos prova). Exemplo de Confissão de Fé tida como a mãe da reta doutrina calvinista: a *Confissão de Fé de Westminster* (redigida entre os anos de 1643 à 1646), provavelmente a mais conhecida e influente no interior da teologia calvinista conservadora (adotada ainda hoje pelas Igrejas Presbiterianas e Reformadas de corte conservador ao redor do mundo). Sobre esta Confissão de Fé, diz Henry Bettenson:

A Confissão de Westminster foi redigida em 1643 pela Assembléia de Clérigos aos quais fora confiada a tarefa de organizar o *New Establishment*. Em 1689, quando o episcopado

foi abolido na Igreja da Escócia, tornou-se o formulário oficial desta Igreja a qual todos os ministros, até 1910, tinham de subscrever. A subscrição é agora feita às "doutrinas fundamentais" da Confissão como um "padrão subordinado" da fé. Esta Confissão ocupa um lugar histórico no presbiterianismo de fala inglesa. BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã**. São Paulo: ASTE, 1967, p. 278.

No *Artigo 4*, intitulado *Da Criação*, na primeira parte do 2º parágrafo (que trata da criação do "ser humano"), diz a Confissão:

Depois de haver feito as outras criaturas, Deus criou o homem, macho e fêmea, *com as almas racionais e imortais*, e dotou-os de inteligência, retidão e perfeita santidade, segundo a sua própria imagem, tendo a lei de Deus escrita em seu coração e o poder de cumpri-la, mas com a possibilidade de transgredi-la, sendo deixados à liberdade de sua vontade, que era mutável. Gen. 1, 27 e 2, 7; Sal. 8:5; Ecl. 12, 7; Mat. 10, 28; Rom. 2, 14, 15; Col. 3, 10; Gen. 3, 6. **Documentos Históricos do Protestantismo**. Textos clássicos da Reforma. Coletânea., p. 299. Disponível em: **Luz para o Caminho** - www.luz.eti.br. Acessado em 20 de dezembro de 2014. Grifo nosso.

Já no *Artigo 32*, intitulado, *Do Estado do Homem Depois da Morte e da Ressurreição* (que trata da *Escatologia individual*), na primeira parte do 1º parágrafo diz explicitamente:

Os corpos dos homens, depois da morte, voltam ao pó e vêem a corrupção; *mas as suas almas (que nem morrem nem dormem), possuindo uma substância imortal*, voltam imediatamente para Deus, que as deu. *As almas dos justos, sendo então aperfeiçoadas em santidade, são recebidas no mais alto dos céus onde contemplam a face de Deus em luz e glória, esperando a plena redenção de seus corpos; e as almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde permanecerão em tormentos e em trevas espessas, reservadas para o juízo do grande dia*. Além destes dois lugares destinados às *almas separadas de seus respectivos corpos*, as Escrituras não reconhecem nenhum outro lugar. Gen. 3, 19; At. 13, 36; Luc. 23, 43; Ec. 12, 7; Apoc. 7, 4, 15; II Cor. 5, 1, 8; Fil. 1, 23; At. 3, 21; Ef. 4, 10; Rom. 5, 23; Luc. 16, 25-24. *Ibid.*, pp. 325-326. Grifo nosso.

A *Segunda Confissão Helvética* de 1566, redigida por Henri Bullinger, discípulo de João Calvino em Genebra, no *Artigo 7*, parágrafo 4, intitulado *Do Homem*, diz o seguinte:

Já do homem diz a Escritura que no princípio ele foi criado bom, à imagem e semelhança de Deus, que *Deus o colocou no Paraíso e lhe sujeitou todas as coisas* (Gen. cap. 2). Isso é o que Davi magnificamente celebra no Salmo 8. Além disso, Deus lhe deu uma esposa e os abençoou. Afirmamos também que *o homem consiste de duas substâncias diferentes numa pessoa: de uma alma imortal, que, quando separada do corpo, nem dorme nem morre, e de um corpo mortal que, porém, ressuscitará dos mortos no juízo final, de modo que desde então o homem todo, na vida ou na morte, viva para sempre*. *Ibid.*, p. 202. Grifo nosso.

Este texto (e-book) é o resultado de uma pesquisa quase exaustiva visando reunir todos os principais documentos históricos do protestantismo, desde às 95 Teses de Martinho Lutero à Confissão Batista de 1689, compilado por um grupo de pesquisadores. O texto ainda reúne num apêndice os principais Credos da Igreja Cristã, do Apostólico ao Atanasiano (assim chamado então). Já na *Confissão de Fé Batista de 1689* (última das confissões compiladas no texto), no *Artigo 4*, no parágrafo 2, intitulado *A Criação*, diz a Confissão:

Depois de ter feito todas as demais criaturas, Deus criou o ser humano, homem e mulher, *dotados de uma alma racional e imortal*. E os adequou perfeitamente para a vida para Deus, para a qual foram criados, tendo sido feitos segundo a imagem de Deus, em conhecimento, retidão e verdadeira santidade, possuindo a lei de Deus inscrita em seus corações, e o poder para cumpri-la. No entanto havia a possibilidade de transgressão, pois foram deixados na liberdade e sua própria vontade, a qual estava sujeita a mudanças. Gênesis 1, 27; Gênesis 2, 7; Eclesiastes 7, 29; Gênesis 1, 26; Romanos 2, 14-1; Gênesis 3, 6. **Documentos Históricos do Protestantismo.**, p. 387. Grifo nosso.

Não obstante essa postura - visto numa perspectiva mais integradora -, hodiernamente emerge a tentativa de recuperar o *corpo* (corporeidade) como dimensão central da *pessoa* (encarnada e concreta). Pois, na verdade, não temos corpo, *somos corpo* - visão que vai na contramão da postura apontada acima: o exemplo moderno da visão cartesiana do corpo como *res extensa* (como "puro" objeto mundano, ao lado de outros, relacionados que estão à "pura materialidade extensiva": não-espiritual). Portanto, sem "dignidade" ontológica, negado em detrimento da "alma" (realidade espiritual) e seu principal atributo: a razão (o *Cogito*). Realidade que nos define em termos ontológicos. Trocando em miúdos, "penso, logo sou": *ser é pensar*.

Não é a toa que pensadores sensíveis, como é o caso do grande escritor português, José Saramago, tenha dito um categórico não! a este projeto de religião (desencarnada da vida, racionalista, jurídico-burocrática etc.), e a sua concomitante *imagem de Deus*. Imagem, por sinal, ampliada (de extensa

Já no *Artigo 31*, referente à Escatologia, intitulado *O Estado do Homem após a Morte: a ressurreição dos mortos*, diz o texto no *primeiro parágrafo*:

Após a morte o corpo humano retorna ao pó e vê corrupção. A alma, porém, não morre nem dorme, porque possui subsistência imortal, retornando imediatamente para Deus, que a deu. As almas dos justos são aperfeiçoadas em santidade e recebidas no paraíso, onde estão com Cristo e contemplam a face de Deus, em luz e glória, aguardando a plena redenção de seus corpos. As almas dos ímpios são lançadas no inferno, onde permanecem em tormentos e completa escuridão, guardadas para o juízo do grande dia. Além desses dois lugares, a Escritura não reconhece outro lugar para as almas separadas de seus corpos. Gênesis 3, 19; Atos 13, 36; Eclesiastes 12, 7; Lucas 23, 43; II Coríntios 5, 1,6,8; Filipenses 1, 23; Hebreus 12, 23; Judas 6-7; I Pedro 3, 19; Lucas 16, 23-24. Ibid., p. 413. Grifo nosso.

Todos os enunciados destas Confissões de Fé estão embasados nos chamados *dicta probanda* (textos prova da Sagrada Escritura), comum ao modo escolástico de proceder. Uma observação: sabemos que na história dos dogmas, da teologia, nos principais documentos confessionais (dos Concílios etc.) da Igreja Católica Apostólica Romana, basicamente, a visão não é diferente. Um dualismo mitigado perpassa grande parte da tradição católica e protestante com raríssimas exceções. A sublevação da alma em detrimento do corpo, sempre associado ao pecado, à "carnalidade", tendo em vista o tema nevrálgico da *sexualidade*. Damos aqui ênfase no protestantismo por se tratar da matriz cristã com a qual nos identificamos e na qual estamos inseridos.

Ou seja, resumindo: das Confissões de Fé mais importantes, finalizadas entre meados do XVI e a segunda metade do XVII, passando pela manualística, formuladas e editadas de modo sistemático (periodicamente), de meados do século XIX até os nossos dias, quase nada mudou, especialmente no tratamento em relação à questão: "alma" e "corpo" (na verdade, a abordagem aos temas da fé, de A à Z, pouco, ou nada mudou). Ou seja, o dualismo prevaleceu. E a matriz dos Pais (Lutero, Calvino, Zwinglio, etc.) é agostiniana (sua antropologia dualista-pessimista), isto é, a visão platônica venceu. A "alma" resume a natureza humana (sua essência, sua dignidade ontológica). E esta visão *é a verdade bíblica* e, sendo assim, recebe por parte de diversas Igrejas e seus representantes (os teólogos), o *label*, a chancela de: Ortodoxia.

longitude), sustentada por uma teologia dualista-racionalista: *desumanizante*. Ele diz em uma de suas numerosas entrevistas:

O cristianismo, para além daquilo que trouxe — e trouxe coisas belíssimas, tenho ali a "Paixão segundo S. Mateus", de J. S. Bach —, deu lugar a uma arte que atingiu as mais excelsas alturas, na pintura, na música, na poesia, na arquitetura, na escultura. Produziu tipos humanos admiráveis, um S. Francisco de Assis. Mas há o outro lado da balança: o sangue, o sofrimento, a angústia, a renúncia, o pecado. É uma religião de onde a alegria está ausente, ou então há um certo tipo de alegria *que não passa pelo humano, pelo corpo*.¹³⁴³

Por isso, a *razão sensível*, é *sensível*, sobretudo porque se trata de uma racionalidade exercida sempre *no e a partir do corpo* (e sua *inteligência*¹³⁴⁴), sua racionalidade própria, a partir do qual experienciamos o mundo: central para o *conhecimento de Deus*. No fundo, a reação de pensadores como J. Saramago, não está ligada diretamente e tão simplesmente à questão da negação do corpo (ao dualismo), mas igualmente à *imagem de Deus veiculada pelas Igrejas*. Uma realidade está vinculada à outra. Infelizmente, pois outra *imagem de Deus* poderia (e pode), com base numa leitura atenta e sensível do Evangelho, ser transmitida.

Uma *imagem de Deus* que afirma o "humano", à vida, à beleza da mesma, ao prazer de estar vivo e usufruir o melhor da vida. Tendo em Jesus de Nazaré (não aquele tão divino, ao ponto de ficar descolado por inteiro da vida concreta), o *Jesus Pantocrator*; ou aquele Cristo *apático* ("sem sangue correndo pelas veias"), transmitido pela tradição eclesiástica (sobretudo aquela figura típica da Renascença), gestando uma *imagem de Deus* repugnante aos olhos de homens e mulheres inseridos num mundo emancipado da tutela da Religião (secularizado). Precisamos (re)educar os sentidos:

¹³⁴³ SARAMAGO, J. "**Deus quis este livro**". Público. Lisboa, 2 de novembro de 1991. Entrevista a Torcato Sepúlveda. In: **As palavras de Saramago**. Organização e seleção de Fernandes Gomes Aguilera. São Paulo: Companhia das Letras, 2009, p. 78.

¹³⁴⁴ F. Nietzsche e sua ironia ácida:

Aos que desprezam o corpo quero dizer a minha opinião. O que devem fazer não é mudar de preceito, mas simplesmente despedirem-se do seu próprio corpo, e por conseguinte, ficarem mudos. "Eu sou corpo e alma - assim fala a criança - E por que se não há de falar como as crianças? Mas o que está desperto e atento diz: "- Tudo é corpo e nada mais; a alma é apenas nome de qualquer coisa do corpo." O corpo é uma razão em ponto grande, uma multiplicidade com um só sentido, uma guerra e uma paz, um rebanho e um pastor. Instrumento do teu corpo é também a tua razão pequena, a que chamas espírito: um instrumentozinho e um brinquedo de tua grande razão. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zarathustra**. Op. cit., p. 42.

Os olhos são pintores: eles pintam o mundo de fora com as cores que moram dentro deles. Olho luminoso vê mundo colorido; olho trevoso vê mundo escuro. Nem Deus escapou. Mistério tão grande que ninguém jamais viu, e até se interditou aos homens fazer sobre ele qualquer exercício de pintura, segundo mandamento, "não farás para ti imagem", tendo sido proibido até, com pena de morte, que o seu próprio nome fosse pronunciado. Mas os homens desobedeceram. Desandaram a pintar o grande mistério como quem pinta a casa. E a cada nova demão de tinta mais o mistério se parecia daqueles que o pintavam. Até que o mistério desapareceu, sumiu, foi esquecido, enterrado sob as montanhas de palavras que os homens empilharam sobre o seu vazio. Cada um pintou Deus do seu jeito.¹³⁴⁵

Ele continua:

E assim Deus virou vingador que administra um inferno, inimigo da vida que ordena a morte, eunuco que ordena a abstinência, juiz que condena, carrasco que mata, banqueiro que executa débitos, inquisidor que ascende fogueiras, guerreiro que mata os inimigos, igualzinho aos pintores que o pintavam. E aqui estamos nós diante desse mural milenar gigantesco onde foram pintados rostos que os religiosos dizem ser rostos de Deus. Cruz-credo! Exorcizo. Deus não pode ser assim tão feio. Deus tem de ser bonito. Feio é o cramulhão, o cão, o coisa-ruim, o demo. Retratos de quem pintou, isso sim. Menos que caricatura. Caricatura tem presença. Máscaras. Ídolos. Para se voltar a Deus é preciso esquecer, esquecer muito, desaprender o aprendido, raspar a tinta...¹³⁴⁶

É preciso raspar a tinta com que pintaram um deus (uma *imagem*) que em nada *seduz*¹³⁴⁷, mas afasta, gerando repulsa, uma *imagem* desumanizante de Deus.

¹³⁴⁵ ALVES, R. **A grande arte de ser feliz**. Rio de Janeiro: Planeta, 2014, pp. 50-51.

¹³⁴⁶ Ibid., pp. 51-52.

¹³⁴⁷ Ora, somos seres *desejantes* e *desejosos*, buscando onde depositar uma sede infinita em corpo finito, uma palpitação, uma nostalgia de um futuro Éden/Nova Jerusalém. Não nos basta um copo d'água... Precisamos do Mar inteiro... Mas... Nosso *coração* vive inquieto (Agostinho) até que... Jesus nos ensinou a prestar atenção ao *coração*. Ele diz: "Onde estiver teu tesouro, ali estará também teu coração." Deus é a res-posta/pro-posta para nossa inquietude básica, por Deus é amor. Como diz M. C. L. Bingemer:

Desde que o mundo é mundo, desde que a humanidade ensaia seus primeiros passos sobre a terra, o ser humano busca o rosto de Deus. Sendo os únicos seres vivos para os quais a realidade não começa e não acaba em seus próprios sentidos e instintos, e que acreditam que o horizonte vai mais além do que a sua vista consegue alcançar, os homens e as mulheres de todos os tempos e lugares desejam e suspiram ardentemente por vislumbrar o rosto do Mistério que sentem e experimentam como presente em suas vidas. Nossa época não é diferente de todas que as precederam. Tem, porém, algumas particularidades quanto ao modo ou a direção pela qual e para a qual realiza essa busca de visão e apreensão do rosto e mistério de Deus na história humana. O mundo em que vivemos não é mais como aquele onde viveram nossos antepassados, nossos avós, as gerações que sempre nasceram e se criaram cercados de símbolos, de sinais e de afirmações da fé cristã - mais do que isso - católica. Hoje vivemos num mundo onde a religião muitas vezes mais o papel de cultura e força civilizatória do que propriamente de credo e de adesão que configura a vida. Mais ainda: vivemos num mundo plural em todos os aspectos e termos. Desejamos dizer com isso que a pluralidade advinda da globalização afeta não apenas os terrenos econômico e social, mas igualmente os políticos, culturais e também religiosos. Hoje as pessoas nascem e crescem no meio de um mundo onde se cruzam, dialogam e interagem de um lado o ateísmo, a descrença e/ou a indiferença religiosa, e de outro várias religiões antigas e novas que se entrecruzam e interpelam reciprocamente. O Cristianismo histórico se encontra no

Resultado: a *rejeição* a esta feia *imagem de Deus*. Ora, a rejeição a estas *imagens de Deus* só apontam para o fato de que uma pessoa, um pensador como J. Saramago, por exemplo, (entre outros), que guardam em si muita sanidade, lucidez, e humanidade...¹³⁴⁸ Imagem rejeitada por muitos ao longo da história, a começar pelo próprio Mestre de Nazaré. Por isso:

meio dessa interpelação e dessa pluralidade. BINGEMER, M. C. L. **Um rosto para Deus?** Op. cit., p. 11.

¹³⁴⁸ É a *imagem* de um "deus" sanguinário, iracundo, que, para *poder* (do contrário Ele definitivamente *não pode*) perdoar a "infinita ofensa do primeiro pecado" (da "culpa original adâmica", que se propagou pós-queda à todos e todas, independente da *possibilidade* pessoal de dizer "um sim" ou "um não", isto é, de fechar-se ou abrir-se à interpelação amorosa e graciosa de Deus), colocou à humanidade *in totum*, à revelia, na estrada da perdição, do destino certo: os tormentos eternos do inferno. Mas, como esse "deus" é bom, resolveu dar uma segunda chance à humanidade: enviou o seu Filho (seu primogênito) para pagar, em nosso lugar, a nossa dívida infinita, morrendo, ou melhor, sendo assassinado (como um inocente), numa Cruz, com requintes de bárbara crueldade. Esse absoluto condicionante, era o *único* caminho para redimir à todos e todas de sua merecida *culpa*.

Assim, esse "deus", condena Seu Filho à morte (incluindo sua descida aos infernos) para então, e só então, nos perdoar, saciando sua sede de sangue (ou seja, de "justiça"), aplacando assim a sua ira, colocando finalmente "a casa em ordem". Servindo de exemplo para todo o universo de que Ele é justo. Portanto: *Cur deus homo?* Eis, basicamente, a resposta da teologia latina (ocidental) que desde Anselmo de Cantuária (século XII), tem sido revisitada, e "requeitada": reafirmada até os dias de hoje em boa parte das Igrejas cristãs, pregada nos sermões, vivenciada na espiritualidade, ensinada na catequese, nas Escolas Dominicais, bem como nos Seminários e Casas de Formação, tendo a chancela de *ortodoxia*. Por vezes, é verdade, muda uma coisinha ali, outra acolá, mas a "teoria da expiação-propociação vicária" (substitutiva), de Santo Anselmo, está muito bem, obrigado.

No que diz respeito à tema do sacrifício presente nos textos neotestamentários e como interpretá-los sem cair na teoria vitimária-sanguinária (da expiação vicário-substitutiva), de um "deus" que exige (acabando por legitimar a violência e os "crucificados da história") o sofrimento pelo sofrimento como única possibilidade de salvação-redenção. Felizmente não são poucos os teólogos e teólogas que hoje (na verdade, já há um bom tempo, desde Abelardo) rejeitam essa *teoria* (pois é só o que ela é, *uma teoria*), e se colocam a pensar acerca da condição salvífica da cruz de Jesus Cristo, noutra perspectiva. Outra *hermenêutica* teológica. Cf. especialmente: BOFF, L. **Paixão de Cristo, paixão do mundo**: os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007; Id. **Jesus Cristo Libertador**. Op. cit., pp. 74-88; RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo Vivo**. Op. cit., pp. 125-134; SOBRINO, J. **Jesus, o libertador I: a História de Jesus de Nazaré**. 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996, pp. 11-22; Id. **A fé em Jesus Cristo**. Op. cit., pp. 451-453. Cf. ainda. QUEIRUGA, A. T. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus**: por uma nova Imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001; VARONE, F. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. Aparecida: Santuário, 2001. Mas como diz Jon Sobrino a ressurreição de Jesus, vitória da Vida sobre a morte é a esperança dos crucificados da história: *dom de Deus e tarefa nossa* como Igreja de Jesus Cristo. Cf. Id. **A fé em Jesus Cristo**., pp. 59-87. Sem com isso, suavizar o *escândalo da cruz*, falando de sua beleza de modo precipitado ou até mesmo correr o risco de um cinismo, um indiferentismo (religioso-burguês). Por isso, há pouco mais de trinta anos, em outra de suas obras de cristologia, ele advertia que "na prática o que se costuma afirmar da cruz de Jesus é que com ela o homem foi salvo. A repetição irreflexiva desta afirmação chegou a uma concepção mágica da redenção, e no fundo, a eliminar o aspecto escandaloso da cruz histórica de Jesus". Id. **Cristologia a partir da América Latina**. Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983, p. 192.

Por isso, a legitimidade da "luta" contra o sofrimento inocente (com o máximo de verdade e sinceridade de coração), "baixando" (e "ressuscitando"), "já", os *crucificados da história da cruz*. Sem o qual não haverá futuro para nós. Cf. SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**., pp. 59-87; BINGEMER, M. C. L. **O Deus desarmado**: a teologia da cruz de J. Moltmann e seu impacto na

Os que não perderam a memória do mistério se horrorizavam diante dessa ousadia humana. Denunciaram. Houve um que gritou que Deus estava morto. Claro. Ele não conseguia encontrá-lo naquele quarto de horrores. Gritou que nós éramos os assassinos de Deus. Foi acusado de ateu. Mas o que ele queria, de verdade, era quebrar todas aquelas máscaras para poder de novo contemplar o mistério infinito. Ou que fez isso foi Jesus. "Ouvistes o que foi dito aos antigos, eu porém vos digo..." O deus pintado nas paredes do templo não combinava com o deus que Jesus via. O deus sobre o qual ele falava era horrível às pessoas boas e defensoras dos bons costumes. Dizia que as meretrizes entrariam no Reino, à frente dos religiosos. Que os beatos eram sepulcros caiados: por fora brancura, por dentro fedor. Que o amor valia mais do que a lei. Que as crianças são mais divinas do que os adultos. Que deus não precisa de lugares sagrados - cada ser humano é um altar, onde quer que esteja. E ele fazia isso de forma mansa. Contava estórias.¹³⁴⁹

Como Jesus de Nazaré, o Mestre dos Sentidos, precisamos (re)educar nossos sentidos tão maltratados e negligenciados pela nossa ancestral cultura *logocêntrica* ocidental. Que se transfigure o *nosso olhar*. Corpo do cosmos,

teologia católica. In: **Estudos de Religião**. Vol. 23, nº 36, 2009, pp. 230-248. Donde emerge o tema secular da *teodicéia*. Um dos textos mais fecundos na recente reflexão acerca da *teodicéia* encontra-se em: Cf. QUEIRUGA, A. T. **Repensar o mal**: da ponerologia à teodicéia. São Paulo: Paulinas, 2011. Cf. ainda. SOARES, A. M. L. **O mal**. Como explicá-lo? São Paulo: Paulus, 2003; Id. **De volta ao mistério da iniquidade**. São Paulo: Mimeo, 2006.

No entanto, sem a tensão dialética entre cruz/ressurreição, podemos, ou descambar para um dolorismo paralizante (pessimista), ou para algum tipo de triunfalismo ufanista (otimista), ingênuo e/ou cínico. Por isso, nosso gesto de júbilo só não cairá nalgum tipo de cinismo, se vier aliado, comprometido com a luta, isto é, como um real compromisso em favor dos crucificados da história, gente não tão distante de nós. E aí sim, no interior do processo de salvação-libertação, dar celebrar a vida, dar um brado genuíno, autêntico de júbilo, de alegria frente ao Amor de Deus revelado na cruz/ressurreição de Jesus Cristo, nosso Salvador e irmão, ao lado de nossos irmãos e irmãs, de mãos dadas na mesa da fraternidade. Cf. também. Id. **O princípio misericórdia**: descer da cruz os povos crucificados. Petrópolis: Vozes, 1994. Pois como este diz no título de um de seus últimos livros: Id. **Fora dos pobres não há salvação**: pequenos ensaios utópico-proféticos. São Paulo: Paulinas, 2008. Nesta mesma perspectiva (com epílogo do pastor-teólogo-profeta de San Salvador): Cf. VIGIL, J. M. (org.). **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.

O Rosto de Deus que se revela *em e mediante* Jesus Cristo: Amor incondicional (Comunidade Amor). O Amor é maior que tudo! Foi o Espírito de Vida e Amor que o ressuscitou de dentre os mortos e vivifica diuturnamente nossos corpos mortais até aquele dia. Cf. Rm 8, 11-17. Repetimos: o Amor é maior que tudo! Que nossas leis, prescrições, regras de convivalidade, usos e costumes, inclusive nossa humana "justiça". O Amor é mais forte que a morte. Por isso já diz o Novo Testamento que o fim da lei é Cristo! Quem vive o Amor vive a salvação-plenitude de vida, pois o dom/mandamento fundamental é o Amor. A lei maior é a lei do Amor! Cf. Mt 5, 43-48; Mt 22, 34-40; Jo 13, 34-35.

Quem ama cumpre a lei, ou seja, a vontade do Deus Comunhão de Amor: Pai/Mãe, Filho, e Espírito Santo. Cf. Rm 13, 8-10. "Pois toda a Lei está contida numa só palavra: *Amarás a teu próximo como a ti mesmo*." Gl 5, 14. Isto Ele/Ela, nos revelou na "carne quente", frágil e mortal do artífice e pregador itinerante de Nazaré da Galiléia (místico-profeta, poeta do cotidiano), a Encarnação do Amor e da Graça, que como diz em Atos dos Apóstolos, "*Deus o ungiu com o Espírito Santo e com poder, ele que passou fazendo o bem e curando todos os que estavam dominados pelo diabo, porque Deus estava com ele*." At 10, 38. Ele, Jesus de Nazaré, é ele mesmo a própria Boa-Notícia para nós: somos amados *incondicionalmente*. E isso dá todo sentido às nossas vidas! Id. **A fé em Jesus Cristo**, pp. 317-330. Ele é nosso leal parceiro de caminhada. Cf. Rm 8, 38-39. Sem nos infantilizar, mas nos con-vocando a uma vida pautada no Amor, num processo de *amadurecimento pessoal e comunitário e sabedoria*. Cf. Rm 12, 9-18.

¹³⁴⁹ ALVES, R. **A grande arte de ser feliz**, pp. 52-53.

morada escatológica do Deus Trindade, corpo de homens e mulheres: topografia¹³⁵⁰, *lócus*, e *mediação* para o Espírito. Vendo o mundo e o "ser humano" "já"¹³⁵¹, aqui e agora, como *lugar* e *sacramento* do Divino, no qual o *corpo que somos*¹³⁵² ocupa seu lugar de destaque.¹³⁵³ Pois:

...o ser humano constitui uma base experimental privilegiada para a experiência do Divino: os homens co-experimentam Deus no mundo especialmente através da experiência do outro. (...) Deus se dá a conhecer "de frente", ou seja, revelando, o ser humano a si mesmo no encontro com os seus companheiros de humanidade. ...não pode haver experiência do Divino sem a mediação do humano. Pelo contrário, quanto mais o ser humano sai de si, se descentraliza e se abre ao dom do outro, maiores são as suas chances de se encontrar com Deus de forma real, profunda e libertadora. (...) Somente a partir dessa perspectiva é que o homem pode ser entendido como mediação da presença e ação divinas. Esse aspecto sacramental do ser humano constitui o húmus vital (...) sobre a experiência de Deus.¹³⁵⁴

Pois nós somos a "parte" da Terra que ri, chora, sangra, celebra a vida, e experiencia seu ser-para-a-morte. E tudo isso (e muito mais) no e por meio do *corpo frágil* e mortal, *finito* e limitado (*soma-sarkikós*), mas simultaneamente aberto e dinamizado pelo Espírito de vida e amor. Fazendo deste mesmo *corpo* não mais (somente) *soma-sarkikós/psykikós*, mas nos faz participar da vida do Espírito do Ressuscitado (do Ressuscitado no Espírito): "já", aqui e agora, até que sejamos em plenitude: *soma-pneumatykón*¹³⁵⁵. Insuflando o corpo (mortal) de

¹³⁵⁰ Cf. ROCHA, A. **Espírito Santo**. Op. cit., p. 79.

¹³⁵¹ Como diz J. Moltmann:

O Reino de Deus abrange toda a criação e é tão variegado quanto esta. Não é só um ideal ético de justiça e paz. É certo que o é também, mas em sua plenitude é terreno e corpóreo e é percebido sensorialmente, assim como os doentes vivenciam a sua cura com todos os sentidos, e os cativos interiores e exteriores experimentam a sua liberdade com todos os sentidos. Tudo aquilo que quer viver e tem de morrer anseia a plenitude da vida do Reino de Deus. Por conseguinte, o reino da glória na terra deve ser a plenificação do anseio de toda a criação terrena. A dimensão corporal do Reino é particularmente importante para as pessoas porque, diante da mortalidade da vida, elas tendem a se refugiar numa imortalidade sonhada da alma e a abandonar a própria sorte a vida terrena com suas debilidades. A vida, porém, que Jesus traz e vivifica, é prenuncio e princípio da vida corporal da nova criação. MOLTSMANN, J. **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012, p. 71.

¹³⁵² Cf. GEVAERT, J. **El problema del hombre**. Op. cit., pp. 86-88.

¹³⁵³ Como fora de modo ímpar com o homem de Nazaré. Cf. o já clássico. SCHILLEBEECKX, E. **Cristo, sacramento do encontro com Deus**. Petrópolis, Vozes, 1968. Noutra *perspectiva diferenciada* (texto que gerou diversas controvérsias e reação da Sagrada Congregação para a Doutrina da fé, ao teólogo jesuíta). Texto de extrema pertinência por dialogar amplamente com diversas áreas do saber (em especial a filosofia e as ciências humanas): Cf. HEIGHT, R. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001.

¹³⁵⁴ MARQUES, L. **Um Deus preocupado com a humanidade**: a experiência de Deus em Jesus em face do narcisismo presente na religiosidade contemporânea. São Paulo: Editora Reflexão, 2011, p. 105.

¹³⁵⁵ Cf. 1 Co 15, 42-53. Diz J. Moltmann num texto teológico de rara beleza:

homens e mulheres (isto é, indistintamente¹³⁵⁶) de *vitalidade*: que desperta-nos para um *amor à vida*¹³⁵⁷. Com todas as consequências benfazejas que esta (nova) dinâmica de vida traz para a Criação do Deus Trindade, com a qual desde sempre podemos comungar (no Espírito¹³⁵⁸).¹³⁵⁹

O Espírito nos desperta da inércia, da apatia em relação ao sofrimento de nossos irmãos e irmãs, isto é, do egoísmo, de uma possível egolatria narcisista, possibilitando que nos tornemos artífices de uma nova história pessoal, social, e como comunidade de fé: discípulos e discípulas que, unidos na força do Espírito, formam a Igreja de Jesus Cristo¹³⁶⁰ (militante, para além dos muros, das cercanias das Instituições Religiosas), tal como o Mestre, encarnada no mundo.¹³⁶¹ Pois todos e todas (nós) bebemos do mesmo Espírito¹³⁶². Espírito que a todos e todas

Foi sobretudo Paulo quem interpretou escatologicamente a presença do Espírito. A *experiência atual do Espírito* é "início" e "penhor" do Reino da glória que há de vir: Cf. Rm 8, 23; 2 Co 1, 22; 5, 5; Ef 1, 14). Nela *já é experimentada agora*, em lugar de todas e de maneira *antecipativa* por todas, a nova criação de todas as coisas. As forças carismáticas do Espírito, que na experiência do Espírito irão penetrar corpo e alma, não são dons "sobrenaturais", mas sim "as forças do mundo futuro" (Hb 6, 50). Por isso a experiência do Espírito é descrito como o renascer para a verdadeira vida; um renascer pessoal, no qual é antecipado o renascimento do todo o cosmos. Paulo também descreve a experiência do Espírito como "primícias" de uma colheita que há de vir (Rm 8, 23). Estas são as imagens da esperança com as quais a presente experiência do Espírito é descrita como experiência de um novo início de vida; como primavera da vida, como novo nascimento e novo início. Se a *atual experiência do Espírito* é entendida como a presença da futura nova criação de todas as coisas, então, vice-versa, a nova criação de todas as coisas é imaginada como a perfeição daquilo que *já agora está sendo experimentado*. O "Espírito vivificante" irá então ressuscitar os mortos para vida eterna e expulsar a força da morte de toda a criação. As *condições entorpecidas* ele as *levará a dançar*, para que *tudo possa cantar a uma só voz o cântico de louvor e de alegria*. Neste sentido ele fará com que todas as criaturas, bem como seus *espaços vitais* nos céus e na terra sejam "penetradas pelo Espírito". Isto não pode ser compreendido no sentido de uma espiritualização, mas apenas no sentido de uma *vitalização da criação*. *Esta esperança no agir renovador e criador do Espírito em todos os seres vivos não nasce de uma experiência deficiente no presente, mas da superabundância da experiência do Espírito e da indomável alegria pela vinda de Deus ao seu mundo*. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, p. 79. Grifo nosso.

¹³⁵⁶ Cf. Gl 3, 28.

¹³⁵⁷ Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, pp. 89-90.

¹³⁵⁸ PAGOLA, J. A. **Fidelidad al Espíritu en situación de conflicto**. Madrid: Sal Terrae, 1995, pp. 22-33.

¹³⁵⁹ Cf. MOLTSMANN, J. **O Espírito da vida.**, pp. 207-246.

¹³⁶⁰ Cf. MOLTSMANN, J. **La Iglesia, fuerza del Espíritu**: hacia una eclesiología mesiánica. Salamanca: Sígueme, 1975.

¹³⁶¹ Cf. TEPEDINO, A. M. In: TEPEDINO, A. M. (org.). **Amor e discernimento**. Op. cit., pp.

¹³⁶² Cf. Ef 2, 17-22; 3, 3-6.

dinamiza (ação dinâmica de Deus), que nos anima: convocando ao *descentramento*, interpellando à vivência do *amor fraternal*.¹³⁶³

É a vida nascendo e (re)nascendo a partir do Espírito da vida que transpassa *panenteísticamente* todos e todas, com fortes implicações escatológicas e cosmológicas, pois é o Espírito do (e *no*, e *para*) Pai e do Filho (*pericóresis*). É o Espírito da vida da Criação, na Criação (da *creatio continua*). É o Espírito, como "seio materno", que gera e regenera todas as coisas.¹³⁶⁴ E é Ele/Ela mesmo que tudo faz suscitando a co-operação daqueles e daquelas que o acolhem amorosamente como suas *habitações*¹³⁶⁵. Somos, nessa jornada comum, os companheiros(as), amigos(as) de Deus, na força do Espírito, que aguardam a redenção de nosso *corpo* (conforme a visão integral): inseridos na rica biodiversidade da Criação que desde o início é gerada sob as "asas maternas do Espírito", do "Espírito maternal"¹³⁶⁶ que dinamizou toda a vida do Mestre de Nazaré¹³⁶⁷.

Não é sem motivos que a teologia contemporânea (sobretudo o mais recente) faça questão de frisar a dimensão feminino/maternal do Deus Pai/Mãe, ou seja, o Deus Trindade revela-se como um Pai maternal e uma Mãe paternal, sem com isso

¹³⁶³ Cf. Rm 12, 3-21; SECONDIN, B. **Espiritualidade em diálogo: novos cenários da experiência espiritual**. São Paulo: Paulinas, 2002, pp. 34-35.

¹³⁶⁴ Cf. ROCHA, A. **Espírito Santo**. Op. cit., pp. 11-14.

¹³⁶⁵ Dizendo um: sim! Um sim incondicional. Como fez Maria de Nazaré (cf. Lc 1, 38) e os discípulos e discípulas (entre elas a própria Maria) no Pentecostes (cf. At 1, 12-14).

¹³⁶⁶ Cf. HACKMANN, G. L. B. **A Igreja e o Espírito Santo**. In: **O Espírito Santo e a teologia hoje**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, pp. 48-49.

¹³⁶⁷ Cf. MOLTMANN, J. **O Espírito da vida**. Op. cit., pp. 67-71. Jesus de Nazaré soube articular de modo saudável a dimensão "masculina" e "feminina" (*animus/anima*) presente em sua pessoa. Como diz L. Boff:

Jesus não recalçou, mas deu expressão ao feminino. Não ficou insensível face ao drama do sofrimento e da morte dos outros. Enchia-se de profunda compaixão (comovia-se em suas entranhas) face ao povo abandonado (Mc 6, 34) e ao sem número de doentes que lhe são trazidos para serem curados a ponto de não ter tempo sequer para comer (Mc 3, 20); não teme acariciar as criancinhas (Mc 9, 36), alegrar-se com a abertura que constata junto aos simples ao acolherem os mistérios do Pai (Mt 11, 25-27); não esconde as lágrimas face ao amigo Lázaro que morreu (Jo 11, 35); chora decepcionado pelo fechamento de Jerusalém a sua mensagem (Lc 19, 41) e lamenta a incredulidade de Corozaim e Betsaida (Lc 10, 13-15). De forma muito feminina diz que quis juntar os filhos de Jerusalém como uma galinha reúne os pintinhos sob as suas asas, e eles não quiseram (Lc 13, 24). Esta dimensão feminina pertence a humanidade de Jesus, assumida hipostaticamente pelo Filho eterno. O feminino assim lança as suas raízes no próprio mistério de Deus. Embora Jesus fosse varão e não mulher, o feminino que está nele é igualmente divinizado, revelando o rosto materno de Deus. BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**, pp. 280-281.

incorrer nalguma forma de "sexismo"¹³⁶⁸ em Deus.¹³⁶⁹ A questão é de ordem simbólica, sacramental, arquetípica, configurada a partir da dimensão masculina/feminina do humano concreto: homens e mulheres.¹³⁷⁰ Somos divinizados/humanizados, vocacionados para a *alteridade*, na força/ternura¹³⁷¹ do mesmo Espírito que guiou Jesus de Nazaré, nele *re-pousando e o plenificando*¹³⁷².

Como seus discípulos e discipulas somos ininterruptamente interpelados para a *transcendência*: fazendo-nos *pequenos mediadores do Amor* - apesar de nossas limitações na força-ternura deste mesmo Espírito.¹³⁷³ Percebendo nosso dia-a-dia (cotidiano) não mais como um espaço-tempo profano, mas lugar privilegiado da manifestação da presença discreta do Espírito, do amor de Deus, e assim orar (só assim podemos orar sem cair nalguma forma de pietismo (intimista-quietista), uma oração que faz todo sentido, como expressão responsorial a este amor que se faz presente no ordinário da vida):

Pentecostes:
Alegria em toda a manhã
Saborear café com leite e pão com manteiga

Pássaros invadindo prédios cinzentos
Amor chegando em corações tristes
Ostras que se descobrem pérolas

¹³⁶⁸ Como explicita J. Comblin:

Naturalmente Deus não tem sexo. Mas as nossas palavras para falar de Deus são aplicadas ao gênero humano. O ser humano é imagem de Deus e pode fornecer analogias que nos permitam dizer algo de Deus. Na Bíblia, a imagem de Deus é o ser humano, homem e mulher igualmente. Por conseguinte, tanto os comportamento masculinos quanto os femininos podem fornecer analogias para exprimir o que é Deus. Por isso a Bíblia fala em Deus usando nomes masculinos ou femininos. COMBLIN, J. **O Espírito Santo e a libertação**. Petrópolis: Vozes, 1987, p. 59.

¹³⁶⁹ Cf. BOFF, L. **A Trindade e a Sociedade**., pp. 190-192.

¹³⁷⁰ Nas palavras de L. Boff:

O feminino que existe como dimensão em cada homem-varão e em cada homem-mulher exprime um pólo de obscuridade, de mistério, de profundidade, de noite, de morte, de interioridade, de terra, de sentimento, de receptividade, de poder gerador, de vitalidade do humano. O masculino no homem-varão e mulher exprime o outro pólo do humano que é de luz, de sol, de tempo, de impulso, de poder suscitador, de ordem, de exterioridade, de objetividade e de razão. BOFF, L. **O rosto materno de Deus**. Op. cit., p. 65.

¹³⁷¹ Pois: "Todo elemento de ternura, aconchego, derradeiro refúgio da salvação de Deus é apresentado na tradição da linguagem feminina." BOFF, L. **O rosto materno de Deus**., p. 89.

¹³⁷² Cf. Mc 1, 9-11; Lc 3, 21-22; Mt 3, 13-17.

¹³⁷³ Cf. MOLTMANN, J. **O Espírito da vida**. Op. cit., pp. 71-73.

Chuva mansinha que faz brotar a flor

Vento que traz a novidade do Reino
Sem refletores nem holofotes
Rio que nasce devagar, doce e humilde
Silencioso sem alarde, chegando ao mar.¹³⁷⁴

Suscitando uma mística do corpo, a partir do qual o próximo (de quem nos aproximamos): é visto, tocado, abraçado, ouvido...

a) O olhar (visão): de olhos bem abertos

Precisamos (re)educar nossa visão, ou melhor, nosso olhar.¹³⁷⁵ Cultivando um modo de olhar a vida com outro olhos: os olhos da fé, da esperança, e da misericórdia e bondade, especialmente para os mais aflitos e necessitados, olhar de acolhida, de confiança, segurança e benquerença. É mister, igualmente, reaprender a ver a *beleza do corpo* do mundo transpassado pelo Espírito: a *transparência* do mundo. Sua *diafania*.

A partir de uma visão *sacramental* do mundo, do corpo, que nos incita a desenvolver um pensar sensível (simbólico-sacramental), retomando a dimensão de transparência do mundo (que vimos no início do capítulo), que nos inclui, nós, homens e mulheres. Pois:

A trans-parência do mundo para Deus é a categoria que nos permite entender a estrutura e o pensar sacramental. Isso significa que Deus nunca é atingido diretamente nele mesmo, mas sempre junto com o mundo e com as coisas do mundo que são diá-fanas e trans-parentes para Ele. Daí ser a experiência de Deus uma experiência sempre sacramental. Na coisa experimentamos Deus. O sacramento é uma parte do mundo (in-manente), mas que traz em si um outro Mundo (trans-cendente), Deus. Enquanto ele presencializa Deus, faz parte também do outro Mundo, de Deus. Daí é que o sacramento é sempre ambivalente. Nele há dois movimentos: um que vem de Deus para a coisa e outro que vai da coisa para Deus. Por isso, podemos dizer que o sacramento possui duas funções; a função *indicadora* e a função *reveladora*.¹³⁷⁶

No entanto, aqui damos atenção à *mediação do corpo*, do encontro concreto humano-humano a partir do amor-serviço expressado (concretizado), diríamos até

¹³⁷⁴ ALVES, R. *Culto Arte*. Op. cit., p. 11.

¹³⁷⁵ Aqui seguimos de perto as intuições fundamentais presentes na obra *Celebração dos sentidos* de Alessandro Rocha.

¹³⁷⁶ BOFF, L. *Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos*. Op. cit., p. 35.

sacramentado, por meio do corpo. Do nosso corpo (nossa inteireza) como *mediação* do encontro com o Deus de Jesus Cristo, especialmente na dinâmica do amor, relacionando corpo (nariz, boca, mãos...) e seus sentidos (olfato, paladar, tato...): não há corpo sem sentidos, como não há sentidos sem corpo (pelo menos em plenitude). Assim como há um dimensão espiritual nos sentidos, mediado pelo *corpo*.

b) As mãos (tato): que comunicam ternura

Convertidas de instrumentos de agressão, para veículos da graça, do amor, que recusam a ferir, mas se estendem na direção do caído para colocá-lo de pé; que acariciam a pessoa amada, que acolhem e servem de aconchego e abrigo. Expressão de *cuidado*; como os toques cheios de ternura e amor, como os de Jesus, que curam as chagas (do *corpo*-soma, em sua integralidade), penetrando o fundo mais profundo, no qual, por vezes, se depositam as dores, as feridas nevrálgicas.¹³⁷⁷

Somos vocacionados, no seguimento de Jesus, à prática dos gestos restauradores do Mestre. Canais pelos quais a *δυναμις* do Espírito vivificante (o qual impregnou e dinamizou a vida do artífice de Nazaré), que restaura a saúde e a dignidade dos filhos e filhas amados da Comunidade de Amor, (re)inserindo estas na dinâmica da vida: donde emerge uma nova *vitalidade*. Eis o "milagre" da reconciliação com a vida nos seus mais variados aspectos.¹³⁷⁸ Eis o entrelaçamento entre *corporeidade* e *espiritualidade* (como "vida segundo o Espírito de Cristo") a partir do toque pleno de ternura e afeto, terapêutico, capaz de curar as mais diversas feridas (do humano integral). Como diz A. Rocha:

¹³⁷⁷ Como bem adverte o teólogo:

Um toque, um estar perto, um gesto de aproximação, pode romper um sistema de indiferença e preconceito (...). Não adianta apostarmos todos os nossos esforços na comunicação verbal do Evangelho. Isso certamente é importante, mas como início de um processo que precisa ganhar a profundidade do afeto e isso só acontece quando nos dispomos à proximidade com as pessoas, sobretudo com aquelas que estão postas à margem da vida. ROCHA, A. *Celebração dos sentidos*. Op. cit., p. 68.

¹³⁷⁸ Cf. a cura na sinagoga do homem da mão "ressequida" (atrofiada), conforme narram os Evangelhos sinóticos: Mc 3, 1-6; Lc 6, 6-11 e Mt 12, 9-21.

E sua forma mais antiga a palavra cura (do latim coera) era usada num contexto de relações de amor e amizade. Ela expressava uma atitude de cuidado, mas que uma prescrição de medicamentos. Curar alguém era atividade que evocava não só conhecimento técnico sobre o corpo humano, mas todo um conjunto de preocupações, afetos e saberes reunidos serviam para tornar saudável a pessoa no contexto de sua família e sociedade. Curar, portanto, era uma expressão do cuidar, que é mais do que um ato, é uma atitude. (...) Nessa relação entre cura e cuidado, o toque é um elementos fundamental. Tocar alguém exige proximidade. o tato é sentido que exige a superação das distâncias estabelecidas pelas barreiras que vamos colocando entre nós e os outros ao longo da vida. Distâncias construídas pelo dinheiro, pela cultura, pela raça, pelo sexo, pela religião... São destruídas quando nos dispomos a tocar as pessoas e por elas sermos tocados. É através do tato que o afeto e o amor se realizam.¹³⁷⁹

c) Os ouvidos (audição): atentos aos sons do sofrimento

De sua mera função biológico-fisiológica (que tem o seu lugar), de acolher e transmitir os sons do ambiente ao cérebro (nele codificados) cabe ainda uma vocação-missão da audição (na verdade dos sentidos do *corpo*), que *transcende* sua mera funcionalidade orgânica, a partir do que aprendemos da vida de Jesus: sua capacidade singular de *ouvir* com radical abertura do fundo mais profundo do *corpo*: o *coração*. Conforme o Mestre: Jesus, o perfeito ouvinte da Palavra!¹³⁸⁰

Ouvir *em* e *com* Amor, com o *coração*. O *corpo* é o *coração* e o *coração* é o *corpo*. Não há dicotomia. Essa é uma *arte* a ser aprendida na "escola" da *espiritualidade cristã*: com paciência, resiliência, perseverança... Arte que deve exercitada ao longo de nossas vidas como discípulos e discípulas do Mestre. Uma conquista que não se dá da noite para o dia, mas leva toda uma vida. Relacionar o que o dualismo teima em separar.

A bem da verdade, os nossos ouvidos, nossa audição, por vezes, no decorrer da vida, tornam-se "viciados", treinados em selecionar somente aquilo que desejamos ouvir (o tal: "ouvido seletivo"). Mas, no seguimento de Jesus Cristo podemos aprender a *arte* de silenciar e, paulatinamente, passar a *ouvir* com paciência e sincera disposição: abertura de *coração*. E, assim, acolher a Palavra que ecoa desde o profundo recôndito do *coração* humano, que ecoa no *outro*, sobretudo nos mais fragilizados e cansados.

¹³⁷⁹ ROCHA, A. *Celebração dos sentidos.*, pp. 72-73.

¹³⁸⁰ Somos vocacionados a realizar o que Jesus Cristo realizou durante sua *etapa de serviço*: Cf. RAHNER, K. *Curso fundamental da fé*. Op.cit., pp. 37-59.

Coração que, como aprendemos com B. Pascal, é o *locus* por excelência da vida de fé ("órgão do amor"), no qual ressoa em profundidade a *Caritas*. De onde reverbera o som mais originário (apelo) da Vida, oriundo daquela Voz de Amor. Onde a arrogância de reduzir o Deus Trindade à categorias racionais - na frustrante busca de decifrar o Indecifrável -, se desmancha no ar. Como diz K. Rahner em seu testamento espiritual: sua "Confissão" no *Apelos ao Deus do silêncio* - deste que é considerado o mais importante teólogo católico do século XX. O teólogo jesuíta confessa:

A Vossa Palavra, a Vossa sabedoria está em mim, não porque eu vos conheça mediante categorias, mas porque Vós, Vós me reconhecestes por filho, por Vosso amigo. Evidentemente na minha condição atual, esta palavra, nascida no Vosso coração e da Vossa mesma natureza, tem necessidade de ser interpretada para mim em palavras humanas: *esta linguagem devo-a eu receber no meu coração crente. A Vossa palavra viva continua ainda obscura para mim; saindo do mais profundo do meu coração onde a fizestes penetrar, só tem uma fraca e distante ressonância sobre o plano da minha vida consciente...*¹³⁸¹

Abertos a esta ex-peri-ência, podemos reconhecer Aquela voz por detrás da voz de nossos irmãos e irmãs (com Rosto e Nome próprios), sobretudo daqueles que mais carecem e aguardam ansiosamente por alguém que os ouça verdadeiramente: em amor, de modo atento e amigo (sem o dedo em riste pronto para julgar), mas que buscam fazer-se "casa", *lar hospitaleiro*, como fazia o Mestre de Nazaré. No entanto, só podermos realizar tal ministério de amor, se antes, nos percebermos na mesma situação (existencial): de precariedade e carência.

d) A boca (paladar): saborear a vida na experiência da comunhão

"O pão nosso de cada dia dai-nos hoje" (Mt 6, 11). Aqui o paladar está ligado diretamente à capacidade de saborear a vida (sabedoria), que dá sabor às nossas relações e, em comunhão fraterna, no cotidiano mais comezinho. E, assim, aprender a celebrar a vida. Como fazemos de modo emblemático quando nos reunimos em torno da mesa do Senhor e partilhamos o mesmo Pão: símbolo, sacramento de comunhão (refeição eucarística). Mas, uma partilha entre todos e todas, e para todos e todas, *sem exclusão*¹³⁸²: que como filhos e filhas do mesmo

¹³⁸¹ RAHNER, K. *Apelos ao Deus do silêncio*. Dez Meditações. São Paulo: Edições Paulistas, 1968, p. 48. Grifo nosso.

¹³⁸² Pois:

Deus Comunidade estão de antemão graciosamente convidados, sobretudo os mais pobres, os socialmente "invisíveis", os desprezados, os pequeninos. O pão não é meu, seu, é *nosso*: é o *pão da fraternidade*.¹³⁸³

No Espírito de vida e Amor podemos celebrar a vida ao entorno de nossas mesas cotidianas: uma refeição com um amigo/amiga querido(a), com a pessoa amada, com os filhos, e sobretudo com o mais necessitado e, assim: aprender o *dom da partilha*, transformando esse gesto num *habitus*. Já que o pão é *nosso*, e assim exercitar o *desprendimento* da usura, da mesquinhez, do egoísmo... Todos e todas em torno da mesma mesa, a mesa da fraternidade, matando não somente a nossa fome de Pão e Vinho, mas igualmente de afeto, de beleza, de amor, de sentido para viver...

e) O nariz (olfato): perfume de vida para a vida e cheiro de morte *para a vida*

Sentido que nos remete tantas e tantas vezes no decorrer de nossa curta existência às nossas mais profundas e arraigadas *memórias olfativo-afetivas*: o cheiro de uma roupa (a camisa de um pai¹³⁸⁴ ou de uma mãe, irmão, irmã, marido, esposa, ou

Por pouco que tenhamos purificado sua imagem em nossa vivência, torna-se incompreensível esse Deus estranhamente particularista, para não dizer arbitrário e mesmo mesquinho. Criar todos os homens e mulheres, mas revelar seu amor a somente a uma exiguíssima minoria, assemelha-se demais ao homem que engendra muitos filhos, mas cuida somente de um, enquanto manda os outros para o orfanato. QUEIRUGA, A. T. **Do terror de Isaac ao Abbá de Jesus**. Op. cit., p. 25.

¹³⁸³ O aprendizado da partilha é, talvez, a única maneira de não nos tornar-mos escravos da cultura do consumo, do acúmulo, que deixa-nos, ao invés, cada vez mais "pobres". Precisamos partilhar tudo o que pudermos: o pão feito de trigo, o pão do conhecimento, o pão do afeto... Como "encarnação" do que disse e viveu até as últimas consequências Jesus de Nazaré, de que "O Reino dos céus é como um banquete" (cf. Mt 22, 1-14). Ora:

Essa maravilhosa capacidade que temos de transformar um hábito comum a todos os animais em uma celebração da vida em todas as duas dimensões foi escolhida por Jesus para identificar a vida plena inaugurada pela presença de Deus junto aos homens e mulheres: o Reino é um banquete! Jesus inaugurou o Reino de Deus através do perdão dos pecados, comendo e bebendo com pecadores: "Mas os fariseus e os mestres da lei o criticavam dizendo: Este homem recebe pecadores e come com eles" (Lc 15, 2). Essa prática do Mestre era tantas vezes repetida que lhe deram um interessante título cristológico: comilão e beberrão. "Veio o Filho do homem, comendo e bebendo, e vocês dizem: 'Aí está um comilão e beberrão, amigo de publicanos e pecadores'" (Lc 7, 34). ROCHA, A. **Celebração dos sentidos**, pp. 82-83.

¹³⁸⁴ Peço licença para colocar uma nota bem pessoal. Perdi meu pai quando tinha cerca de treze anos. Uma morte traumática, resultado de uma doença grave, e que o levou muito rápido. A rapidez com que tudo aconteceu me deixou "fora do ar" (como costumamos dizer). Éramos muito

seja, de quem se ama), aquele cheiro e de *eucalipto*, de *capim gordura* - que *sentíamos* quando éramos crianças (ao sairmos para nos aventurar), nos embrenhando pelos matagais e ao passarmos por entre suas folhas e flores o aroma nos impregnava os pulmões... Essas *memórias olfativo-afetivas* nos acompanham pelo resto de nossas vidas, no decorrer da qual outras são acrescentadas.¹³⁸⁵

Mas não existe somente os odores agradáveis, mas alguns bem desagradáveis... Pessoas pelas quais esbarramos no nosso dia-a-dia (um mendigo maltrapilho, um menino de rua que não se banha há dias...), e o pior de todos: o mau *cheiro de morte*.¹³⁸⁶ Seria hipocrisia dizer que não sentimos (quase instintivamente) certa repugnância pelo mau odor... Mas, talvez, exista ainda algo mais... Pois, se nos encaramos com honestidade, sem tergiversar, talvez, o mau odor que exalamos poder vir do coração... Coração adoecido, "maldoso", cheira muito mal...

Temos dificuldade de sentir esse cheiro, sobretudo quando se trata de nós mesmos... Ou seja, além da falta de higiene pessoal, há algo de fétido em nós que um banho bem tomado não resolve... Por vezes, nos tornamos cegos, hipócritas, e

amigos. Foi muito difícil assimilar tudo aquilo. Poucos depois de sua morte peguei uma de suas blusas. O cheiro dele na roupa me trouxe uma série de lembranças, "startou" em mim tantos sentimentos... Não sabia que o cheiro de alguém amado, e que se fora há tão pouco tempo, poderia provocar tamanha reação. Mas, mesmo depois de tantos anos, ainda posso lembrar-me desse dia como se fosse hoje, como se acabara de acontecer. O tempo é realmente relativo para o coração...

¹³⁸⁵ Diz A. Rocha:

Também nós imprimimos, na memória das pessoas com as quais nos relacionamos, algum tipo de cheiro; nossas ações deixam marcas que lembram a fertilidade da Primavera, ou a escuridão do Inverno. Cada uma dessas coisas tem um cheiro. Somos capazes de exalar o bom cheiro da vida, mas também o odor da morte. Quanto mais próximos da fonte aromática da vida, mais exalaremos seu bom perfume: "Porque para Deus somos o aroma de Cristo entre os que estão sendo salvos e os que estão perecendo. Para estes somos cheiro de morte; para aqueles, fragrância de vida" (2 Co 2, 15-16). ROCHA, A. **Celebração dos sentidos.**, p. 108.

¹³⁸⁶ Como diz A. Rocha:

Os Evangelhos nos oferecem muitos exemplos da superação que Jesus fez da barreira do mau cheiro. Seu nascimento iniciou essa superação. Ele nasceu num estábulo impregnado de cheiro de animais. Ao longo de seu ministério, se aproximou de malcheirosos mendigos, tocou-lhes e os curou; esteve várias vezes compartilhando os mesmos espaços com os leprosos e seus odores próprios da doença que faz apodrecer a carne; os muitos dias de caminhada pelas pequenas estradas empoeiradas da Galiléia, embaixo daquele sol escaldante, também fazia com que os corpos do Mestre e de seus discípulos exalasse certo odor pouco agradável. ROCHA, A. **Celebração dos sentidos.**, p. 101.

auto-indulgentes...¹³⁸⁷ Este é um dos aspectos "negativos" da religiosidade, contra a qual "espíritos lúcidos" se insurgem (como Jesus o fizera) com razão.¹³⁸⁸

¹³⁸⁷ Lembremos de Jesus, conforme o Evangelho de Mateus:

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas,
Que limpais o exterior do copo e do prato,
Mas por dentro estais cheios de rapina e de intemperança!
Fariseu cego,
Limpa primeiro o interior do copo para que também o exterior fique limpo!

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas!
Sois semelhantes a sepulcros caiados,
Que por fora parecem bonitos,
Mas por dentro estão cheios de ossos de mortos e de toda podridão.
Assim também vós:
Por fora pareceis justos aos homens,
Mas por dentro estais cheios de hipocrisia e de iniquidade.
Mt 23, 25-28.

¹³⁸⁸ A priori, nada contra a religião, pois ela faz parte de nossas vidas (como cristãos) como mediação para o exercício da fé, para a vivência da espiritualidade, para o aprofundamento (estreitamento) das relações (em comunidade). Ou seja, a religião não é algo mau em si mesmo. Pelo contrário, não há como exercer a fé fora (absolutamente) de algum mecanismo religioso. Que fique minimamente claro: não queremos incorrer numa postura dualista, do tipo Religião x Revelação. Não há Revelação sem religião (*re-ligare*), tanto quanto não há religião sem Revelação. Ou seja, uma realidade está relacionada à outra (reciprocamente). É como em Jesus: divino/humano; humano/divino. Entretanto, há uma diferença. Jesus de Nazaré, apesar da ambiguidade (próprio de todo ser *finito*) era, conforme a comunidade primitiva: em tudo como nós, *exceto no pecado* (Hb 4, 15).

Nós, além da ambiguidade, temos a questão do pecado. Ora, a religião, por causa de nossos pecados, pode desviar-se do Caminho. E tem sido assim ao longo de sua história (vide a história do cristianismo). Por isso, nunca é demais frisar o critério básico: a religião está sujeita ao Evangelho. À Revelação que Deus faz de si *em e mediante* Jesus Cristo *no* Espírito. O Evangelho é o Caminho: o próprio Jesus Cristo (Jo 14, 6). A Revelação de Deus em Jesus Cristo, portanto, é *norma non normata*. A partir Dele não somente (re-)lemos toda a Revelação, mas a história humana, e o futuro da Criação (como *promissio*); a partir do: *nele, por meio dele e para ele*. Como diz C. Theobald:

Ver no Messias o Santo de Deus é perceber ao mesmo tempo as "fontes" insuspeitadas de regeneração e de recriação escondidas, ontem e hoje, no nosso universo. Certamente, se disto se tivesse necessidade, a aventura científica dos tempos modernos nos fez compreender que a criação e o Criador não se situam no mesmo plano: Deus nada tem a revelar-nos daquilo que podemos descobrir por nós mesmos. Tem apenas uma "coisa" a nos dizer, um só "mistério" a revelar ao crente: *Ele mesmo e sua santidade como destinação misteriosa do universo e da humanidade*. Confessar que em Cristo tudo foi criado é, pois, escutar nele e graças a ele, no silêncio do universo, a voz infinitamente discreta do Pai Doador de todas as coisas e perceber a possibilidade dada, antes de desde a fundação do mundo, de ter livremente e por nós mesmos acesso à fonte da beatitude divina, escondida naquilo que Ele colocou nas nossas mãos - a criação, da qual o Filho primeiro e nós somos os herdeiros (Rm 8, 14-18). THEOBALD, C. **Transmitir um Evangelho de liberdade**. Op. cit., pp. 118-119.

Por isso, exatamente por dar sentido (*em e por meio* de Cristo) à história (segundo um olhar crente), não podemos (nunca) perder de vista a tendência (histórica) da religião (sobretudo a cristã, que é o lugar de onde falamos) para transformar-se em Ideologia. E, em sentido teológico, nunca é demais destacar a possibilidade do *descaminho* (que a religião pode produzir): a *auto-justificação*, a *auto-indulgência*, etc. Uma postura arrogante, uma pretensão desmedida... A sede (humana) de *poder*. Mecanismo a partir *pode* ocorre uma profunda inversão. Ou seja, a Religião torna-se um

5.1.3.1 A Intercorporeidade: do corpo poético, erótico, simbólico, performático. Humano: topografia do Espírito

"Creio na ressurreição do corpo..."
 Corpo para sempre; face do Espírito.
 Corpo com sede,
 Corpo doente,
 Corpo migrante,
 Corpo com fome,
 Corpo na prisão...
 "Quando o fizestes a um destes meus pequeninos,
 a mim o fizestes..."
 Corpo: santuário, altar, hóstia,
 Santo dos santos.

O Espírito ama,
 O amor se faz jardim,
 Corpos,
 Que se amam no jardim:
 Jardim do Espírito,
 Jesus de Nazaré,
 Que se fez pão e vinho,
 Corpo distribuído
 Para mais amor:
 Semente do Universo-jardim,
 Corpo de Deus,
 Cristo.
 Nós.
 Eu.¹³⁸⁹

fim em si mesmo, e Deus, um meio. Resultado: *idolatria*. O condicionado assume o lugar do Incondicionado - com todas as consequências nefastas que tal inversão produz. Devemos ficar atentos... Os profetas bíblicos alertaram aos borbotões sobre tal possibilidade real, incluindo o maior deles: o Profeta de Nazaré. A prioridade (axiológica) pertence à fé, à Revelação. É como diz A. G. Rubio ao tratar do assunto (no seu *Unidade na pluralidade*), da pertinência (apesar da tendência ao dualismo) da crítica de K. Barth e D. Bonhöffer à Religião:

Estas duas realidades não são aqui apresentadas como se fossem duas grandezas comparáveis, como dois caminhos oferecidos ao homem para que possa se encontrar com Deus. Nisto seguimos fielmente o conselho de K. Barth. E da mesma maneira que o grande teólogo calvinista, nós também partimos da revelação de Deus e, assim, não pretendemos colocar a religião, independentemente da fé, como um caminho válido para o homem viver a sua relação com Deus. Que fique claro: a religião *não é um caminho*, diverso da fé, que também possibilitaria um encontro com Deus. A relação com Deus, segundo a Sagrada Escritura, vive-se *única e exclusivamente na atitude de fé*. Este caminho comporta tanto a interpelação-palavra-dom de Deus quanto a resposta do homem que aceita e acolhe a palavra e o dom de Deus. E acrescentemos que a relação com Deus, na fé, é eminentemente *dialógica*, relação interpessoal que compromete eticamente. (...) Convém reconhecer a facilidade com que a religião degenera em ritualismo vazio, em magia que pretende utilizar-se do divino para que o homem não tenha de enfrentar seus próprios problemas, em alienação e fuga do mundo, em autocontemplação orgulhosamente farisaica, em estéril legalismo, em tremenda opressão das consciências etc. A história das religiões mostra o quanto é frequente a deturpação da religião. Os profetas de Israel, Jesus no interior do judaísmo, os profetas e santos na história do cristianismo antigo e moderno estão aí a nos dizer que a deturpação religiosa é uma tentação constante para toda a religião, incluindo a

A dimensão *simbólica* do mundo (e do humano) ganha protagonismo no pensamento contemporâneo, isto é, a sua incidência no universo da racionalidade é inexorável, mas uma racionalidade que não reduz ao "espírito" (como fonte da representação do mundo, portanto por meio do pensamento puro), mas uma racionalidade tecida a partir do/no *corpo*: uma "entidade" *imaginativa*¹³⁹⁰, *simbólica*¹³⁹¹, *poética*¹³⁹², e *erótica*¹³⁹³, sem deixar de ser amorosa, isto é,

de Israel e a "religião cristã", nas suas diversas manifestações. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade.**, pp. 585-586.

¹³⁸⁹ ALVES, R. **Creio na ressurreição do corpo.** 2ª ed. Rio de Janeiro: CEDI, 1984, p. 49.

¹³⁹⁰ Onde os *sonhos são embalados*, ou *mundos são engendrados*, ou melhor, "emprenhados", corpo no qual *ficamos grávidos de "pequenos bebês"*: pequenas *utopias intersticiais* (como diz M. Maffesoli), presente naquelas pessoas (comunidades, e mesmo sociedades) que "não procuram mais uma utopia longínqua, abstrata e um pouco racional, mas uma fragmentação em pequenas utopias intersticiais vividas, bem ou mal, no dia a dia, aqui e agora". MAFFESOLI, M. **O tempo retorna.** Op. cit., p. 54. Pois, como diz Octavio Paz sobre a importância da imaginação:

A imaginação é o agente que move o ato erótico e o poético. É a potência que transfigura o sexo em cerimônia e rito e a linguagem em ritmo e metáfora. A imagem poética é braço de realidades opostas e a rima é cópula de sons; a poesia erotiza a linguagem e o mundo porque ela própria, em seu modo de operação, já é erotismo. E da mesma forma, o erotismo é uma metáfora da sexualidade animal. PAZ, O. **A dupla chama:** amor e erotismo. 2ª ed. São Paulo: Siciliano, 1995, p. 12.

¹³⁹¹ Cf. LELOUP, J-Y. **O corpo e seus símbolos:** uma antropologia essencial. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000. Tomemos o símbolo da água, por exemplo, no qual o corpo se banha, se lava, se refresca, se refaz, e renasce para uma nova vida, como no batismo. Como diz fenomenólogo da religião Mircea Eliade, "o contato com a água comporta sempre uma regeneração: por um lado, porque a dissolução é seguida de um 'novo nascimento'; por outro lado, porque a imersão fertiliza e multiplica o potencial da vida". ELIADE, M. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. São Paulo: Martins Fontes, 1999, p. 110. Ponta também para a purificação, para uma nudez primal, pois como diz G. Bachelard "a água evoca a nudez *natural*, a nudez que pode conservar uma inocência". BACHELARD, G. **A água e os sonhos:** ensaio sobre a imaginação da matéria. São Paulo: Martins Fontes, 1989, p. 36.

¹³⁹² Tendo em vista que:

Não é ao objeto físico que o corpo pode ser comparado, *mas antes à obra de arte*. Em um quadro ou em uma peça musical, a idéia só pode comunicar-se pelo desdobramento das cores e dos sons. A análise da obra de Cézanne, se não vi seus quadros, deixa-me a escolha entre vários Cézannes possíveis, e é a percepção dos quadros que me dá o único Cézanne existente, é nela que as análises adquirem seu sentido pleno. O mesmo acontece com um poema ou com um romance, embora eles sejam feitos de palavras. Sabe-se que um poema, se comporta uma primeira significação, traduzível em prosa, leva no espírito do leitor uma segunda existência que o define enquanto poema. Assim como a fala significa não apenas pelas palavras, mas ainda pelo sotaque, pelo tom, pelos gestos e pela fisionomia, e assim como esse suplemento de sentido revela não mais os pensamentos daquele que fala, mas a fonte de seus pensamentos e sua maneira de ser fundamental, da mesma maneira a poesia, se por acidente é narrativa e significante, essencialmente é uma modulação da existência. Ela se distingue do grito porque o grito utiliza nosso corpo tal como a natureza o deu a nós, quer dizer, pobre em meios de expressão, enquanto o poema utiliza a linguagem, e mesmo uma linguagem particular, de forma que a modulação existencial, em lugar de dissipar-se no instante mesmo em que se exprime, encontra no aparato poético o meio de eternizar-se. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.** Op. cit., pp. 208-209. Grifo nosso.

gratuita...¹³⁹⁴ Pois "o corpo é nosso meio geral de ter um mundo"¹³⁹⁵. O pensador francês Maurice Merleau-Ponty¹³⁹⁶, diz que: "Quer se trate do corpo do outro ou

O pensador francês busca, ao longo de seu itinerário existencial/intelectual aproximar *conhecimento* e *arte* (que também é uma forma de percepção do mundo, e gera conhecimento, ou seja, o conhecimento não é monopólio da ciência). como fica explícito no penúltimo capítulo de *Conversas* (originariamente é uma gravação de suas conversas numa entrevista de rádio ocorrida em 1948. Este texto, portanto, é fruto de uma transcrição e adaptação feita por Stéphanie Ménasé e publicadas sob o título *Causeries*, e publicado por Éditions du Seuil, de Paris, em 2002. Aqui faremos uso da tradução para o português brasileiro pela Martins Fontes. No penúltimo capítulo (VI) ao tratar ele diz o seguinte:

...uma filosofia da percepção encontra-se imediatamente liberada dos mal-entendidos que poderíamos opor a ela como objeções. O mundo percebido não é apenas o conjunto de coisas naturais, e também os quadros, as músicas, os livros, tudo o que os alemães chamam de um "mundo cultural". Ao mergulhar no mundo percebido, longe de termos estreitado nosso horizonte e de nos termos limitado ao pedregulho ou a água, encontramos os meios de contemplar as obras de arte da palavra e da cultura em sua autonomia e em sua riqueza originais. MERLEAU-PONTY, M. **Conversas**, 1948. São Paulo: Martins Fontes, 2004, pp. 65-66.

¹³⁹³ A partir do qual não é mais possível separar "interioridade" de "exterioridade", corpo de alma, pois o que se dá é uma fruição integral, deste humano entregue à experiência gozosa. Suscitando uma linguagem do corpo (erótica), nada estranha aos místicos, como é o caso de São João da Cruz (que se coloca no lugar de uma mulher em relação ao Amado):

Gozemo-nos, Amado!
Vamo-nos ver em tua formosura,
No monte e na colina,
Onde brota a água pura;
Entremos mais adentro na espessura.

JOÃO DA CRUZ, S. **Obras de São João da Cruz**. 2 Volumes. Petrópolis: Vozes, 1960, p. 21.

Um mergulho, uma "entrada no grande todo coletivo: o eu se converte em nós". PAZ, O. **A dupla chama**. Op. cit., p. 182. Mais à frente o poeta e literato diz acerca desta experiência erótico-fusional: "Ao nascer, fomos arrancados da totalidade; no amor sentimos voltar à totalidade original (...). Reconciliação com a totalidade que é o mundo". Ibid., p. 196. Experiência místico-poético-erótica, na qual "a poesia conduz ao mesmo ponto como cada forma do erotismo; conduz à indistinção, à fusão dos objetos distintos". BATAILLE, G. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987, p. 23. Ou seja, à comunhão absoluta dos amantes na própria poeticidade do encontro místico e (também) erótico *dos corpos*. Linguagem que visa à descrição/apresentação (possível) acerca da *unio mysthica*: "Oh! noite que juntaste/Amado com amada/Amada já no Amado transformada!" JOÃO DA CRUZ, S. **Obras de São João da Cruz**, p. 290. Nesta via mística ocorre, portanto a:

...experienciação do limite, o que significa assumir o risco de estar em trevas profundas, sem Discurso ou Saber, pois as pressupostas condições de possibilidade para o pensamento discursivo – referencialidade, identidade e diferença, linearidade, teleologia, etc. – são anulados diante de uma profunda ignorância de si: o sujeito do conhecimento funde-se a seu objeto, não há espaço ou distanciamento entre ambos, fissura tão necessária para a perspectiva. Aliás, perspectiva é tudo o que místico deseja abandonar, desde que a noção perspectiva seja dada mediante o truque de construir um ponto fixo, neutro, a partir do qual nos posicionamos. O místico desiste do sentido em prol dos sentidos: Deus (o real) não é inteligível, e sim sensível, isto é, passível de experienciação e fruição. DE OLIVEIRA, C. M. **A soberania das experiências místico-eróticas**. In: **Estudos de Religião**. Vol. 25, nº 40, 2011, p. 177.

¹³⁹⁴ Pois como acenamos anteriormente, *Eros* e *Ágape* podem caminhar de mãos dadas: formando uma mútua confluência. Como diz Octávio Paz, "a parte mais sutil do fogo, e se eleva em figura

de meu próprio corpo, não tenho outro meio de *conhecer* o corpo humano *senão* *vivê-lo*." ¹³⁹⁷

piramidal (...). O fogo original e primordial, a sexualidade, levanta a chama vermelha do erotismo e esta, por sua vez, sustenta outra chama, azul e trêmula: a do amor. Erotismo e amor: a dupla chama da vida". PAZ, O. **A dupla chama.**, p. 131.

¹³⁹⁵ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.**, p. 203.

¹³⁹⁶ Eis um resumo biográfico da vida e obra do pensador da intercorporeidade conforme o texto de introdução do número 378 da Revista do Instituto Humanitas da UNISINOS, conforme Fábio Di Clemente:

Merleau-Ponty nasce em 14 de março de 1908, em Rochefort sur Mer, em França. Falece em Paris aos 53 anos, em 3 de maio de 1961, vítima de um ataque cardíaco. Estuda e gradua-se em filosofia na École Normal Supérieure em 1930; instituição onde conhece Jean Paul Sartre. Depois de exercer o cargo de professor nos Liceus de Beauvais (1931-1933) e de Chartres (1934-1935), é nomeado "agrégé-gé-répétiteur" na École Normal Supérieure, onde ensina de 1935 a 1939. Com a eclosão da guerra, serve o exército francês como oficial de infantaria. Desmobilizado o exército francês por causa da ocupação alemã, volta a ensinar em alguns Liceus em Paris. Durante a Segunda Guerra Mundial, com Sartre, forma um pequeno grupo chamado "Socialismo e liberdade", para lutar contra a ocupação nazista. Terminada a guerra, passa a lecionar na Universidade de Lyon (1945).

Com Sartre, em 1945 funda o importante periódico político-literário "Les Temps Modernes"; iniciativa editorial que causa em seguida entre os dois amigos tensões, silêncios, afastamentos. Em 1948, novamente com Sartre, Merleau-Ponty funda um novo partido político socialista, o RDR (Reunião Democrática Revolucionária), com o intuito de não se identificar nem com o comunismo, nem com o anticomunismo. O partido teve pouco êxito diante do então dominante PCF (Partido Comunista Francês). De 1949 a 1952, leciona na Sorbonne. Desse ensino resultam cursos de grande abrangência, com ênfase em questões de relevância psicológica, psicanalítica, pedagógica, antropológica e sociológica. Em 1952, obtém a cátedra de filosofia no Collège de France, a maior instituição universitária francesa, onde leciona até o ano de sua morte.

A filosofia de Merleau-Ponty alimenta-se, entre outras tantas fontes, do diálogo contínuo com a chamada filosofia clássica francesa e com Edmund Husserl e Martin Heidegger, assim como das pesquisas provenientes de outras áreas, entre as quais cabe destacar a psicologia (em particular, os estudos da psicologia da forma e da psicologia da criança), a psicanálise, a linguística (em particular, a de Fernand de Saussure), as pesquisas da física moderna e em âmbito biológico (em particular, os estudos zoológicos de Jakob von Uexküll, de anatomia do comportamento de George Ellett Coghill, de embriologia do comportamento de Arnold Gesell e Catherine Strunk Amatruda). Como muitos outros jovens intelectuais franceses do final dos anos 30, interessa-se pela dialética de Hegel e do jovem Marx, cujos escritos conduzem a voltar, após a Primeira Guerra Mundial, à questão do humanismo. Mas, como poucos, empreende o caminho da "paciência do conceito", para poder pensar o "conceito sem destruí-lo" nas várias áreas, como as das ciências naturais, sociais e humanas, da literatura, das artes plásticas, do cinema.

Diante do "discurso confuso" da história, tanto da história das ideias como dos povos, lida com as descobertas científicas, reabilitando o diálogo com as "provocações" da ciência; atravessa as promessas contidas num "humanismo em expansão", contra um "humanismo de compressão", superando até mesmo o dualismo excludente interno à alternativa entre violência e não violência, entre valores e fatos, na vertente da violência capitalista e da violência comunista; enfim, persegue um grande projeto antidualista e antirreducionista, voltando até a pintura de Leonardo Da Vinci: pensada na obra do gênio italiano explicitamente sob forma de filosofia, essa pintura se tornou – ao ver do filósofo francês – o anúncio de uma frequentação dos inúmeros lados da Natureza, entendida como "solo" (Boden) da nossa relação antidualista e antirreducionista com os outros seres e entes.

A fecundidade contida na abrangência da interrogação merleau-pontiana pode ser apreciada hoje não apenas nas questões centrais da Filosofia, mas também em relação às ciências e a todos os outros saberes. Se, no passado, foi muito menos conhecido do que o amigo Jean Paul Sartre, sobretudo desde as últimas três décadas, Merleau-Ponty é unanimemente considerado como uns dos maiores pensadores do século XX pela sua leitura crítica "radical" da condição humana, cujo "impensado" ainda precisa ser pensado. DI CLEMENTE, F. **Biografia**. In: **Revista IHUOnline**. nº 378, 2011, p. 5.

¹³⁹⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.**, p. 269. Grifo nosso.

Ou seja, o pensador de Rochefort-sur-Mer está dizendo, com esta afirmação, que sem o corpo não só não há pensamento possível, mas, também, torna-se inviável fala de relação, de uma relação consequente no mundo, dado que o humano não é objeto puro (do qual a ciência pode dispor arbitrariamente), muito menos um *sujeito desencarnado* (que desemboca na aporia moderna do subjetivismo epistemológico e prático). Como diz M. Merleau-Ponty:

O interior e o exterior são inseparáveis. O mundo está inteiro dentro de mim e eu estou inteiro fora de mim. (...) Em um pensamento célebre, Pascal mostra que sob um certo ponto de vista eu compreendo o mundo e que sob um outro ponto de vista ele me compreende. Deve-se dizer que é sob o mesmo ponto de vista: eu compreendo o mundo porque para mim existe o próximo e o distante, primeiros planos e horizontes, e porque assim o mundo se expõe e adquire um sentido diante de mim, que dizer, finalmente porque eu estou situado nele e porque ele me compreende. Nós não dizemos que a *noção* do mundo é inseparável da noção do sujeito, que o sujeito *se pensa* inseparável da idéia do corpo e da idéia do mundo, pois, se só se tratasse de uma relação pensada, por isso mesmo ela deixaria subsistir a independência absoluta do sujeito enquanto pensador e o sujeito não estaria situado. Se o sujeito está em situação, se até mesmo ele não é senão uma possibilidade de situações, é porque ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo.¹³⁹⁸

Daí podemos perceber seu profícuo diálogo-crítico tanto com as filosofias da subjetividade (neste último trecho citado o pensador francês dialoga com a tradição do Cogito desde R. Descartes), quanto com a ciência (tocando, assim, na pedra de toque da epistemologia moderna, a saber: na questão da relação sujeito (filosofia)/objeto (ciência). Uma relação que perpassa boa parte do pensamento ocidental), e suas consequências tanto no campo minado da *epistemologia* quanto naquela premente, e para a qual já apontamos neste texto, a *ética*.¹³⁹⁹ Neste sentido, a partir de sua profunda meditação acerca do *sujeito como corpo*, como ser-no-mundo, M. Merleau-Ponty vai além dos reducionismos de tipo dualista, presente nas mais diferentes matizes realistas e idealistas. Nas suas palavras:

Sob todas as acepções da palavra sentido, nós reconhecemos a mesma noção fundamental de um ser orientado ou polarizado em direção àquilo que ele não é, e assim sempre somos levados à concepção do sujeito como *ek-stase* e a uma relação de transcendência ativa entre o sujeito e o mundo. O mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é senão projeto do mundo, e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que ele mesmo projeta. O sujeito é ser-no-mundo, e o mundo permanece "subjetivo", já que sua textura e suas articulações

¹³⁹⁸ Ibid., p. 546.

¹³⁹⁹ Cf. Ibid., pp. 581-612.

são desenhadas pelo movimento de transcendência do sujeito. Portanto, com o mundo enquanto berço das significações, sentido de todos os sentidos e solo de todos os pensamentos, nós descobriríamos o meio de ultrapassar a alternativa entre realismo e idealismo, acaso e razão absoluta, não-sentido e sentido. O mundo tal como tentamos mostrá-lo, enquanto unidade primordial de todas as nossas experiências no horizonte de nossa vida e termo único de todos os nossos projetos, não é mais o desdobramento visível de um Pensamento constituinte, nem uma reunião fortuita de partes, nem, bem entendido, a operação de um pensamento diretriz sobre uma matéria indiferente, mas a pátria de toda racionalidade.¹⁴⁰⁰

O pensamento merleau-pontyniano aponta para a dificuldade de tratar do corpo na grande tradição do pensamento ocidental, retomada e remodelada na tradição cristã: seu ancestral desprezo pelo *corpo*. Apesar de sua ampla presença no Texto Sagrado, ou seja, na antropologia bíblica, o desprezo pelo *corpo*, no entanto, acabou "incorporado" (com o perdão do trocadilho) em nós ocidentais pela grande tradição do *espírito*, logocêntrica, na qual o *corpo* sempre foi visto com suspeita: fonte de engano moral e epistemológico. O *corpo* faria parte da ordem do *profano* (exterioridade sensível do mundo), enquanto o espírito (a "alma") estaria vinculado à ordem do *sagrado* (interioridade: do mundo inteligível). E isto tanto no âmbito da religião (e da teologia, no caso da religião cristã) quanto no interior da filosofia (uma filosofia pudica por demais, diga-se de passagem...).

Mas, a castidade, *maculada pelo corpo* (e suas paixões), não é somente um privilégio dos clérigos, dos *sacerdotes*, dos beatos e beatas das igrejas... Seria esta, então, a filosofia ocidental, uma "filosofia sacerdotal"?¹⁴⁰¹ - tal como diz F. Nietzsche, quando este diz que "o sacerdote desvaloriza, *dessacraliza* a natureza: é a este custo que ele existe"¹⁴⁰², que acaba criando uma visão de casta, e que

¹⁴⁰⁰ Ibid., p. 566.

¹⁴⁰¹ Marcada por um "moralismo" impoluto, sem ao menos se dar conta disto? Não é sem motivos que diz F. Nietzsche:

Ó aquela luz artificial! Aquela atmosfera pesada! A alma ali não pode voar até a sua própria alma. A sua crença ordena isto: "Vós, pecadores, subi de joelhos as escadas." Em verdade, prefiro ver o impudico a esses olhos deslocados pela vergonha e pela devoção! Quem, pois, criou semelhantes antros, e semelhantes atos de penitência? Não eram os que queriam esconder-se e a quem o céu límpido ofendia? E só quando o céu límpido olhe novamente através das abóbadas rendilhadas e contemple a erva e as vermelhas papoulas dos ruinosos muros, só então inclinarei o meu coração novamente antes as moradias desse Deus. NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Op. cit., p. 98.

¹⁴⁰² NIETZSCHE, F. **O anticristo**: maldição ao cristianismo. **Ditirambos de Dionísio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007, p. 33.

desvaloriza o corpo para poder valorizar¹⁴⁰³ a alma (quem vive da alma, na alma e para a alma é moralmente superior, e sua rigorosa disciplina ascética, já quem vive do corpo e para o corpo¹⁴⁰⁴ ...).¹⁴⁰⁵

Na verdade, o modo de pensar é o mesmo, mesmo que não se tenha a mínima consciência disso.¹⁴⁰⁶ Este é um pensamento *etéreo*, porque desvinculado da ex-

¹⁴⁰³ Cf. GIACOIA, O. **Labirintos da alma**: Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

¹⁴⁰⁴ Diz o pensador de Röcken:

...uma espécie parasitária de homem, que próspera apenas à custa de todas as formas saudáveis de vida, o *sacerdote*, abusa do nome de Deus: ao estado de coisas em que o sacerdote define o valor das coisas ele chama "reino de Deus"; com frio cinismo ele mede os povos, as épocas, os indivíduos, conforme beneficiem ou contrariem a preponderância do sacerdote. NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Op. cit., p. 32.

¹⁴⁰⁵ No seu excelente artigo, intitulado *Por que a filosofia esqueceu a dança?* (que faz parte de *Assim Falou Nietzsche III*), Charles Feitosa mostra como a *dança* (como *arte*, *exercício performático*, etc.), está ausente como tema no interior da filosofia ocidental, com raríssimas exceções, mesmo como mera ilustração. E uma das causas seria a ausência do corpo no âmbito da grande tradição. Daí a importância, a contribuição do pensamento dionisíaco, tal como tematizado por F. Nietzsche. Para o poeta-filósofo de Röcken toda a história da filosofia ocidental resumir-se-ia numa fuga, e má-interpretação do corpo. Por isso sua invisibilidade - e a já comentada ausência da *dança*. Ao contrário do que diz a tradição, ao referir-se sobre o "animal humano", de que este deveria ser de-finido como um "animal racional" (e político), portanto um ser da mente, da alma, e da mente/alma como pensamento, para F. Nietzsche seria diferente. O que diferencia o "humano" do não-humano seria sua capacidade de dançar e rir, sobretudo dançar. Pois só o "ser humano" ri e dança. C. Feitosa diz algo que consideramos fundamental:

Enquanto se dança o corpo não é uma "coisa extensa" cartesiana ou um instrumento da alma ou da mente, enquanto se dança não temos nem alma, nem mente. Dançar é a forma mais efetiva de superar a metafísica (há que se recordar isso na próxima vez em que estivermos dançando). Na dança se mostra toda a inteligência do corpo. Se a dança se resumisse a movimentos aleatórios, então não seria nem dança, nem arte. A dança é uma mistura entranhada de espontaneidade e elaboração. O homem é o único ser que dança. O homem é o único ser capaz de dançar porque existe no modo de um corpo que pensa. *O desprezo da filosofia pelo corpo e por sua irreduzível sensualidade traduz-se em indiferença pela dança*. FEITOSA, C. **Por que a filosofia esqueceu a dança?** In: FEITOSA, C; CASANOVA, M. A; BARRENECHA, M. A. de. (*et alli*). **Assim falou Nietzsche III**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001, p. 35.

¹⁴⁰⁶ Como diz G. Bataille:

Na posição de uma coisa, de um objeto, de um instrumento, de um utensílio, ou na de um plano dos objetos (onde os diversos semelhantes do sujeito e o próprio sujeito adquirem um valor objetivo), o mundo onde os homens se movem é ainda, de uma maneira fundamental, a continuidade a partir do sujeito. Mas o mundo irreal dos espíritos soberanos ou dos deuses coloca a realidade, que não lhe concerne, como seu contrário. A realidade de um mundo profano, de um mundo de coisas e de corpos, é colocada em face de um mundo santo e mítico. Nos limites da continuidade, tudo é espiritual, não há oposição entre espírito e corpo. Mas a posição de um mundo de espíritos míticos e o valor soberano que ele recebe estão naturalmente ligados à definição do corpo mortal como oposto ao espírito. A diferença entre espírito e corpo não é, de maneira alguma, a que existe entre continuidade (imanência) e objeto. Na imanência primeira, não há diferença possível antes da posição do instrumento fabricado. Do mesmo modo, na posição do sujeito no plano dos objetos (do

istência concreta, do mundo, mas ensimesmado, isto é, prisioneiro na (fantasmática) torre de marfim da reflexão do "espírito".¹⁴⁰⁷ Portanto, um pensamento que não toca, não cheira cheiros, não chora choros, não ri risos, não ouve...¹⁴⁰⁸ Não tem *onde* pensar acontece verdadeiramente. Por isso, diz M. Merleau-Ponty:

"O *Umwelt* (isto é, o mundo + o meu corpo) é-me não dissimulado. Eu sou testemunha do meu *Umwelt*;" "Em lugar de uma ciência do mundo através de relações contemplativas de fora (relações de espaço, por exemplo), o corpo é a medida do mundo enquanto aberto ao mundo porque estou dentro através do meu corpo. Mas como posso eu ter algo de comum com essa massa de matéria? (...) Como é que existe essa referência a outra coisa que é? Ele é aberto, em circuito com o mundo, porque ele está aberto: ele vê-se, ele toca-se. A mão que toco, sinto que poderá tocar aquela que a toca. E isto não é mais verdadeiro passados os limites da minha pele."¹⁴⁰⁹

sujeito-objeto), o espírito ainda não é distinto do corpo. E apenas a partir da representação mítica de espíritos autônomos que o corpo se encontra do lado das coisas, na medida em que falta aos espíritos soberanos. O mundo real permanece como um dejetivo do nascimento do mundo divino: os animais e as plantas reais separadas de sua verdade espiritual reencontram lentamente a objetividade vazia dos instrumentos, o corpo humano mortal é pouco a pouco assimilado ao conjunto das coisas. Na medida em que é espírito, a realidade humana é santa, mas é profana na medida em que é real. Os animais, as plantas, os instrumentos e as outras coisas manejáveis formam com os corpos que os manejam um mundo real, submetido e atravessado por forças divinas, mas decaído. BATAILLE, G. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1993, pp. 19-20.

¹⁴⁰⁷ Como diz G. Bataille logo na introdução de *O erotismo*: "Em geral, o erro da filosofia é se afastar da vida." BATAILLE, G. **O erotismo**. Op. cit., p. 11. Mas este não é um privilégio só da filosofia... A teologia que o diga...

¹⁴⁰⁸ Neste sentido, o pensador francês tece suas considerações acerca da percepção, mas da percepção do corpo, no corpo, mediante o corpo. Ele diz:

Nesse medida, toda percepção é uma comunicação ou uma comunhão, a retomada ou o acabamento, por nós, de uma intenção alheia ou, inversamente, a realização, no exterior, de nossas potências perceptivas e como um acasalamento de nosso corpo com as coisas. Se não se percebeu isso mais cedo, foi porque os prejuízos do pensamento objetivo tornavam difícil a tomada de consciência do mundo percebido. A função constante do pensamento objetivo é reduzir todos os fenômenos que atestam a união do sujeito e do mundo, e substituí-los pela idéia clara do objeto como em si e do sujeito como pura consciência. Ele rompe portanto os elos que unem a coisa e o sujeito encarnado e, para compor nosso mundo, só deixa subsistir as qualidades sensíveis, por exclusão dos modos de aparição que descrevemos, e de preferência as qualidades visuais, porque elas têm uma aparência de autonomia, porque elas se ligam menos diretamente ao corpo e antes nos apresentam um objeto do que nos introduzem em uma atmosfera. Mas, na realidade, todas as coisas são concreções de um ambiente, e toda percepção explícita de uma coisa vive de uma comunicação prévia com uma certa atmosfera. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**., pp. 429-430.

¹⁴⁰⁹ MERLEAU-PONTY, M. **La Nature**. Notes. Cours du College de France. Paris, Seuil, 1994, pp. 278-279.

Ora, estamos ainda engatinhando quando se trata do corpo, sobretudo na vivência da espiritualidade, e mesmo no universo da teologia. Pois o *corpo*, via de regra, foi desabonado na história do cristianismo, restando-lhe muito pouco: um não-lugar na cultura ocidental, visto como *fonte primal da tentação*, da *desordem*, das *paixões incontroláveis* (que podem gerar violência¹⁴¹⁰), e, por fim, do *pecado*.¹⁴¹¹ Instrumento preferido, usado contra o *corpo*¹⁴¹²: a velha e "boa" *pedagogia do medo*.¹⁴¹³ Esta concepção careceu de ser revisada, repensada *pelo corpo, com o corpo, e a partir do corpo*.¹⁴¹⁴ Pois:

¹⁴¹⁰ Como diz o pensador de Billom:

O mundo do trabalho e da razão é a base da vida humana, mas o trabalho não nos absorve inteiramente e, se a razão comanda, nossa obediência nunca é sem limite. Com seu trabalho, o homem edificou o mundo racional, mas sempre subsiste nele um fundo de violência. A própria natureza é violenta e, por mais comedidos que sejamos, uma violência pode nos dominar de novo, que não é mais a violência natural, a violência de um ser racional que tentou obedecer, mas que sucumbe ao movimento que ele mesmo não pôde reduzir à razão. Há na natureza e subsiste no homem um movimento que sempre *excede os limites* e que nunca pode ser reduzido senão parcialmente. Em geral não podemos prestar contas desse movimento. Ele é mesmo por definição aquilo que nada justificará jamais, mas vivemos sensivelmente sob seu poder: o universo onde vivemos não responde a nenhum fim que a razão limita, e se tentamos fazê-la responder a Deus, não fazemos senão associar *insensatamente* o excesso infinito, em cuja presença está nossa razão, a essa mesma razão. Mas pelo excesso que nele existe, esse Deus, cujo sentido gostaríamos de apreender, não pára, ao exceder esse sentido, de exceder os limites da razão. BATAILLE, G. **O erotismo**, p. 27. Grifos do autor.

¹⁴¹¹ Daí a pertinente afirmação de G. Bataille, quando diz que: "É sabido que o desenvolvimento do erotismo não é *em nada* exterior ao domínio da *religião*, mas justamente o cristianismo, opondo-se ao erotismo, condenou a maior parte das religiões. Em certo sentido, a religião cristã é talvez a menos religiosa." BATAILLE, G. **O erotismo**, p. 22. Grifos do autor.

¹⁴¹² Ora, se ao *corpo* é proibido (interdito) o *gozo*, então, que a "alma" o faça... Daí toda a espiritualização do *gozo*... O *gozo* místico como pura interioridade, mas uma interioridade da alma, intimista. No entanto, na experiência mística não é incomum o testemunho de uma incapacidade de distinguir corpo de alma/alma de corpo, pois o que se experiencia é exatamente a diluição destas categorias, comum à linguagem formal, inclusive a experiência da dissolução do Sujeito cognoscente, restando uma *douta ignorância*. Levando à linguagem ao seu máximo paroxismo. Pois:

...o êxtase proporcionado pela mística seria uma experiência de soberania na qual o místico experimenta um desaparego à conservação da vida, e uma indiferença a tudo que tende a assegurar sua própria conservação e, ao mesmo tempo, uma extraordinária alegria que advém desse abandono de si enquanto subjetividade privilegiada e projeto discursivo. Para Bataille, o êxtase místico seria índice de que os domínios da discursividade e do saber não são tão absolutos quanto o homem razoável gostaria de crer. Há o êxtase místico, o erotismo, a poesia, vivências íntimas de uma experiência interior (...) onde as palavras deixam de obedecer ao projeto do saber para se tornarem fruição gozosa do Desconhecido. DE OLIVEIRA, C. M. **A soberania das experiências místico-eróticas**. Op. cit., p. 175.

¹⁴¹³ Como diz R. Alves:

Somos assombrados pelo medo do corpo. Talvez porque saibamos que tudo no corpo grita contra o domínio. Todo corpo grita por liberdade e prazer. E os maridos têm medo de que, nas suas mulheres, o corpo acorde. E as mulheres sentem o mesmo em relação aos filhos. E

A percepção sinestésica é a regra, e, se não percebemos isso, é porque o saber científico desloca a experiência e porque desaprendemos a ver, a ouvir e, em geral, a sentir, para deduzir de nossa organização corporal e do mundo tal como concebe o físico aquilo que devemos ver, ouvir e sentir.¹⁴¹⁵

Mais à frente diz M. Merleau-Ponty:

Não é o sujeito epistemológico que efetua a síntese, é o corpo; quando sai de sua dispersão, se ordena, se dirige por todos os meios para um termo único de seu movimento, e quando, pelo fenômeno da sinergia, uma intenção única se concebe nele.¹⁴¹⁶

ambos se aliam para conspirar contra o corpo dos filhos que um dia se aliarão para conspirar contra os corpos dos pais. Duvidam? Por favor, leiam a terrível obra de Simone de Beauvoir sobre a velhice. Todos amam os velhinhos mansos, sorridentes, pacientes, que não mais se pertencem, perderam a vontade e se entregaram à vontade dos outros. Mais aí daquele que, de repente, sentir o amor desabrochar de novo em seu corpo, e o desejo de carícias e arrepios e cócegas eróticas... Dirão os jovens que não passa de um velho sem-vergonha que perdeu o juízo. E o corpo foi sendo levado, de humilhação em humilhação. o venerável Agostinho, propondo a domesticação do desejo, por meio da razão. (...) O cristianismo foi cúmplice. Nunca nos sentimos à vontade com o corpo. O que explica o silêncio dos pregadores sobre o livro *Cântico dos Cânticos*. Isso não devia acontecer. Protestantes fundamentalistas deveriam colocar no mesmo nível os poemas eróticos de Salomão e a abstrata cristologia/cosmologia de Paulo. Serão conservadores o bastante para afirmar que o livro foi inspirado. Mas não o bastante para lê-lo perante as congregações. E só o farão por meio dos artifícios alegóricos que transformam os corpos de um homem e de uma mulher em algo que nem é corpo, nem é homem, nem é mulher... E foi desta humilhação permanente imposta ao corpo, não só por meio das palavras, mas por meio do medo da carícia, das abstinências e flagelações, que surgiu aquele riso/choro de Nietzsche: "O santo em que Deus se deleita é o eunuco". ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte.**, pp. 130-131.

¹⁴¹⁴ Alvo de "crítica" teológica, tendo em vista o mistério da Encarnação. E isto implica que Deus experienciou o mundo de um modo novo, como não fizera até então. Deus decidiu (livremente, amorosamente) fazer parte do vir-a-ser da história do mundo. Por meio da Encarnação Deus, em Jesus Cristo, toma lugar no destino do mundo e do cosmos. Deus salva, experienciando o mundo desde dentro, isto é, assumindo-o por inteiro. A partir da Encarnação o que R. Alves diz sobre o humano, vale igualmente para Deus. Pois a Encarnação (incluindo ressurreição do corpo e do cosmos) não é um mal necessário, algo accidental, mas constitui-se no destino da criação (em Cristo). Diz o pensador de Boa Esperança:

...por meio do corpo o homem se descobre uma pessoa, um individualidade, e tão-só através dele é possível criar-se o sentido da contradição e da singularidade. Isto significa que o corpo é pré-condição para o encontro com o outro. Através dele o homem alcança a consciência de si enquanto um "eu", na experiência de encontrar outro corpo, o "tu", que é a sua contrapartida. ALVES, R. **Da esperança.** Campinas: Papirus, 1987, p. 203.

¹⁴¹⁵ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.**, p. 308

¹⁴¹⁶ Ibid., p. 312. Mesmo no chamado "último Merleau-Ponty" encontramos a seguinte ponderação acerca do *corpo* como "órgão perceptivo" (privilegiado): no princípio de *O visível e o invisível* (obra inacabada), encontramos a concepção de percepção compreendida como ação do corpo. Ele diz: "Antes da ciência do corpo – que implica a relação com outrem –, a experiência de minha carne como ganga de minha percepção ensinou-me que a percepção não nasce em qualquer outro lugar, mas emerge no recesso de um corpo." MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível.** São Paulo: Perspectiva, 1992, p. 21. O filósofo da *somaestética* (pensamento filosófico acerca do corpo, *com* o corpo, pensamento recente, que segue as pegadas na busca de uma *razão sensível*), Richard Shusterman, diz o seguinte, na esteira das reflexões merleau-pontynianas:

Corpo no (e por meio do) qual experienciamos o mundo e Deus (Trindade).¹⁴¹⁷ E o Deus (Trindade) *inter-relacionado* com o mundo: no corpo nós o

Se o objetivo da filosofia é simplesmente clarificar e renovar o universal e o permanente em nossa condição humana corporificada por meio da restauração de nosso reconhecimento da experiência primordial e de seus dados ontológicos, então todo o projeto de aprimoramento da percepção e do funcionamento somaestéticos por meio da reflexão autoconsciente será desprezado como se fosse uma irrelevância filosófica. Pior ainda, será visto como uma mudança e uma distração ameaçadoras do nível original de percepção que é celebrado como base, foco, e objeto últimos da filosofia. SHUSTERMAN, R. **Consciência Corporal**. São Paulo: É Realizações, 2012, p. 115.

Apesar de destacar e reconhecer a importância e pertinência da *fenomenologia do corpo*, este pensador faz algumas ressalvas ao pensamento somático em M. Merleau-Ponty: tendo em vista a ausência de uma explícita relação entre reflexão e corpo, ou seja, a necessidade de ir além do nível pré-reflexivo, pelo menos conforme a leitura que R. Shusterman faz do pensamento pontyniano, e o que propõe a filosofia somaestética. Para a visão dialógico-crítica de R. Shusterman: Cf. *Ibid.*, pp. 115-128. Entretanto, é mister destacar que: no século XX (M. Merleau-Ponty morreu em 1961) o pensador francês se destaca tendo em vista seu rico diálogo com o existencialismo de seu tempo, enriquecendo sua singular abordagem fenomenológica, sobretudo em relação ao tema do corpo. E isso, o próprio R. Shusterman faz questão de reconhecer. Cf. Id. **La soma-esthétique de Merleau-Ponty**. In: **Critique d'Art**. N° 37, 2011, pp. 21-24.

Se ainda hoje, de certa forma, é incomum um pensamento filosófico que tenha o corpo no centro de sua pauta, quanto mais na virada da primeira para a segunda metade do século passado (?). Ainda hoje, as concepções merleau-pontynianas são de extrema pertinência quando o assunto é o *corpo* e seu lugar na tradição filosófica ocidental. R. Shusterman dialoga com algumas matrizes da filosofia (sobretudo aquelas desenvolvidas desde o final do XIX, início do XX): desde F. Nietzsche, passando pela fenomenologia (de E. Husserl à M. Merleau-Ponty, passando por M. Heidegger), pelo empirismo pragmático de John Dewey (principal pensador desta corrente com quem ele dialoga), William James, o existencialismo de Simone de Beauvoir, o pensamento de Michel Foucault (sobretudo a última fase do seu pensamento), o neo-pragmatismo de R. Rorty, a sociologia de Pierre Bourdieu, a *arte educação*, bem como as disciplinas do corpo (o *método* de Moshé Feldenkrais, a *bioenergética*, e a *técnica* de Frederick Matthias Alexander). Para um maior aprofundamento na filosofia da somaestética de R. Shusterman, fora a obra supracitada: Cf. também. Id. **Pragmatist Aesthetics: living beauty, rethinking Art**. Oxford: Blackwell, 1992; Id. **Practicing Philosophy: Pragmatism and the Philosophical Life**. New York: Routledge, 1997; Id. **La fin de l'expérience esthétique**. Pau: Presse Universitaire de Pau, 1999; Id. **Performing Live**. Ithaca: Cornell University Press, 2000; Id. **Pragmatist Aesthetics: living beauty, rethinking art**. 2ª ed. New York: Rowman and Littlefield, 2000; Id. **Surface and Depth: Dialectics of Criticism and Culture**. Ithaca: Cornell University Press, 2002; Id. **The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy**. Oxford: Blackwell, 2004; Id. **Somaesthetics and Education: Exploring the Terrain**. In: BRESSLER, L. (org.). **Knowing Bodies, Moving Minds: Towards Embodied Teaching and Learning**. Dordrecht: Kluwer, 2004, pp. 51-60; Id. **Thinking Through the Body: Educating for the Humanities**. In: **Journal of Aesthetic Education**. Vol. 40, n° 1, 2006, pp. 1-21; Id. **Somaesthetics and the Revival Aesthetics**. In: **Filozofski Vestnik**. N° 2, 2007, pp. 135-149; Id. **Self-Knowledge and Its Discontents**. In: **Philosophy of Education Archive**. 2007, pp. 25-37 (Disponível em <http://ojs.ed.uiuc.edu/index.php/pes/article/view/1432/179>). Acessado em 29/04/2015; Id. **Body Consciousness and Performance: Somaesthetics East and West**. In: **Journal of Aesthetics and Art Criticism**. Vol. 67, n°2, 2009, pp. 133-145; Id. **Somaesthetics and the Utopian Body**. In: KEPING, W. (org.). **International Yearbook of Aesthetics**. Diversity and Universality in Aesthetics. Vol. 14, 2010, pp. 81-93; Id. **Somatic Style**. In: **Journal of Aesthetics and Art Criticism**. Vol. 69, n° 2, 2011, pp. 147-159, entre outros.

¹⁴¹⁷ Pois temos *consciência* do mundo *por meio do corpo*. Cf. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**, p. 122. Trata-se de uma consciência pré-temática, que o pensador francês denominava de *consciência pré-tética* (pré-reflexiva), que não está localizada numa "substância metafísica", isto é, na "alma", ou na mente, "talvez não esteja 'em minha cabeça', não está em parte alguma a não ser em meu corpo como coisa do mundo". *Ibid.*, p. 21. Na busca por superar o dualismo metafísico que tanto privilegiou a "alma" em detrimento do corpo, R. Alves, já no final de sua tese doutoral (publicada com um título diferente do original: *Da esperança*) passa a

experienciamos, e neste nosso corpo Ele nos experiencia como seu espaço de habitação, sua *topografia*¹⁴¹⁸, isto é, como "seu corpo", porque no mundo e em nós *in-habita pelo Espírito*.¹⁴¹⁹ Já que não há dois mundos separados (sensível e supra-sensível, em sentido platônico-dualista), mas uma teia de relações no qual o Espírito se faz presente:

Não há mais essências acima de nós, objetos positivos, oferecidos a um olho espiritual. Há, porém, uma essência sob nós, nervura comum do significante e do significado, aderência e reversibilidade de um a outro, como as coisas visíveis são as dobras secretas de nossa carne e de nosso corpo.¹⁴²⁰

refletir sobre o corpo, tema que tanto marcaria sua ulterior produção intelectual. Agora, para R. Alves, o corpo em sua relação com o mundo concreto, e o próprio mundo, não são mais encarados do ponto de vista da reprodutividade (técnica). O corpo, portanto, não pode mais ser visto a partir de sua mera instrumentalização, como fonte de força para o trabalho (conforme suas análises da sociedade capitalista inspirada em K. Marx), Pois esta (im)postura (da sociedade capitalista produtivista e consumista) provocou uma *deserotização do corpo*, submetendo-o ao trabalho extenuante (excluindo-o a possibilidade do prazer, da fruição gozosa do mundo, ampliando assim suas possibilidades no exercício da liberdade), provocando uma nefasta *alienação do corpo*. Por isso, ele diz que "a predominância do sentido de posse consiste, portanto, na total alienação da vida e o sublima através do poder da propriedade". ALVES, R. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987, p. 209. O corpo, neste sentido, reduz-se a mero instrumento (*produtor*) da produção de bens e serviços e/ou tão somente num *consumidor* destes mesmos bens e serviços. Ou, quiçá, ainda, conforme a teologia tradicional, o corpo seria um mero receptáculo de uma alma destinada às mansões celestiais. Todavia, o corpo é mais que mero *instrumento e baú da alma*, pois como diz ainda o pensador mineiro:

...o corpo e o cosmos se tornam, segundo a maneira como são vistos da perspectiva histórica, a ocasião para uma exuberância erótica, a possibilidade do triunfo dos estilos dionísíaco de vida sobre o apolíneo, a permissão para um transbordamento de vitalidade, de deleite, de prazer, e de alegria na e através da vida e dos sentidos. A dádiva é muito boa. Não se pode percebê-la sem sentir o seu delicioso gosto na boca, que estimula o seu apetite por mais; a dádiva consiste no seu "aperitivo" que faz o homem feliz, em deixá-lo bêbado de felicidade. *Ibid.*, p. 206.

¹⁴¹⁸ Esta é a expressão usada por Alessandro Rocha no seu livro sobre o Espírito Santo ao tratar da in-habitação do Espírito no corpo de homens e mulheres. Cf. ROCHA, A. **Espírito Santo**. Op. cit., pp. 79-82

¹⁴¹⁹ Cf. a reflexão transdisciplinar em: BITTENCOURT, A. & OLIVEIRA, F. **A imagem dos corpos, a imagem dos deuses**. In: JUNIOR, N. B; GUIMARÃES, L; MENEZES, J. E. O; PAIERO, D. (orgs.). **Os símbolos vivem mais que os homens: ensaios de comunicação, cultura e mídia**. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 133-140. Cf. também. PAIERO, D. **O corpo em protesto**. In: JUNIOR, N. B; GUIMARÃES, L; MENEZES, J. E. O; PAIERO, D. (orgs.). **Os símbolos vivem mais que os homens: ensaios de comunicação, cultura e mídia**. São Paulo: Annablume, 2007, pp. 167-184.

¹⁴²⁰ MERLEAU-PONTY, M. **O visível e o invisível**. Op. cit., p. 117. O *corpo*, portanto, não pode ser encarado como mais um objeto do mundo para mim, mas um "grande órgão perceptivo" (e sua experiência como *corpo-próprio*):

Assim, a permanência do corpo próprio, se a psicologia clássica a tivesse analisado, podia conduzi-la ao corpo não mais como objeto do mundo, mas como meio de nossa comunicação com ele, ao mundo não mais como soma de objetos determinados, mas como horizonte latente de nossa experiência, presente sem cessar, ele também, antes de todo pensamento determinante. MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**, p. 136.

A partir desta matriz de pensamento, sobretudo, o *corpo* foi recolocado na pauta do pensamento, nas diversas abordagens (da filosofia à teologia): devedoras da percepção "humana" (do *corpo*) conforme apresentado por M. Merleau-Ponty. Por isso, hoje, há uma aproximação da *fenomenologia do corpo* com a pesquisa científica (aquela da cognição, da neurociência¹⁴²¹, da biologia, etc.), no sentido de que: as experiências humanas são culturalmente *incorporadas*¹⁴²² (sem excluir

Posto que "opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade". MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.**, p. 269.

¹⁴²¹ No âmbito da pesquisa relacionada à Filosofia da mente/filosofia e neurociência há uma série de estudos e reflexões. Conferir a série de publicações, *Studies in brain and mind*, num total de seis densos volumes, nos quais (especialmente nos últimos três) recorre-se a uma ampla gama de argumentos com base em diferentes perspectivas, lançando mão de uma rica interdisciplinaridade (abordagem de amplo espectro), por ordem cronológica: AIZAWA, K. K. **The systematicity arguments**. Vol. 1. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2003; BICKLE, J. **Philosophy and neuroscience: a ruthlessly reductive account**. Vol. 2. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2003; HARRIS, E. E. **Reflections on the problem consciousness**. Vol. 3. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2006; MARRAFFA, M; DE CARO, M; FERRETTI, F. (orgs.). **Cartographies of the mind: philosophy and psychology in intersection**. Vol. 4. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2007; IRVINE, E. **Consciousness as a scientific concept: a philosophy of science perspective**. Vol. 5. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2013; BROWN, R. (org.). **Consciousness inside and out: phenomenology, neuroscience, and the nature of experience**. Vol. 6. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2014.

¹⁴²² Donde a importância dos estudos *transdisciplinares* acerca da *psicossomática*, a partir de uma visão "holista", integral do humano Cf. VOLICH, R. M. **Psicossomática: de Hipócrates à psicanálise**. 7ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010; FERRAZ F. C. & VOLICH, R. M. (orgs.). **Psicossoma I: psicanálise e psicossomática**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005. Neste primeiro volume são tratados cinco temas: 1) psicanálise e psicossomática; 2) técnica em psicossomática; 3) psicossomática da criança; 4) psicossomática e instituições de saúde; 4) enfoque Psicossomático de doenças específicas. FERRAZ F. C; VOLICH, R. M; ARANTES, M. A. (orgs.). **Psicossoma II: psicossomática psicanalítica**. 3ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007. Neste segundo volume são trabalhados cinco temas: 1) a psicanálise e o psicossoma; 2) a psicossomática da criança; 3) a psicossomática, saúde mental e trabalho; 4) a formação em psicossomática; 5) a psicossomática na formação humana. FERRAZ F. C; VOLICH, R. M; RÂNNA, W. (orgs.). **Psicossoma III: interfaces da psicossomática**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010. Neste terceiro volume são trabalhados dez temas: 1) considerações epistemológicas; 2) a criança e o adolescente: seu corpo, sua história; 3) histeria: realidade psíquica, realidade somática; 4) hipocondria; 5) transtornos alimentares; 6) sono e sonho; 7) sobreadaptação, normopatía e somatização; 8) a angústia entre psique e soma; 9) considerações sobre alguns fenômenos psicossomáticos; 10) dispositivos clínicos em psicossomática. FERRAZ F. C; VOLICH, R. M; RÂNNA, W. (orgs.). **Psicossoma IV: corpo, história, pensamento**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008. Neste último volume (o mais extenso e amplo dos quatro em termos de diversidade, aprofundamento e alcance do pensamento) o foco está diretamente no tema do *corpo* visto a partir de diversas perspectivas. São trabalhados treze temas: 1) psicanálise e psicossomática: cruzamentos históricos; 2) intersubjetividade e psicossomática; 3) psicossoma: integração e dissociação; 4) o corpo familiar; 5) o corpo e o feminino; 6) os ideais e seus impasses; 7) narrativas do corpo; 8) corpo e sexualidade; 9) a escuta do corpo; 10) saúde e práticas médicas; 11) o corpo no trabalho; 13) entre o agir e o pensar. Outro texto rico tanto em sua abordagem (interdisciplinar) ao tratar do corpo e sua relação com a doença, quanto no modo como percebe o "ser humano" (perspectiva integral do humano), de Denise Gimenez Ramos. Cf. RAMOS, D. G. **A psique do corpo: a dimensão simbólica da doença**. São Paulo: Summus, 2006.

as diversas dimensões do humano, incluindo a *subjetividade do corpo*¹⁴²³). Estudiosos como R. Maturana e F. Varela, por exemplo, (re)colocaram em cena a "crítica" ao conceito *mentalista* de *representação* (e seu reducionismo antropológico e epistemológico), enfatizando-se a compreensão interpretativa do conhecimento a partir da percepção e do *movimento*¹⁴²⁴, a saber:

Arnold Mindell procura estabelecer relações possíveis entre a psicologia do profundo (raiz junguiana, especialmente ficado na análise arquetípica dos sonhos e sua relação com o corpo), passando pela *Gestalt*, a *meditação zen budista*, o *yoga*, como modos diversos de *experimental-se* ("conhecer-se"). Sempre focado na *somática*. Ele autodenomina sua pesquisa de *perspectiva do corpo onírico*, ou "trabalho com o corpo onírico". Cf. MINDELL, A. **Percepção consciente**: trabalhando sozinho com seu processo interior. São Paulo: Summus, 1993, p. 9-20. Do mesmo autor (por ordem cronológica), conforme a publicação original em inglês (ordem de publicação): Cf. também. Id. **O corpo onírico**: o papel do corpo no revelar do si-mesmo. São Paulo: Summus, 1989; Id. **Trabalhando com o corpo onírico**. São Paulo: Summus, 1990; Id. **O caminho do rio**. São Paulo: Summus, 1991; Id. **O corpo onírico nos relacionamentos**. São Paulo: Summus, 1991.

¹⁴²³ Cf. JENSEN, R. T. & MORAN, D. (orgs.). **The phenomenology of embodied subjectivity**. Vol. 71. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2013. Este texto conta com *dezesete ensaios* (volume 71 de um total de 81 volumes de uma série de livros dedicados à *fenomenologia*, tecidos a partir de uma abordagem de ampla latitude). Todos têm por alvo explorar a relevância da abordagem fenomenológica para debates contemporâneos sobre o papel da *corporeidade* em nossa vida em suas diversas dimensões (especialmente três): dimensão cognitiva, afetiva e prática. Os ensaios mostram a vitalidade e o potencial crítico-interpretativo para a vida de modo geral, mas especialmente para o tema da *corporeidade* no interior da *tradição fenomenológico-existencial*.

A abordagem dos ensaios (a partir da fenomenologia) ocorre tanto por meio do engajamento crítico-dialógico com outras disciplinas (antropologia, psicanálise, psiquiatria, ciências cognitivas), como por meio da articulação de diferentes interpretações das obras de E. Husserl, J-P. Sartre e M. Merleau-Ponty (quem dos três melhor trabalhou o tema da corporeidade). Os fenômenos concretos tratados no livro (ligados todos diretamente ao corpo) incluem: a dor crônica, a anorexia, a melancolia e a depressão. Nesta série existem diversos textos que tratam diretamente da dificuldade inerente à filosofia moderna, especialmente aquela mais diretamente ligada à visão cartesiana: Cf. SCARINZI, A. (org.). **Aesthetics and the embodied mind**: beyond art theory and the cartesian mind-body dichotomy. Vol. 73. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2015. Texto que acabou de sair do prelo.

¹⁴²⁴ De um corpo pleno "de potências motoras ou de potências perceptivas, nosso corpo não é objeto para um 'eu penso': ele é um conjunto de significações vividas que caminha para seu equilíbrio". MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**, p. 212.

O *corpo*, além do que já dissemos, também desvela sua dimensão *performática*, a saber: na celebração festiva, na dança, como modo *sui generis* de experimentar o mundo, seja na dança "solitária", seja na dança "a dois", seja na "dança coletiva"; numa dança informal do dia-a-dia, no balé, nas danças formais em geral; o teatro, as diversas formas de arte cênica...

Maria Enamar Ramos Neherer Bento é das artes cênicas (balé e teatro) quem, há mais de estabelece uma rica interface tanto em suas pesquisas, quanto em sua vivência cotidiana, acerca do e com o corpo, entre o balé, o teatro, e a educação. É, portanto, uma pesquisadora de destaque, com uma vasta experiência prático-teórica/teórico-prática, acerca da centralidade do corpo (bailarina formada pela Escola Estadual de Danças Maria Olenewa, é também pedagoga, com mestrado em educação pela PUC-Rio e doutorado em Teatro pelo Centro de Letras e Artes da Unirio). Cf. RAMOS, E. **Angel Viana**: a pedagogia do corpo. São Paulo: Summus, 2007. Livro este, fruto de sua tese doutoral defendida em 2004 na qual desenvolve uma vasta pesquisa acerca das técnicas pedagógicas, ou somático-pedagógicas, de Angel Viana (tendo como orientadora Maria Heloisa Pereira Toledo Machado, mais conhecida como Heloisa Toledo, professora do Departamento de Cinema e Vídeo da UFF).

Cf. também. BERTAZZO, I. **Cidadão corpo**: identidade e autonomia do movimento. 5ª ed. São Paulo: Summus, 1998; BOURCIER, P. **História da dança no Ocidente**. São Paulo: Martins Fontes, 2006; FUX, M. **Dança, experiência de vida**. 4ª ed. São Paulo: Summus, 1983; MILLER,

Percepção e pensamento são o mesmo no sistema nervoso; por isso não tem sentido falar de espírito versus matéria, ou idéias versus corpo: todas essas dimensões da experiência são o mesmo no sistema nervoso; noutras palavras, são operacionalmente indiferenciáveis.¹⁴²⁵

Uma pessoa encarnada (como *corpo*), aberta, em relacionamento, *no, com e para* o mundo (encarnado numa determinada cultura, e sociedade¹⁴²⁶), redonda numa (inter)subjetividade, ou melhor, uma *intercorporeidade*, pois: "Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o

J. **A escuta do corpo:** sistematização da técnica de Klauss Vianna. São Paulo: Summus, 2007; Id. **Qual é o corpo que dança?** Dança e educação somática para adultos e crianças. São Paulo: Summus, 2012; SEMIATZH, M. & BLASS, A. **Força dinâmica:** postura em movimento. São Paulo: Summus, 2014; VIANNA, K. **A dança.** 6ª ed. São Paulo: Summus, 2005.

¹⁴²⁵ MATURANA, R. & VARELA, F. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Editorial Psy II, 1995, pp. 43-44. Ou seja, para tratar dessa nova concepção na qual o corpo tem centralidade (a partir de uma visão integrada do "humano") R. Maturana e F. Valera cunharam um termo: *enação*. Com profundas reverberações no campo da epistemologia cognitiva:

A *enação* desloca o papel da representação ao considerar que o conhecimento é incorporado, isto é, refere-se ao fato de sermos corpo, com uma infinidade de possibilidades sensório-motoras, e estarmos imersos em contextos múltiplos. O termo *enação* inspira-se no neologismo criado por Varela et al (1996), do espanhol *enacción* e do inglês *enaction*. A expressão foi traduzida por Assmann (1996) como "fazer emergir" e diz respeito à compreensão da cognição defendida pelos referidos autores. A cognição emerge da corporeidade, da experiência vivida e da capacidade de se movimentar do ser humano. A *enação* enfatiza a dimensão existencial do conhecer, emergindo da corporeidade. A cognição depende da experiência que acontece na ação corporal. Essa ação vincula-se às capacidades sensório-motoras, envolvidas no contexto afetivo, social, histórico, cultural. O termo significa que os processos sensoriomotores, percepção e ação, são essencialmente inseparáveis da cognição. Francisco Varela e seus colaboradores destacam as contribuições de Merleau-Ponty sobre o estudo da percepção e do movimento e as considerações sobre a interdependência entre o organismo e o ambiente, compreendida na circularidade, para definir a lógica circular dos fenômenos cognitivos. A cognição é inseparável do corpo, sendo uma interpretação que emerge da relação entre o eu e o mundo, nas capacidades do entendimento. (...) A mente não é uma entidade *des-situada*, desencarnada ou um computador; a mente também não está em alguma parte do corpo, ela é o próprio corpo. Essa unidade implica que as tradicionais concepções representacionistas enganam-se ao colocar a mente como uma entidade interior. O pensamento é insuficiente e a estrutura mental é inseparável da estrutura do corpo. DA NÓBREGA, T. P. **Corpo, percepção e movimento em Merleau-Ponty.** In: **Estudos de Psicologia.** UFRGN. Vol. 13, nº 2, 2008, p. 146.

¹⁴²⁶ Como diz D. Le Breton:

Moldado pelo contexto social e cultural em que o ator se insere, o corpo é o vetor semântico pelo qual a evidência da relação com o mundo é construída: atividades perceptivas, mas também expressão dos sentimentos, cerimoniais dos ritos de interação, conjunto de gestos e mímicas, produção da aparência, jogos sutis da sedução, técnicas do corpo, exercícios físicos, relação com a dor, com o sofrimento, etc. Antes de qualquer coisa, a existência é corporal. LE BRETON, D. **A Sociologia do Corpo.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007, p. 7.

mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles."¹⁴²⁷

Ou seja, "enquanto experiência, quer dizer, enquanto presença sem distância ao passado, ao mundo, ao corpo e ao outro, no momento mesmo em que ele queria perceber-se como objeto entre os objetos"¹⁴²⁸. Indo além do dualismo¹⁴²⁹ entre *consciência* e *corpo*, pois o *corpo* é (todo) inteligente, daí a linguagem...¹⁴³⁰ Tão inteligente:

E eu – mal de não me consentir em nenhum afirmar das docemente coisas que são feias – eu me esquecia de tudo, num espairecer de contentamento, deixava de pensar. Mas sucedia uma duvidação, ranço de desgosto: eu versava aquilo em redondos e quadrados. *Só que coração meu podia mais. O corpo não traslada, mas muito sabe, adivinha se não entende.*¹⁴³¹

5.1.3.2 A dimensão simbólico-sacramental do "humano" e do mundo

Ora, um pensamento que leva em consideração o simbólico como dimensão irreduzível à Razão. Em parte, na reflexão filosófica mais recente, a temática do

¹⁴²⁷ MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção.**, p. 142. Grifo do autor.

¹⁴²⁸ Ibid., p. 142.

¹⁴²⁹ Como explicita Luiz Damon Moutinho:

Nem objeto puro, nem sujeito puro. Nem um saber exaustivo, que não deixe nada mais por conhecer, que, portanto, esgote o objeto, nem espírito absoluto, alma pura que está num corpo como o piloto no navio, isto é, substancialmente distinta dele. São essas imagens clássicas que o pensamento moderno põe em questão e é isso que a filosofia deve pensar. A ciência perdeu a ilusão do saber absoluto, o conhecimento do mundo é agora uma tarefa interminável, o que significa dizer que o objeto não perde jamais sua opacidade, sua transcendência, seu mistério. E o sujeito já não é um puro entendimento, já não alça à condição de puro observador, pois toda observação é *situada*. Isso quer dizer: o sujeito é sensível, não espírito e um corpo, diz Merleau-Ponty na segunda *Conversa*, mas espírito com um corpo, um espírito inteiramente encarnado. O sujeito é sensível, o objeto é sensível o sujeito ocupa uma posição, o objeto é esse fato bruto diversamente perspectivado: é a isso que Merleau-Ponty denomina sujeito de percepção e objeto percebido. Percepção indica aqui a totalidade das condições sensíveis sempre implicadas em todo sujeito, em todo objeto. MOUTINHO, L. D. **Merleau-Ponty: entre o corpo e a alma.** In: MARÇAL, J. (org.). **Antologia de Textos Filosóficos.** Curitiba: SEED, 2009, p. 495.

¹⁴³⁰ Linguagem do corpo, da *pessoa encarnada no mundo*, que:

...que não é processo impessoal do aparelho fonador, nem tradução sonora de essências silenciosas, mas gesticulação vociferante, dimensão da existência corporal em que as palavras encarnam significações, e a fala exprime nosso modo de ser no mundo intersubjetivo. CHAUI, M. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty.** São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 69.

¹⁴³¹ ROSA, G. **Grande Sertão.** Vol. 2. Op. cit., p. 34.

símbolo é privilegiada. Vide, por exemplo, o lugar de destaque desta temática em filósofos como Ernst Cassirer e Paul Ricoeur, bem como em fenomenólogos da religião como Mircea Eliade¹⁴³².

Sagrado (em termos simbólicos) como uma dimensão "humana", do profundo, do *homo religiosus* (como vimos anteriormente), anterior a qualquer discurso conceitual, ou como dizia Karl Rahner (em perspectiva *teológica*), como um dinamismo pré-temático (um "existencial-sobrenatural"). Não em termos *essencialista* (ontológico), mas, em linguagem heideggeriana, como um *existencial*. Dimensão radicalmente presente em nosso ser-no-mundo.¹⁴³³

A questão da dimensão *simbólica* (do símbolo, sobretudo no que diz respeito à linguagem) do "humano", é uma temática central na reflexão de teólogos, filósofos e fenomenólogos da religião, cada vez mais pesquisada e aprofundada nos estudos antropológicos acerca da dimensão religiosa do "humano", da vivência religiosa de homens e mulheres concretos (o que alguns chamam de *homo religiosus*, como apontamos no capítulo 2). O símbolo (dimensão simbólica do mundo, e do "humano"), na verdade, reúne em torno de si diferentes dimensões da vida humana, como a arte, a religião, o mito, a história, inclusive a ciência, como uma linguagem primeva, de uma realidade subjacente ao "humano"¹⁴³⁴.

Em contrapartida ao *zoon logikón* aristotélico¹⁴³⁵ (que é marca fundamental da concepção clássica do "humano"), emerge o *zoon symbolicum*, ou melhor, o

¹⁴³² Cf. ELIADE, M. **Imagens e símbolos**. Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

¹⁴³³ Cf. MARDONES, J. M. **A vida do símbolo: a dimensão simbólica da religião**. São Paulo: Paulinas, 2006; MARDONES, J. M. **Sintomas de un retorno: la religión em el pensamiento actual**. Santander: Sal Terrae, 1999. Sobre o tema visto numa perspectiva fenomenológica: Cf. CROATTO, J. S. **As linguagens da experiência cristã**. Uma introdução à fenomenologia da religião. São Paulo: Paulinas, 2000. Cf. especialmente o já clássico. OTTO, R. **O Sagrado: os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007, pp. 40-43. Para uma introdução ao dinamismo "existencial-sobrenatural" no pensamento do teólogo jesuíta alemão, Karl Rahner, ver: RAHNER, K. **Curso fundamental da fé**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004, pp. 37-59; 157-165. Sobre a centralidade da *hermenêutica* na filosofia ricoeuriana, e sua relação com o pensamento simbólico-metafórico, e sua preferência pela *narratividade*, ver: PELLAUER, D. **Compreender Ricoeur**. 2ª ed. Petrópolis; Vozes, 2010, pp. 91-116. FONSECA, M. J. M. da. **Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur**. In: **Millenium**. Revista do Instituto Superior Politécnico de Viseu. Nº 36, 2009, pp. 1-27.

¹⁴³⁴ Cf. RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**. Op. cit., p. 586.

¹⁴³⁵ Tal como é categorizado, sobretudo no *Livro VI* (no qual o Estagirita trata das *virtudes intelectuais*, atributos essenciais da *anima*) de *Ética à Nicômaco*. Cf. ARISTÓTELES. **Ética à**

animal symbolicum (como dizia Ernst Cassirer), (re)criador de mundos, de sentidos, a partir de nosso universo de experiências relacionais, dadas numa determinada conjuntura sócio-cultural (nosso universo simbólico). Próprio do mundo simbólico da *pessoa*, a redução hermenêutica que tenta dissolver o símbolo reduzindo-o às categorias (postura racionalista), ao puro conceito, nega o simbólico como dimensão antropológica e cultural. A razão, ou melhor, a linguagem (e com ela a racionalidade) precisa da *fantasia*, do *imaginário*¹⁴³⁶, do *lúdico*, e mesmo do *sonho*. Todas estas tem sua "casa maior", na qual se abrigam: a *literatura* (e com a qual a teologia é chamada a dialogar). Comenta R. Barthes na *Aula*, vale a pena citá-lo:

Na língua, portanto, servidão e poder se confundem inelutavelmente. Se chamamos de liberdade não só a potência de subtrair-se ao poder, mas também e sobretudo a de não submeter ninguém, não pode então haver liberdade senão fora da linguagem. Infelizmente, a linguagem humana é sem exterior: é um lugar fechado. Só se pode sair dela pelo preço do impossível: pela singularidade mística, tal como a descreve Kierkegaard, quando define o sacrifício de Abraão como um ato inédito, vazio de toda palavra, mesmo interior, erguido contra a generalidade, o gregarismo, a moralidade da linguagem; ou então pelo *amen* nietzschiano, que é como uma sacudida jubilatória dada ao servilismo da língua, àquilo que Deleuze chama de "capa reativa". Mas a nós, que não somos nem cavaleiros da fé nem super-homens, só resta, por assim dizer, trapacear com a língua, trapacear a língua. Essa trapaça salutar, essa esquiva, esse logro magnífico que permite ouvir a língua fora do poder, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem, eu a chamo, quanto a mim: *literatura*. Entendo por *literatura* não um corpo ou uma seqüência de obras, nem mesmo um setor de comércio ou de ensino, mas o grafo complexo das pegadas de uma prática: a prática de escrever. Nela visto, portanto, essencialmente, o texto, isto é, o tecido dos significantes que constitui a obra, porque o texto é o próprio aflorar da língua, e porque é no interior da língua que a língua deve ser combatida, desviada: não pela mensagem de que ela é o instrumento, mas pelo jogo das palavras de que ela é o teatro. Posso, portanto dizer, indiferentemente: literatura, escritura ou texto. As forças de liberdade que residem na literatura não dependem da pessoa civil, do engajamento político do escritor que, afinal, é apenas um "senhor" entre outros, nem mesmo do conteúdo doutrinai de sua obra, mas do trabalho de deslocamento que ele exerce sobre a língua.

Ele continua:

Nicômaco. In: **Aristóteles.** (Coleção *Os Pensadores*). 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991, pp. 123-142. Uma ótima introdução à antropologia aristotélica (clássica) encontra-se em: LIMA VAZ, E. C. de. **Antropologia Filosófica.** Vol. 1. Op. cit., pp. 39-43.

¹⁴³⁶ Pois, como diz G. Bachelard:

A imaginação não é, como sugere a etimologia, a faculdade de formar imagens da realidade; ela é a faculdade de formar imagens que ultrapassam a realidade, que cantam a realidade. (...) A imaginação inventa mais do que coisas e dramas, ela inventa a vida nova, ela inventa o espírito novo; ela abre olhos que têm outros tipos de visão. BACHELARD, G. **A água e os sonhos.** Op. cit., pp. 17-18.

(...) O que tento visar aqui é uma responsabilidade da forma: mas essa responsabilidade não pode ser avaliada em termos ideológicos e por isso as ciências da ideologia sempre tiveram tão pouco domínio sobre ela. Dessas forças da literatura, quero indicar três, que colocarei sob três conceitos gregos: *Mathesis*, *Mimesis*, *Semiosis*. A literatura assume muitos saberes. Num romance como *Robinson Crusóé*, há um saber histórico, geográfico, social (colonial), técnico, botânico, antropológico (Robinson passa da natureza à cultura). Se, por não sei que excesso de socialismo ou de barbárie, todas as nossas disciplinas devessem ser expulsas do ensino, exceto numa, é a disciplina literária que devia ser salva, pois todas as ciências estão presentes no monumento literário. Entretanto, e nisso verdadeiramente enciclopédica, a literatura faz girar os saberes, não fixa, não fetichiza nenhum deles; ela lhes dá um lugar indireto, e esse indireto é precioso. Por um lado, ele permite designar saberes possíveis - insuspeitos, irrealizados: a literatura trabalha nos interstícios da ciência: está sempre atrasada ou adiantada com relação a esta, semelhante à pedra de Bolonha, que irradia de noite o que aprovizionou durante o dia, e, por esse fulgor **indireto**, ilumina o novo dia que chega. A ciência é grosseira, a vida é sutil, e é para corrigir essa distância que a literatura nos importa. Por outro lado, o saber que ela mobiliza nunca é inteiro nem derradeiro; a literatura não diz que sabe alguma coisa, mas que sabe *de* alguma coisa; ou melhor; que ela sabe algo das coisas — que sabe muito sobre os homens. O que ela conhece dos homens, é o que se poderia chamar de grande *estrago* da linguagem, que eles trabalham e que os trabalha, quer ela reproduza a diversidade dos socioletos, quer, a partir dessa diversidade, cujo dilaceramento ela resente, imagine e busque elaborar uma linguagem-limite, que seria seu grau zero. Porque ela encena a linguagem, em vez de, simplesmente, utilizá-la, a literatura engrena o saber no rolamento da reflexividade infinita: através da escritura, o saber reflete incessantemente sobre o saber, segundo um discurso que não é mais epistemológico, mas dramático.¹⁴³⁷

A dimensão simbólica da linguagem, portanto do humano, demasiado humano, nos faz ficar atentos ao fato de que não existe conhecimento *imediat*o, pois todo o conhecimento é *mediado*. O real é interpretado através de *mediações*. Na verdade, a *mediação* é a condição mesma de possibilidade de compreensão do mundo, isto é, de interpretação do real e do próprio "ser humano". É aí que entra a centralidade do simbólico na recente discussão hermenêutica (acerca da linguagem). Já dizia E. Cassirer (se é para definir) então "deveríamos definir o ser humano como animal *symbolicum* e não como *rationale*"¹⁴³⁸. Para a qual a dimensão religiosa aponta.

¹⁴³⁷ BARTHES, R. *Aula*. 14ª ed. São Paulo: Cultrix, s/d, pp. 15-18. Grifo do autor.

¹⁴³⁸ Cf. CASSIRER, E. **Ensaio sobre o Homem**: introdução a uma filosofia da cultura humana. 3ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2005, p. 1. Mais à frente ele diz: "É inegável que o pensamento simbólico e o comportamento simbólico tenham traços mais característicos da vida humana e que todo processo da cultura humana está baseada nessas condições." *Ibid.*, p. 141. Do mesmo autor, conferir também: *Id. Essência e efeito do conceito de símbolo*. Fondo de Cultura Econômica: Mexico, 1989; *Id. Filosofia das formas simbólicas: a linguagem*. São Paulo: Martins Fontes, 2001; *Id. Linguagem e Mito*. 3ª ed. Perspectiva: São Paulo, 1992. Numa perspectiva antropológica: Cf. DURAND, G. *A imaginação simbólica*. Lisboa: Editora 70, 2000.

Mais especificamente, falamos da experiência do Mistério da vida como uma dimensão do profundo inerente ao fenômeno "humano" – tomemos como exemplo a valorização dada ao tema da espiritualidade nos mais variados âmbitos do saber.¹⁴³⁹ Religiosidade/espiritualidade encontram-se sempre ligados à dimensão simbólica (mitológica, como diz P. Tillich), imagética, metafórica do real (e como modo de compreender o mundo de homens e mulheres), exemplo: os mitos presentes em quase todas as culturas do mundo.

Os mitos relacionados à origem do mundo (cosmogonias), dos deuses (teogonias), do "ser humano": os mitos escandinavos, gregos, africanos, indianos, egípcios, os mitos indígenas..., e os do oriente médio-próximo (o mito da criação genesíaco), os mitos babilônicos (exemplo: o *Enuma Elish*¹⁴⁴⁰), e assim por diante. Na verdade, no que se refere às religiões, diz M. Eliade: "Todas as grandes religiões mediterrâneas e asiáticas possuem mitos."¹⁴⁴¹ Para A. G. Rubio:

A racionalidade abriu caminho cada vez mais largo no mundo cultural ocidental e tomou conta praticamente do mundo todo com a modernidade triunfante, na forma de racionalidade científica. Por isto, o mito foi considerado com certo desprezo como uma forma primitiva, fantástica, pré-científica carente de interesse para a racionalidade moderna, de o ser humano lidar com o mundo e com os problemas básicos da existência humana. (...) Todavia, sabemos hoje que o desprezo pelo conteúdo do mito não se justifica. (...) O mito contém uma verdade, num nível distinto daquele próprio da razão. O que interessa no relato mítico é o seu *significado*, não a sua historicidade. Um significado profundamente *existencial*. Com outras palavras, o mito é uma maneira de o ser humano procurar explicar a realidade, constitui um gênero literário que deveria ser interpretado, respeitando a sua estrutura simbólica. A psicanálise nos tem mostrado que o mito pode levar o ser humano a entrar em contato com experiências mais profundas e originárias da

¹⁴³⁹ Como já havíamos apontado no capítulo anterior. Em seus textos Leonardo Boff faz questão de trabalhar a *espiritualidade* como uma dimensão do "humano": dimensão de *profundidade*, que possibilita um mergulho na "profundidade do Ser" (sem fundo). Cf. BOFF, L. **Espiritualidade: um caminho de transformação**. Rio de Janeiro: Sextante, 2006, pp. 09-11.

¹⁴⁴⁰ Cf. **ENUMA ELISH**. In: KING, L. W. Retirado das Sete Tábuas da criação, Londres, 1902. Disponível em: <https://ebrael.files.wordpress.com/2015/03/enuma-elish.pdf>. Acessado em 23/04/2015. Cf. também. ELIADE, M. **O conhecimento do sagrado de todas as eras**. São Paulo: Editora Mercury, 1995. Existe uma série de textos em português que tratam da possível relação entre os textos produzidos no Crescente Fértil: sobretudo entre aqueles produzidos ao Leste do Mediterrâneo, como na Antiga Mesopotâmia, e os textos bíblicos, sobretudo o relato da criação conforme o texto de Gênesis. Cf. VV. AA. **A criação e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo**. (Coleção *Documentos do Mundo da Bíblia. Vol. 7.*). São Paulo: Paulus, 2005. Cf. também. BOUZON, E. **Gn 2,4b-24 e os relatos mitológicos do Antigo Oriente**. In: MÜLLER, I. (org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação**. Petrópolis: Vozes, 2003, pp. 133-151; GRAY, J. **Biblioteca dos grandes mitos e lendas universais**. Próximo Oriente. Lisboa: Verbo, 1987, pp. 26-35. Cf. ainda. FRANZ, M-L. von. **Mitos de criação**. São Paulo: Paulus, 2003.

¹⁴⁴¹ ELIADE, M. **Mito e Realidade**. São Paulo: Perspectiva, 2011, p. 10. Sobre a dimensão *imaginária e criativa* do mito: Cf. *Ibid.*, pp. 128-130.

humanidade, para além de tudo quanto a razão meramente científica (no sentido positivista) pode atingir.¹⁴⁴²

Como diz P. Tillich, numa observação à proposta de "desmitologização" da mensagem bíblica conforme R. Bultmann - que, diga-se de passagem, tanto fez pela hermenêutica bíblica ao tentar comunicar a homens e mulheres da tardia modernidade a mensagem do Evangelho em categorias existenciais:

Sinto que na maioria dos casos, estou ao lado de Bultmann. Mas ele não conhece o significado do mito. Tampouco sabe que a linguagem religiosa é e sempre deverá ser mitológica. Até mesmo quando afirma a ação de Deus em Jesus, confrontando-nos com a possibilidade de decidirmos a favor ou contra a existência autêntica, ainda assim emprega linguagem simbólica e mitológica.¹⁴⁴³

¹⁴⁴² RUBIO, A. G. **Elementos de antropologia teológica**. Salvação cristã: salvos de quê e para quê? 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004, pp. 58-59.

¹⁴⁴³ TILLICH, P. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. Op. cit., 232. Nosso propósito aqui não é desferir uma crítica à R. Bultmann (por meio das palavras do teólogo da correlação). Muito menos polemizar a respeito de sua proposta, pelo menos tal como P. Tillich a compreendeu. Mas tão somente sublinhar o aspecto que estes dois teólogos luteranos tanto discutiram no interior de seus respectivos pensamentos, e que diz respeito à linguagem religiosa: o uso do *símbolo*. Cf. também. HAIGHT, R. **Jesus, símbolo de Deus**. Op. cit. Para este teólogo jesuíta:

...os símbolos religiosos participam da transcendência e para ela apontam. É muito importante reconhecer que, embora cognitivo, *o conhecimento simbólico não abarca nem domina adequadamente a realidade transcendente, mas está profundamente imerso no desconhecido...* Ibid., p. 238. Grifo nosso.

Mesmo o mais rígido conceito é, ainda, símbolo. R. Haight, algumas páginas antes trata de elucidar a diferenciação que faz entre *símbolo concreto* e *símbolo conceitual*. Para ele:

...um símbolo religioso concreto é uma entidade que revela e presentifica alguma outra coisa. (...) O símbolo conceitual é um conceito, uma palavra, uma metáfora, uma parábola, um poema, um evangelho ou um relato que revela alguma outra coisa e torna-a presente à imaginação e à mente. Ibid., pp. 234-235.

Na verdade, de Deus (do Inefável) só se pode falar a partir (mediação) de símbolos como é o caso das metáforas, de um falar parabólico (sempre a partir de imagens tiradas do cotidiano) como fazia Jesus de Nazaré. Como diz em outro momento P. Tillich a própria palavra "Deus" é símbolo para Deus. Do contrário haverá sempre o risco iminente da idolatria (em fidelidade ao "princípio protestante"). Diz o pensador de Starzeddel:

"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. Neste sentido Deus é o conteúdo próprio e universalmente válido da fé. TILLICH, P. **Dinâmica da fé**. Op. cit., pp. 33-34.

Cf. também. MARDONES, J. M. **A vida do símbolo**. Op. cit. Conferir ainda, do mesmo autor: MARDONES, J. M. **O Retorno do Mito**. São Paulo: Almedina, 2005.

No qual uma *racionalidade simbólica* (como apontamos anteriormente) mostra a sua pertinência, e fica em evidência, no horizonte da "pós-modernidade". O mito e sua riqueza (sua linguagem poética, imagética, simbólico-metafórica), nunca foram plenamente superados, por mais que se defenda o contrário nos Iluminismos de toda espécie (antigos ou modernos). Os arquétipos trabalhados pela psicologia profunda (com toda sua carga simbólica), estão aí para não nos deixar mentir: na qual a linguagem religiosa encontra guarida e é valorizada.¹⁴⁴⁴

Uma dimensão "esquecida" pela razão ilustrada, mas igualmente "humana", presente no mais fundo do profundo da *psique* pessoal e coletiva (de uma cultura, de um povo, com suas lendas, e seus mitos) - como memória sedimentada.¹⁴⁴⁵

Daí, a tarefa de perceber e afirmar o universo simbólico do mundo e do "humano" (homens e mulheres). Significa:

...considerar a importância e os valores fundamentais do simbolismo. A visão racionalista da realidade vê o símbolo apenas como uma imagem que reforça e torna mais clara uma ideia, imagem a serviço do que realmente importa que é a ideia. Ora, esta visão está sendo fortemente contestada especialmente pela antropologia que se inspira na psicanálise. O símbolo é a expressão de experiências muito profundas do ser humano, das pulsões, instintos e desejos mais radicais. *O símbolo pertence ao domínio do afetivo-volitivo, não ao mundo dos conceitos e do conhecimento racional. O símbolo nos coloca em contato, com as raízes mais profundas do humano, num domínio ainda pré-conceptual e atemático.* Expressa, por uma parte, instintos e desejos mais íntimos, mas, por outra, também desencadeia e estimula, em sentido inverso, essas *experiências básicas e viscerais.* Os símbolos *impulsionam o dinamismo emocional da pessoa. Pacificam ou estimulam os afetos,* instintos e desejos mais profundos.¹⁴⁴⁶

Ou seja, a teologia que (teimosamente) permanecer estritamente ligada à racionalidade de tipo analítica e conceitual, terá inúmeras dificuldades de comunicar-se com homens e mulheres imersos numa mentalidade/sensibilidade na qual a dimensão simbólica é preponderante.¹⁴⁴⁷ Pois, se o problema é produzir sentido, nada melhor do que a teologia mergulhar (ou voltar a mergulhar) no

¹⁴⁴⁴ Cf. JUNG, C. G. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1987. Com relação ao Deus Trindade que é nosso tema fundamental: Cf. JUNG, C. G. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. Vozes: Petrópolis, 1979. Cf. também. JUNG, C. G. (org.). **O homem e seus símbolos**. Op. cit.

¹⁴⁴⁵ Cf. MAFFESOLI, M. **O tempo retorna**. Op. cit., pp. 57-70.

¹⁴⁴⁶ RUBIO, A. G. **Unidade na pluralidade**., pp. 587-588. Grifo nosso.

¹⁴⁴⁷ Cf. MARASCHIN, J. **Em busca de nova humanidade**. In: **Tempo e Presença**. Março/Abril, 1999.

oceano do simbólico, igualmente capaz de produzir sentido¹⁴⁴⁸ e, discernimento, sabedoria (uma *sapientia cordis*). E isso sem precisar abandonar precipitadamente a racionalidade que é uma dimensão (igualmente) "humana". Daí a questão nevrálgica de uma concepção de racionalidade perpassada pela linguagem simbólico-metafórica (e narrativa).¹⁴⁴⁹

Neste sentido, entra em cena a necessidade de uma *hermenêutica* instauradora (*outra*), isto é, sensível à dimensão simbólico-sacramental do mundo. Pois ao interpretar o mundo que o circunda (e no qual está imerso), o "ser humano" (homens e mulheres) interpreta-se, *interpretando-o*. Posto que o compreender é o próprio modo de ser do "humano" em seu "ser-aí" (*Dasein*), como ser-no-mundo

¹⁴⁴⁸ Dado que o símbolo nos põe para pensar, como uma força motriz para a atividade do pensamento, como diz P. Ricoeur: Cf. RICOEUR, P. **Conclusion:** Le symbole donne a penser. In: **Philosophie de la volonté. Vol. II.** Finitude et culpabilité. Aubier: Paris, 1960, pp. 479-488.

¹⁴⁴⁹ É o *risco* e a *aventura* (um está ligado ao outro na maior parte das vezes) de *navegar pelos mares* da ambiguidade, ou melhor, da *plurivocidade* própria dos símbolos, das metáforas. Como Odisseu (Canto XIII):

...assim se levantava a popa do barco e atrás espumava a escura onda do ruidoso mar. (...) Cortava, ligeiro, as ondas do mar, levando um homem que igualava os deuses na inteligência; ele que antes sofrera no coração angústias incontáveis, atravessando guerras de povos e ondas cruéis, dormia, por fim, sossegado, esquecido de quanto penara. HOMERO. **Odisséia.** São Paulo: Cultrix, 1999, p. 154.

Já que o caminho se faz caminhando, ou melhor, navegando... Como Odisseu experienciou, o caminho (existencial) pode vir a ser "um itinerário de sabedoria, um caminho difícil, tortuoso ao máximo, mas cuja meta (...) é chegar à vida boa, aceitando a condição de mortal". FERRY, L. **A sabedoria dos mitos gregos:** aprender a viver II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012, p. 200. Um caminho em uma linha reta previamente de-finida (causalidade/finalidade/linearidade, *caminho da certeza*), ou seja, sem determinismos. Mas, exatamente por isso, o caminho da *razão simbólica* revela-se um itinerário pleno de possibilidades vitais para a fé e para a racionalidade da fé: a teologia. Eis a riqueza da *incerteza* (como falar *univocamente* do *Inefável?*). Tendo em vista que o caminho da Verdade é o caminho da Univocidade, onde tudo está sob controle... Terá sido a racionalidade simbólica marginalizada no universo logocêntrico da teologia por causa de sua capacidade de despertar curiosidades, incitar a imaginação, fustigar a inteligência, suscitar a criatividade, já que a resposta não vem pronta como numa bula de remédio? Ou seja, faz pensar... Por que será? Até aqui, tudo bem, desde que permaneçamos no mundo da teoria, mas:

O problema surge quando visionários começam a invocar ausências, os exilados, em segredo, plantam suas nostalgias, os místicos tratam de trazer os céus à terra, os derrotados se encaminham na direção do Paraíso e os corpos dos sacrificados se põem a derrubar as cidades dos homens para construir a cidade de Deus... Estranho jogo este, capaz de produzir mártires... Que inexplicável fascínio este, de um discurso de palavras no qual se dependuram razões para viver e razões para morrer... Que dos símbolos teológicos brote a vida e a morte, e que da vida e da morte brotem os símbolos teológicos, concluimos que este é um jogo *sui generis*... porque para jogá-lo é necessário *apostar a própria vida*. Claro que a ideia de jogo pode sugerir algo sem consequências, por oposição à verdade, que seria então aquilo que realmente importa. Mas a ideia de jogo implica também a impossibilidade de caminhar com certezas, o colapso dos olhos, a inutilidade das evidências, a necessidade do risco, da aposta... ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte.**, p. 143.

(e sua ex-peri-ência originária), pré-temática, con-vivendo: como ser-no-mundo-com-os-outros, pre-ocupando-se, e cuidando, como condição necessária para a co-ex-istência¹⁴⁵⁰. Ex-peri-ência (relacional), e sua linguagem (sua carga simbólica), que deve ser encarada como primordial no universo da teologia (apesar da reações¹⁴⁵¹).

Sobre a dimensão simbólico-sacramental do humano em sua relação com o mundo (e com Deus), diz L. Boff: "O mundo, sem deixar de ser mundo, se transmuta num eloquente sacramento de Deus: aponta para Deus e revela Deus. A vocação essencial do homem terrestre consiste em tornar-se um homem sacramental."¹⁴⁵² Uma *mediação* para Deus, apesar da ambiguidade... Mas, exatamente por isso, um caminho de *sabedoria*. Mas, se a dimensão simbólico-sacramental é uma *mediação* por excelência: em sua dinâmica de *transparência*. Esta, no entanto, precisa ser interpretada. Daí a necessidade de uma hermenêutica. Tendo em vista que o simbólico foge as explicações categorizantes, isto é, não participa do mundo Luminoso do *logos*, e sua linguagem de cunho puramente conceitual (e seu risco intrínseco: o conceptualismo).

Ou seja, somos interpelados a buscar *outra* abordagem, *outra* linguagem, a saber: a interpretação como *explicitação*, potencializadora do *desvelamento* do Real (como hermenêutica da linguagem). Visando colocar em evidência (mostrar) o implícito, buscar desvelar o velado (pelo racionalismo), sem cair em alguma forma de positivismo (do *positum* puro e simples). Já que o simbólico "repousa" na dinâmica de velamento/desvelamento (luminosidade/penumbra). Eis a centralidade da hermenêutica como possibilidade de explicitação do real, dinâmica formadora de sentido (de compreensão).

Esta questão faz-nos aceitar e acolher calorosamente, sem maiores dificuldades, a natureza equívoca de toda tentativa de tematizar o Real. Não há linguagem que

¹⁴⁵⁰ Cf. BOFF, L. **O cuidado necessário**. Op. cit., pp. 57-65.

¹⁴⁵¹ Por isso, a necessidade do pensamento de determinados pensadores "pós-modernos", e dos poetas, pois estes como diz Jaci Maraschin, "querem se libertar do dogma porque na sua rigidez e fixação ameaça constantemente a possibilidade do sopro do Espírito e do exercício da liberdade para a vida". MARASCHIN, J. "As ameaças do dogma". In: **A (im)possibilidade de expressão do sagrado**. São Paulo; Emblema, 2004, p. 119.

¹⁴⁵² BOFF, L. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos**, p. 36.

não esteja perpassada pela ambiguidade. No entanto, a metáfora, mesmo não fugindo à *equivocidade*, ou melhor, exatamente por ser uma linguagem eminentemente rica em sua *plurivocidade*, e sua incidência *cordial-afetiva*: ela ascende ao papel de protagonista para o pensamento teológico.¹⁴⁵³ Acerca da metáfora e sua *força de sentido* - apesar de sua ambivalência intrínseca (plurívoca/polissêmica) -, diz P. Ricoeur, numa passagem que consideramos crucial, na qual o pensador francês trata da relação entre *retórica* e a *metáfora*:

A metáfora mantém *dois pensamentos de coisas diferentes simultaneamente* ativas no seio de uma palavra, ou de uma expressão simples, cuja significação é resultante de sua interação. Não se trata de um simples deslocamento de palavras, mas de um comércio entre pensamentos, isto é, de uma transação entre contextos. Se a metáfora é uma habilidade, um talento, é um talento de pensamento. A retórica tão somente a reflexão e a tradução desse talento em um saber distinto.¹⁴⁵⁴

¹⁴⁵³ Como diz R. Alves:

Teologia: jogo de palavras, jogo com palavras. Palavras, nada mais que palavras. E com elas se constroem mundos... (...) todo mundo sabe muito bem que com técnica, artefatos bélicos e política é possível construir e destruir mundos. Ao invés disso, tudo indica que perdi o meu caminho e mudei de assunto ao falar dessa vibração sonora tão efêmera e tão sem lugar que se chama palavra. Mas não fui eu que fiz a escolha. Os símbolos me obrigaram. Acha estranho que isso tenha acontecido? Pois é, uma vez escolhidos, os símbolos passam a nos dominar. Veja o compositor possuído pelo tema que ele mesmo escolheu. E o jogador de xadrez à mercê de bispos e peões. E nós, por mais que desejemos, não podemos, neste jogo que se chama linguagem, usar substantivos como se fossem verbos... Estamos sob o domínio da lógica dos símbolos. É assim no mundo da teologia. Por mais que já nos tenham dito da impotência dos símbolos, fantasmas superestruturais, ecos vazios de poder, em nosso jogo de contas de vidro os universos se constituem pelo poder das palavras, grávidas de desejos. Deus fala. E da sua voz coisas que não existiam vêm a ser, enquanto outras, que pareciam ser, são reduzidas a nada. Mundo da onipotência do amor, em que as palavras são túrgidas de poder e eficácia, e o anúncio de ausências gera presenças: magia. É muito difícil justificar o que acaba de ser dito. O máximo que podemos fazer é trilhar de novo o caminho das analogias e das parábolas para pelo menos tentar entender o que parece ser a metafísica da loucura. ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte**. Op. cit., pp. 57-58.

¹⁴⁵⁴ RICOEUR, P. **A metáfora viva**. São Paulo: Loyola, 2000, p. 129. A *metáfora* e seu caráter *polissêmico* e *polifônico* é exemplo da *equivocidade* intrínseca ao pensamento humano (quanto mais a teologia, a qual lida diretamente com o *Inefável*, com Aquele que não pode ser de-finido nos termos da *univocidade categorial*). Sendo assim, assumimos a linguagem simbólico-metafórica como central nesta tese, especialmente quando lidamos diretamente (falamos) do Mistério da vida. Provavelmente, a metáfora, tão presente, por exemplo, no texto bíblico, nas *parábolas* criadas por Jesus de Nazaré (a centralidade da linguagem simbólica presente em boa parte da teologia patrística), é a linguagem preferida dos profetas, dos místicos, e poetas (ou dos místicos-profetas-poetas, ou tão somente dos místicos-poetas, sejam eles e elas, "santos" ou "seculares"). Tendo na *metáfora* sua linguagem por excelência. A *metáfora*, como mostra Marcos Bagno, aponta e nos "transporta", que faz (trans)posição, "mudança", ou seja, que nos leva à *outro* lugar. Cf. BAGNO, M. **Gramática de Bolso do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola, 2013, p. 165. A palavra *metáfora* no grego é composta de duas partículas (duas raízes): μετά (meta), que significa: "além", "acima", "sobre", ou ainda, "entre", "através de"; e a partícula φέρω (pherō), que significa "carregar", Ainda sobre o significado etimológico de metáfora (oriunda do grego), ver: Promotora de profundas mediações: intersecções, interconexões, entre o *dito* (a palavra dita como

Contudo, a *equivocidade/plurivocidade* não significa dizer que a interpretação transforma (arbitrariamente) a *compreensão* noutra coisa diferente, mas a faz ser ela mesma, explicitando-a (como uma hermenêutica do "ser-aí"), mas sem a pretensão da *in-errância*, isto é, estabelecer uma *univocidade discursiva*. Nesse sentido, a linguagem metafórica tem destaque, pois trata-se de uma linguagem polissêmica/polifônica/plurivocal: a linguagem na qual abriga-se a poesia (como *poiesis*).

Por isso, ela é capaz de produzir sentido, ou seja, de nos *alimentar*, de alimentar que pensa com o *corpo todo*... E, *sabiamente*, assim como *o corpo sabe* "sem saber", vai provando e separando (*discernindo*), aqui e ali, no decorrer da vida, o que não presta do que presta (e por isso deve ser ruminado, digerido: e virar *carne e sangue*). E a analogia, a metáfora, tem um papel primordial nesta dinâmica, ou seja, *nos alimentamos de imagens*¹⁴⁵⁵, mas não a "imagem" fria, estéril, *desencarnada* (por isso, tão difícil de digerir) do Conceito, mas aquelas das *parábolas*¹⁴⁵⁶, prenes de *metáforas*, de *analogias*¹⁴⁵⁷. Como diz P. Ricoeur: "A

signo, como sinal que aponta para *outra* realidade, ou mesmo como *símbolo*, que une a partir de *imagens*) e àquilo - ou como no caso da teologia, Àquele - ao qual podemos nos *re-ligar*.

A *metáfora*, como figura de linguagem (sentido tradicional de metáfora), é um "instrumento mediador" privilegiado da linguagem teológica, especialmente no horizonte de uma cultura pós-metafísica ("pós-moderna"), capaz de comunicar e calar no fundo mais profundo do *coração*, do *corpo* de homens e mulheres concretos, como você e eu, crentes ou não. Insistir numa teologia logocêntrica (das *teologias de escola*, e mesmo de algumas modalidades de teologia *moderna*, católicas ou protestantes) é uma postura incauta, infrutífera, presunçosa, ou seja, uma infeliz e infértil *verborréia*. A teologia em sua irredutível e fundamental dimensão místico-simbólica que se expressa, em termos textuais (literários), tem na *metáfora* sua mais visceral e crucial expressão lingüística. Fugindo, assim, do *formalismo literal* e sua inerente *univocidade*, reducionista. Construindo uma linguagem que já nasce morta, perempta, portanto castradora das diversas possibilidades criativas (e criadoras), própria da linguagem metafórica. Ainda com relação ao simbólico (como dimensão de integração), na perspectiva do teólogo brasileiro L. Boff: Cf. BOFF, L. **O despertar da águia**. Op. cit., pp. 13-18.

¹⁴⁵⁵ Jesus de Nazaré, como poucos, sabia disso. Como diz Joaquim Jeremias: "Reconhece-se de modo geral que as imagens se imprimem mais fortemente na memória do que as ideias abstratas." JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. Op. cit., p. 7.

¹⁴⁵⁶ Não é sem motivo que tanto se fala da força sedutora das imagens parabólicas empregadas por Jesus de Nazaré. Jesus não discute sobre Deus, não é dado (como um bom semita) ao discurso argumentativo, explicativo. Mas, como ninguém, soube criar suas estórias. Estórias... Capaz de transpassar o coração de seus ouvintes imediatos, e, mesmo nós, que *o ouvimos* mediado pela tradição fixada nos Evangelhos canônicos, e que para nós cristãos é Palavra de Deus. Portanto, também nós, somos impactados hoje, aqui e agora, em plano século XXI, por suas parábolas, ricas de belas metáforas: que nos apresenta a mais *bela imagem de Deus* já pintada por alguém. Capaz de seduzir, de atrair, de fazer rir e chorar de alegria, pular, e dançar diante de tamanha beleza, nos levando à conversão. Um Deus Comunidade de Amor, que sabe dançar e quer nos fazer dançar de mãos dadas com Ele/Ela, com nossos irmãos e irmãs.

¹⁴⁵⁷ É como diz R. Alves:

metáfora é, a serviço da função poética, a estratégia de discurso pela qual a linguagem *se despoja de sua função de descrição direta para aceder ao nível mítico no qual sua função é liberada.*"¹⁴⁵⁸ Quem sabe a metáfora não "é a máscara de Deus, através da qual a eternidade pode ser vivenciada"¹⁴⁵⁹.

5.1.3.3 A "e(terna) criança" humano/divina

Eu tenho um ermo enorme dentro do olho
 Por motivo do ermo não fui um menino peralta
 Agora tenho saudade do que não fui
 Acho que o que faço agora é o que não pude fazer na infância
 Faço outro tipo de peraltagem
 Quando eu era criança eu deveria pular muro do vizinho para catar goiaba
 Mas não havia vizinho

Em vez de peraltagem eu fazia solidão
 Brincava de fingir que pedra era lagarto
 Que lata era navio
 Que sabugo era um serzinho mal resolvido
 E igual a um filhote de gafanhoto
 Cresci brincando no chão, entre formigas
 De uma infância livre e sem comparação

Eu tinha mais comunhão com as coisas do que comparação
 Porque se a gente fala a partir de ser criança, a gente faz comunhão:
 De um orvalho e sua aranha, de uma tarde e suas garças
 De um pássaro e sua árvore
 Então eu trago das minhas raízes crianceiras
 A visão comungante e oblíqua das coisas
 Eu sei dizer sem pudor que o escuro me ilumina

É um paradoxo que ajuda a poesia e que eu falo sem pudor
 Eu tenho que essa visão oblíqua
 Vem de eu ter sido criança em algum lugar perdido
 Onde havia transfusão da natureza e comunhão com ela
 Era o menino e os bichinhos
 Era o menino e o sol
 O menino e o rio

Agostinho (...), percebeu com clareza as relações de analogia existentes entre o ato de pensar e o ato de comer. Nietzsche se deu conta da mesma analogia e afirmou que "*a mente é um estômago*". Quem entende como funciona o estômago, entende como funciona a cabeça. Analogia é um dos mais importantes artifícios do pensamento. (...) A analogia no permite caminhar do conhecido para o desconhecido. ALVES, R. **Entre a ciência e a sapiência**. Op. cit., p. 87.

¹⁴⁵⁸ RICOEUR, P. **A metáfora viva.**, p. 376. Grifo nosso.

¹⁴⁵⁹ CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 2009, p. 62. Como diz bem o pensador francês, L. Ferry: "A mitologia nos transmite mensagens de espantosa profundidade, perspectivas que abrem aos homens os caminhos para uma vida boa, sem recurso às ilusões do além, uma maneira de se enfrentar a 'finitude humana', olhar de frente o destino, (...)." FERRY, L. **A sabedoria dos mitos gregos**. Op. cit., p. 31.

Era o menino e as árvores.¹⁴⁶⁰

Nesta *outra* dinâmica a *imaginação* (o imaginário) é o "lugar onírico" no qual as crianças estão em casa, mas nós adultos... E o *erótico* (forte dinamismo que desperta *todos os sentidos do corpo*), ganha centralidade em contrapartida à lógica. Contudo, negar a Razão (reiteramos) não significa negar a "razão" como dimensão do "humano", mas dar-lhe juntas, medulas, pele, sangue, suor e lágrimas... *sorriso de criança*. É a "eterna criança" pronta e (re)viver em nós¹⁴⁶¹, já que:

Com o impulso deste Amor e a voz deste Apelo

¹⁴⁶⁰ DE BARROS, M. *Manoel por Manoel*. In: *Memórias inventadas: as infâncias de Manoel de Barros*. São Paulo: Planeta, 2010, p. 187.

¹⁴⁶¹ Como diz a letra-poesia:

Há um menino
Há um moleque
Morando sempre no meu coração
Toda vez que o adulto balança
Ele vem pra me dar a mão

Há um passado no meu presente
Um sol bem quente lá no meu quintal
Toda vez que a bruxa me assombra
O menino me dá a mão

E me fala de coisas bonitas
Que eu acredito
Que não deixarão de existir
Amizade, palavra, respeito
Caráter, bondade, alegria e amor

Pois não posso
Não devo
Não quero
Viver como toda essa gente
Insiste em viver
E não posso aceitar sossegado
Qualquer sacanagem ser coisa normal

Bola de meia, bola de gude
O solidário não quer solidão
Toda vez que a tristeza me alcança
O menino me dá a mão

Há um menino
Há um moleque
Morando sempre no meu coração
Toda vez que o adulto fraqueja
Ele vem pra me dar a mão.

NASCIMENTO, M. & BRANT, F. *Bola de meia, Bola de gude*. Faixa 1. In: **14 bis 2**. EMI-Odeon, 1980.

Não cessaremos nunca de explorar
 E o fim de toda a nossa exploração
 Será chegar ao ponto de partida
 E o lugar reconhecer ainda
 Como da primeira vez que o vimos.¹⁴⁶²

Ou como Manoel de Barros:

Carrego meus primórdios num andor.
 Minha voz tem vício de fontes.
 Eu queria avançar para o começo.
 Chegar ao criancimento das palavras.¹⁴⁶³

Daí a importante arte do *esquecimento*, que possibilita a "purificação do olhar", e voltar a ver como se fora a primeira vez. Dar à razão os contornos humanos, ou melhor, "crianceiros", é jamais divinizá-la, projetar na "razão" (em nós seres humanos) atributos da divindade aristotélica (do motor imóvel), causalidade última, ato puro, pensamento de pensamento (pensamento puro) etc., seus "atributos" metafísicos, que a teologia dos manuais tão bem consagrou: onipotência, onisciência, onipresença, *impassibilidade*... Ou seja, um "deus" *imperturbável*: próprio de um "deus" adulto por demais. Eis o Deus menino de Alberto Caeiro:

...E depois, cansado de dizer mal de Deus
 O menino Jesus adormece nos meus braços
 E eu levo-o ao colo para a minha casa
 Ele mora comigo na minha casa a meio do outeiro
 Ele é a Eterna Criança, o deus que faltava
 Ele é o humano que é natural
 Ele é o divino que sorri e que brinca
 E por isso é que eu sei com toda a certeza
 Que ele é o Menino Jesus verdadeiro

E a criança tão humana que é divina
 É esta a minha vida quotidiana de poeta
 E é porque ele sempre anda comigo
 Que eu sou poeta sempre
 E que o meu mínimo olhar me enche de sensação
 E o mais pequeno som
 Seja do que for
 Parece falar comigo

A Criança Nova que habita onde vivo

¹⁴⁶² ELIOT, T. S. **Quatro quartetos. Little Gidding**: parte V. In: **Poesia**. São Paulo: Nova Fronteira, 1981, p. 234. Tendo o Deus-Ágape, no *Abba* de Jesus, a *fonte* e o *destino* (ir e voltar) de nossas vidas.

¹⁴⁶³ DE BARROS, M. **Livro sobre nada**. 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004, p. 47.

Dá-me uma mão a mim e a outra a tudo que existe
 E assim vamos os três pelo caminho que houver
 Saltando e cantando e rindo
 E gozando o nosso segredo comum
 Que é o de saber por toda a parte
 Que não há mistério no mundo
 E que tudo vale a pena

A Criança Eterna acompanha-me sempre
 A direção do meu olhar é o seu dedo apontando
 O meu ouvido atento alegremente a todos os sons
 São as cócegas que ele me faz, brincando, nas orelhas

Damo-nos tão bem um com o outro
 Na companhia de tudo
 Que nunca pensamos um no outro
 Mas vivemos juntos e dois
 Com um acordo íntimo
 Como a mão direita e a esquerda

Ao anoitecer brincamos as cinco pedrinhas
 No degrau da porta de casa
 Graves como convém a um deus e a um poeta
 E como se cada pedra fosse todo um universo
 E fosse por isso um grande perigo para ela
 Deixá-la cair no chão

(...) Depois ele adormece e eu deito-o
 Levo-o ao colo para dentro de casa
 E deito-o, despindo-o lentamente
 E como seguindo um ritual muito limpo
 E todo materno até ele estar todo nu

Ele dorme dentro da minha alma
 E às vezes acorda de noite
 E brinca com os meus sonhos
 Vira uns de perna para o ar
 Põe uns em cima dos outros
 E bate as palmas sozinho
 Sorrindo para o meu sono

(...) Essa é a história do meu Menino Jesus
 Por que razão que se perceba
 Não há de ser ela mais verdadeira
 Que tudo quanto os filósofos pensam
 E tudo quanto as religiões ensinam?¹⁴⁶⁴

¹⁴⁶⁴ CAEIRO, A. **Poema VIII**. O guardador de rebanhos (1911-1912). Op. cit., pp. 34-35. Como diz L. Boff ao tratar do nascimento do Deus menino, que o Natal nos faz:

...perceber que o significa inocência, reconciliação, transparência divina e humana das coisas mais banais e o sentido desinteressado da vida, aqui no Natal encarnado na criança divina. Que fazer dos relatos do Natal e do presépio? - Que continuem. Ma que sejam entendidos e revelem aquilo que querem e devem revelar: que a eterna juventude de Deus penetrou esse mundo para nunca mais deixá-lo, que na noite feliz de seu nascimento nasceu um som que não conhece mais o caso. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador.**, p. 130.

Essa realidade "crianceira" (como diz Manoel de Barros), ou seja, a qualidade de ser eterna *criança* - que vive em nós apesar da supressão que fazemos no decorrer de nossa história civilizacional/cultural do Ocidente (pautada na Razão) -, foi marginalizada, quando não desprezada, "esquecida". Pois a *criança* é um arquétipo *desestabilizador*. Apesar de Jesus de Nazaré tê-las tratado de modo inclusivo, a criança, em sua época, era marginalizada em termos culturais, sociais e religiosos. Jesus deu-lhes não só dignidade, mas um lugar de destaque e *precedência* no Reino de Deus¹⁴⁶⁵. Um Deus pleno de uma profunda (e frágil) ternura. E como diz R. Alves:

Ternura é sentimento frágil, manso. Como a chama. Ela precisa da fragilidade para sobreviver. O próprio nome diz isso. Em inglês é *tenderness*, derivado de *tender*, "macio". O terno é tenro: jamais arranha. (...) A ternura distingue-se de todos os outros sentimentos amorosos que pedem o abraço, o beijo, a brincadeira... Qualquer um desses sentimentos manda que eu entre em cena, que eu faça alguma coisa com a pessoa amada. A ternura, ao contrário, pede que eu fique de fora. Minha entrada na cena iria estragá-la, perturbar a mansidão do quadro. (...) Todos os seres adormecidos, até os mais selvagens, ficam ternos quando dormem. Transformam-se em crianças. Talvez, por isso, a mitologia cristã tenha escolhido uma imagem suprema da divindade num nenezinho adormecido. Quem não gostaria de ter no colo um Deus assim? Uma criança dormindo pede que sejamos apenas olhos. Qualquer passo, qualquer palavra, qualquer toque pode acordá-la.

¹⁴⁶⁵ E nos alertou, que se não nos tornássemos como uma delas... Como diz o texto evangélico:

Traziam-lhe *até mesmo as crianças para que as tocasse*
Vendo isso, os discípulos as repreendiam.
Jesus, porém, chamou-as, dizendo:
Deixai as crianças virem a mim e não as impeçais
Pois delas é o Reino de Deus
Em verdade vos digo:
Quem não receber o Reino de Deus *como uma criança*, não entrará nele.
Lc 18, 15-17. Grifo nosso.

A metáfora do "novo nascimento" (da "água e do Espírito") usada por Jesus em Jo 3, 5-7 aponta para esta realidade de *metanóia*, de mudança radical dos valores (mas de uma *metanóia* constante, sempre em exercício no decorrer da existência). Resultando numa "nova" visão de mundo e da vida. "Esquecimento" dos antigos valores e assunção, acolhida, de novos valores, no caso de Jesus os valores são os do Reino de Deus tão bem resumidos no Sermão da Montanha em suas parábolas. Mas para que isso ocorra é necessário voltar ser criança. Como? Nascendo de novo, do mesmo útero, da mesma mãe? Não. Nascendo do Útero divino, que nos faz novamente *crianças*. É o Dom da "crianceirice".

A questão, portanto, não tem a ver com questões relacionadas à uma "reencarnação", ou mesmo à uma possível *clonagem* lançando mão da "mágica" geneticista, mas diz respeito à uma *vocação*, um *Dom* e um projeto de vida, que ao invés de nos "infantilizar" (em sentido pejorativo), nos torna mais humanos segundo o Reino de Deus pregado e encarnado por Jesus. Sobre as crianças como destinatários privilegiados do Reino: Cf. RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo**. Op. cit., pp. 41-43. O que, do nosso ponto de vista, se *aproxima* (guardadas as devidas diferenças) da percepção nietzschiana da *criança*: possibilidade de um "eterno recomeço". Para Deus nunca é tarde demais... Posto que a criança, diferente dos adultos, é um ser aberto ao novo, ao inaudito, sempre pronta a aprender: a partir de um olhar diferenciado para o mundo. Capacidade que os adultos vão "perdendo" (desaprendendo) no decorrer da vida.

Mas o sorriso dos olhos é silencioso, deixa cena intocada. Sim, as mãos tocam o rosto... Mas como são diferentes as mãos ternas das mãos que desejam a posse. A ternura não deseja nada. Ela só quer contemplar a cena. O beijo terno apenas encosta os lábios... As mãos ternas são extensão do olhar. Tocam para se certificar que os olhos não mentem.¹⁴⁶⁶

F. Nietzsche igualmente dá um lugar de destaque, em sua filosofia da *transvaloração dos valores*, à *criança*¹⁴⁶⁷. São emblemáticas as figuras suscitadas pelo filósofo do Zaratustra para se referir à relação do "homem" (e da mulher) ocidental com a Moral (do *dever ser*, aquele do imperativo categórico kantiano, do qual F. Nietzsche foi um ferrenho "crítico"). Ele fala da figura do *camelo*, do *leão* e da *criança*.

O arquétipo do *camelo* nos mostra a realidade da "massa" (seja a "massa" dos beatos e das beatas, seja dos burgueses de seu tempo, presos àquilo que F. Nietzsche chamava de "mentalidade de rebanho", "moral de escravos"), aqueles que mimeticamente reproduzem práticas (de modo acrítico). Meros ajuntadores de informações, reprodutores de uma heteronomia castradora: um pouco de "juízo de valores" do seu grupo social, um pouco de religiosidade e sua moral castradora... Mas, em última análise, estão igualmente sujeitos ao "tu deves", comprometidos apenas em "ruminar", "ruminar" e "ruminar"...

Já estão "prontos" para reproduzir os valores do sistema (constituem-se numa excelente mão de obra). Reproduzem seu sistema de valores, na grande maioria das vezes, alinhado ao pré-existente, sejam eles valores morais (seculares, isto é, não explicitamente religiosos), políticos, religiosos, filosóficos (de mera doutrina). Carregando o peso de um mundo inteiro em suas costas. Boa parte da humanidade

¹⁴⁶⁶ ALVES, R. **Sobre o tempo e eternidade**. Op. cit., pp. 116-117.

¹⁴⁶⁷ Como o "povo" cantado por Zé Ramalho no *Admirável gado novo*:

Vocês que fazem parte dessa massa
 Que passa nos projetos do futuro
 É duro tanto ter que caminhar
 E dar que muito mais do que receber
 E ter que demonstrar sua coragem
 À margem do que possa aparecer
 E ver que toda essa engrenagem
 Já sentem a ferrugem lhe comer
 Êh, oh ôh, vida de gado
 Povo marcado, êh!... povo feliz!
 RAMALHO, Z. **Admirável gado novo**. Faixa 2. In: **A peleja do Diabo com o dono do céu**. Epic/CBS, 1980.

dos tempos do filósofo de Röcken (talvez hoje não seja muito diferente), segundo ele, vivia o estado de *camelo*, seguindo o fluxo, sem demasiado senso crítico, eles e elas simplesmente seguem o fluxo...

Infelizmente, como seus iguais, os *camelos* se estranham, por vezes guerreiam entre si, quer por suas ideologias fabricadas a esmo, suas religiões corrompidas, suas políticas tendenciosas ("ideologias desumanizantes")... Matam-se, como se cada escolha fosse a única acertada, sem mesmo refletirem se aquela escolha é realmente a sua, isto é, sem um assentimento *minimamente livre*. Tomam para si escolhas previamente escolhidas (para si). Só assim terão menos responsabilidade sobre suas escolhas.

Assim, colocam suas vidas nas mãos de líderes religiosos, políticos, sofrem todo tipo de coação midiática... Por vezes, escolhem alguém de seu convívio mais próximo para realizar a mesma tarefa: não assumirem a responsabilidade pelas suas próprias vidas. Esse é o "espírito sólido"¹⁴⁶⁸. O "espírito sólido" passa pela vida fechado em seu mundinho, *alienado de si mesmo*, bem como da conjuntura que o cerca de todos os lados...

Somente uns poucos entre os *camelos* chegam a fazer a metamorfose (assumindo o arquétipo do *leão*), mas não sem antes experimentarem uma luta interna mordaz. Experimentam uma profunda revolta contra o estabelecido, vão para o "deserto" e lá se tornam leões para então poder "ser senhor no seu próprio deserto"¹⁴⁶⁹. Passam então a questionar toda heteronomia, toda imposição do "dever-ser", desejam uma vida mais *autêntica*. Neste grupo de pessoas se encontram, na maior parte do tempo (com raras exceções), os que conduzem a cáfila de camelos...

Os grandes felinos reinam absolutos e contrariam o fluxo a ser seguido. Eles geralmente são contra o sistema e ignoram os "padrões" pré-estabelecidos (a serem seguidos às cegas). Mas ainda estão presos àquilo que combatem com tanta ferocidade, acabam assumindo a identidade daquilo que tanto combatem. No lugar da *reflexão* de tipo socrático (como um voltar-se sobre *si mesmo*), o *leão*

¹⁴⁶⁸ NIETZSCHE, F. **Assim falava Zaratustra**. Op. cit., p. 35

¹⁴⁶⁹ Ibid., p. 35

nietzschiano (pode) dá lugar a uma *inflexão* (a *construção* pessoal): do *conhece-te a ti mesmo* passa-se ao *torna-se quem tu és* (não sem antes passar pela metamorfose do *camelo* para o *leão*).

Quem caminha nas sendas da construção pessoal, não vive mais sob o imperativo do "tu deves" kantiano, muito menos vive sob o signo socrático do "conhece-te a ti mesmo" (fomentando um tipo de *intimismo egóico*). Contudo, para que o *leão* possa vir à tona, o *Dragão* do *dever ser* precisa ser "exorcizado". Como diz o próprio F. Nietzsche:

Qual é o grande dragão a que o espírito já não quer chamar Deus, nem senhor? "Tu deves", assim se chama o grande dragão; mas o espírito do leão diz: "eu quero". O "tu deves" está postado no seu caminho, como animal escamoso de áureo fulgor; e em cada uma das suas escamas brilha em douradas letras: "Tu deves"!¹⁴⁷⁰

Mas o *leão*, líder nato e "espírito forte", traz renovações, certas mudanças... No lugar do "tu deves", aprendeu a dizer "eu quero", mas ainda vive o peso de estar constantemente em posição reativa, tão somente *protestando*. Continua pesado (muito pesado, na verdade), apesar da metamorfose sofrida, pois algo do *camelo* ainda permanece no *leão*. Como diz F. Nietzsche, a metamorfose derradeira que possibilitará a "transvaloração dos valores" ainda não se deu. Resta ainda uma última e derradeira "metamorfose do espírito", do "espírito maleável". É necessário o nascimento de *outro* arquétipo, uma verdadeira "revolução do espírito" (que é "sangue"): o nascimento da *criança*. Pois:

Criar valores novos é coisa que o leão ainda não pode; mas criar uma liberdade para uma nova criação, isso pode-o o poder do leão. Para criar a liberdade e um santo NÃO, mesmo perante o dever; para isso, meus irmãos, é preciso o leão. Conquistar o direito de criar novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitoso. (...) Dizei-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja podido fazer o leão? Porque será preciso que o altivo leão se mude em criança? A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação.¹⁴⁷¹

Conforme nossa leitura das *três metamorfoses do espírito*: propomos uma analogia ligado ao nosso tema, relacionado à questão da racionalidade. Uma

¹⁴⁷⁰ Idem.

¹⁴⁷¹ Ibid., p. 36.

analogia pode ser feita com os diversos horizontes histórico-culturais nos quais o "ser humano" esteve (e está) imerso. O *camelo* simboliza a pré-modernidade (e sua "heteronomia teônoma"), cosmocentrismo/teocentrismo (mentalidade ainda presente em pessoas concretas, grupos sociais, e instituições antigas, como as igrejas (talvez em nós, isto é, em você e em mim). Para estes, consciente ou inconscientemente, a mentalidade pré-moderna é a água na qual nadam diuturnamente...

O *leão* simboliza a posição de homens e mulheres na modernidade e seu projeto de emancipação (típico do "espírito" moderno esclarecido), busca ferrenha de libertação da tutela de uma cultura teocêntrica/eclesiocêntrica, em busca de total liberdade: a *autonomia absoluta* do *Sapere Aude!* Marca fundamental do antropocentrismo humanista-racionalista - importante passo, apesar do pesares, isto é, apesar dos problemas intrínsecos à esta mentalidade (como temos visto até aqui).¹⁴⁷²

Já a *criança* - segundo nossa analogia baseada nos arquétipos nietzschianos - é compatível com a proposta da "pós-modernidade" como "fim da História" (da modernidade como *metanarrativa*), *esquecimento*¹⁴⁷³, isto é, a "eterna" possibilidade do *recomeço*¹⁴⁷⁴, da reinvenção do mundo e de "si mesmo", diante de um inaudito *poli-centrismo* e sua "convivialidade tribal". O esquecimento aqui é *conditio sine qua non* para o desenvolvimento de um pensamento outro, para que

¹⁴⁷² Como diz Jorge Larrosa: "O leão encarna um tipo de crítica infinitamente mais destrutiva, mais desapiedada, mais dissolvente, mais cética e mais trágica que a do criticismo (kantiano)." LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002, p. 115.

¹⁴⁷³ Não um "esquecimento" estratégico (de cunho ideológico, digamos), mas como um movimento em direção à saúde pessoal e comunitária, pois "o excesso de memória pode trazer prejuízos para a vida singular ou comunitária. O esquecer é necessário para a vida"; mais que isto, é a condição para a vida, pois é 'impossível viver sem esquecer... Um homem que nunca esquecesse seria como alguém que nunca dorme". FEITOSA, C. "**Da utilidade do esquecimento para a filosofia**". In: FEITOSA, C. & BARRENECHEA, M. A. de (orgs.). **Assim falou Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 16

¹⁴⁷⁴ Pois: "A criança não se pode antecipar, nem se projetar, nem se idealizar, nem se determinar, nem se antecipar. A criança não cumpre nada, não realiza nada, não culmina nada. É um limite, uma fronteira, um salto, um intervalo, um mistério." LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Op. cit., p. 116.

a criatividade do pensamento potencialize-se na contramão do pensamento tradicionalista, conservador, preso a uma forma de *memorialismo*.¹⁴⁷⁵

A possibilidade de um "eterno recomeço", uma fonte de transformação, de assunção de *outros* valores, como um *devir-criança*, já que: "A criança abre um devir que não é senão o espaço de uma liberdade sem garantias, de uma liberdade que não se sustenta mais sobre nada, de uma liberdade trágica."¹⁴⁷⁶ Agora desapegados(as) dos valores reinantes na pré-modernidade e na modernidade. Ora, como diz o pensador de Röcken:

Neste mundo, só o jogo do artista e da criança tem um vir à existência e um perecer, um construir e um destruir sem qualquer imputação moral em inocência eternamente igual. E, assim como brincam o artista e a criança, assim brinca também o fogo eternamente ativo, constrói e destrói com inocência – e esse jogo joga-o o Eão (*Aiôn*) consigo mesmo.¹⁴⁷⁷

¹⁴⁷⁵ Cf. LINS, D. "Esquecer não é crime". In: LINS, D; COSTA, S. S. G.; VERAS; A. (orgs.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000, p. 46. Como diz F. Nietzsche na *segunda dissertação* (no § 1) de *Genealogia da moral*:

Esquecer não é uma simples *vis inertiae* (força inercial, como crêem os superficiais, mas uma força inibidora ativa, positiva no mais rigoroso sentido, graças à qual o que é por nós experimentado, vivenciado, em nós acolhido, não penetra mais em nossa consciência, no estado de digestão (ao qual poderíamos chamar "assimilação psíquica"), do que todo o multiforme processo da nossa nutrição corporal ou "assimilação física". Fechar temporariamente as portas e janelas da consciência; permanecer imperturbado pelo barulho e a luta do nosso submundo de órgãos serviais a cooperar e divergir; um pouco de sossego, um pouco de tabula rasa da consciência, para que novamente haja lugar para o novo, sobretudo para as funções e os funcionários mais nobres, para o reger, prever, predeterminar (pois nosso organismo é disposto hierarquicamente) - eis a utilidade do esquecimento, ativo, como disse, espécie de guardião da porta, de zelador da ordem psíquica, da paz, da etiqueta: com o que logo se vê que não poderia haver felicidade, jovialidade, esperança, orgulho, presente, sem o esquecimento. O homem no qual esse aparelho inibidor é danificado e deixa de funcionar pode ser comparado (e não só comparado) a um dispéptico - de nada consegue "dar conta"... Precisamente esse animal que necessita esquecer, no qual o esquecer é uma força, uma forma de saúde forte, desenvolveu em si uma faculdade oposta, uma memória, com cujo auxílio o esquecimento é suspenso em determinados casos — nos casos em que se deve prometer: não sendo um simples não-mais-poder-livrar-se da impressão uma vez recebida, não a simples indigestão da palavra uma vez empenhada, da qual não conseguimos dar conta, mas sim um ativo não-mais-querer-livrar-se, um prosseguir-querendo o já querido, uma verdadeira memória da vontade: de modo que entre o primitivo "quero", "farei", e a verdadeira descarga da vontade, seu ato, todo um mundo de novas e estranhas coisas, circunstâncias, mesmo atos de vontade, pode ser resolutamente interposto, sem que assim se rompa esta longa cadeia do querer. Mas quanta coisa isto não pressupõe! NIETZSCHE, F. **Genealogia da moral**. Op. cit., p. 29.

¹⁴⁷⁶ LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**., p. 117.

¹⁴⁷⁷ NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos**. Op. cit., pp. 49-50. Ou seja:

A busca que o artista faz de sua própria infância está ligada, me parece, a uma vontade de desprendimento de si, de desubjetivação, de alcançar um estado além ou aquém de si

Assim, *outra* consideração (e relação) pode ser estabelecida com a *tradição* (com "t" minúsculo), encarando-a não mais com um mal a ser superado, descartado, mas (re)lida a partir de *outra experiência vital*. Estabelecendo assim uma relação de encontro e confronto, uma relação *patética* e *vitalista* do que há de riqueza na *tradição*, que aponte para outra possibilidade de vida (um *vitalismo*) - ou, quiçá, para uma *razão vital*, uma *razão sensível*, a partir da "grande razão" que é o *corpo*¹⁴⁷⁸.

Com a "morte do Deus da metafísica" o mundo perdeu seu fundamento estável, que ainda respondia bem aos planos do teocentrismo (eclesiocentrismo) pré-moderno/medieval, bem como aos planos da modernidade cartesiana mecanicista (e seu fundacionalismo pautado no Sujeito), sua metafísica da subjetividade (seu racionalismo intrínseco). No entanto, estas posturas, estas visões de mundo (grosso modo, teocêntrica e antropocêntrica), parecem nada mais dizer a homens e mulheres contemporâneos (não cala no fundo mais profundo do *coração do corpo*, ou melhor, não faz morada no corpo como um grande órgão, o *corpo-coração*). Por isso, a necessidade da subversiva transfiguração da anatomia humana, tal como o poeta russo Vladimir Maiakovski em *Adultos*:

Os adultos fazem negócios
Têm rublos nos bolsos
Quer amor? Pois não!
Ei-lo por cem rublos!
E eu, sem casa e sem tecto
Com as mãos metidas nos bolsos rasgados
Vagava assombrado.

À noite
Vestis os melhores trajes
E ides descansar sobre viúvas ou casadas

mesmo. Como se, só a partir daí, a partir de sua própria destruição como sujeito, pudesse surgir o novo. LARROSA, J. *Nietzsche e a educação.*, p. 119.

No entanto, aqui não existe a oposição: novo x velho (moderno x antigo), típico da modernidade. Mas, uma dinâmica de vida plena de possibilidades, marcada por um tempo não-cronológico, mas *kairológico*, ou ainda, como prefere F. Nietzsche, um tempo como *Aiôn*... Portanto, fora do tempo histórico-cronológico. Pois: "A criança é, em Nietzsche, origem, começo absoluto. E a origem está fora do tempo e da história." *ibid.*, p. 122. E isso significa que a "criança" é uma forasteira, ou melhor, uma cidadã da "eternidade", mora nas "origens do não-tempo". No sentido que: "A origem tem a ver, sim, é com o novo enquanto intemporal, enquanto êxtase do tempo, enquanto instante ou eternidade, ou caso se queira, enquanto instante eterno ou eternidade instantânea." *Ibid.*, *idem*. O *instante eterno* do qual tanto fala R. Alves em seus escritos.

¹⁴⁷⁸ NIETZSCHE, F. *Assim falava Zaratustra.*, pp. 42-44.

A mim Moscou me sufocava de abraços
 Com seus infinitos anéis de praças
 Nos corações, nos relógios
 Bate o pêndulo dos amantes.

Como se exaltam as duplas no leito do amor!
 Eu, que sou a Praça da Paixão,
 Surpreendo o pulsar selvagem do coração das capitais.

Desabotoado, o coração quase de fora
 abria-me ao sol e aos jactos d'água
 Entrai com vossas paixões!
 Galgai-me com vossos amores!
 Doravante não sou mais dono de meu coração!
 Nos demais - eu sei, qualquer um o sabe -
 O coração tem domicílio no peito.

Comigo a anatomia ficou louca.
Sou todo coração - em todas as partes palpita.
 Oh! Quantas são as primaveras
 Em vinte anos acesas nessa fornalha!
 Uma tal carga acumulada
 Torna-se simplesmente insuportável!
 Insuportável não para o verso deveras.¹⁴⁷⁹

Eis a vez da *criança*, ponto de partida para o "além-do-homem" (*Übermensch*¹⁴⁸⁰).
 A "criancerice" (caminho da *inocência*¹⁴⁸¹) é o caminho (eterno retorno) para o

¹⁴⁷⁹ MAIAKÓVSKI, V. **Adultos**. In: MAIAKÓVSKI, V. **Antologia poética**. 4ª ed. São Paulo: Max Limonad, 1987, pp. 142-143. Grifo nosso.

¹⁴⁸⁰ F. Nietzsche poderia não concordar, mas segundo percebemos, o "homem transbordante" já veio, o *novum* irrompeu: a *criança* da manjedoura, o menino Jesus, o Cristo. O seguimento a Jesus convida a nos tornar assim: homens e mulheres *transbordantes*. Além-do-homem (e da mulher) racional, político, produtor, consumidor... Uma *antropogênese*:

"Anuncio o 'Übermensch'", ele proclama. "Super-homem": traíram os tradutores. Nada mais distante do espírito de Nietzsche. Um homem "super" é apenas um homem com suas qualidades hipertrofiadas, a mesma mediocridade tornada "super". O "über", em Nietzsche, corresponde ao nosso "trans", como em transbordar. "As cisternas contém; as fontes transbordam", dizia William Blake, o Nietzsche inglês. Nietzsche não sonhava com tamanhos; sonhava com metamorfoses: é preciso que as cisternas se transformem em fontes! A exuberância não pode ser contida. E assim traduzo eu o "Übermensch" de Nietzsche como o "homem transbordante". E quem é esse "homem transbordante" que ele anuncia? Está lá, na sua curta e poética "fenomenologia do espírito" a que ele deu o nome de "metamorfoses do espírito". Primeiro momento: o homem é um camelo, animal reverente, que se ajoelha diante de uma vontade estranha que coloca cargas em suas costas. Sua palavra: "Obedeço". Segundo momento, primeira metamorfose: o camelo se transforma em leão, o animal de força e vontade, cuja palavra é "Eu quero"! O leão se defronta com um dragão que tem o corpo coberto com escamas douradas. Em cada uma delas está gravado "Tu deves". O leão luta com o dragão e o mata. Chega, finalmente, o terceiro momento, a última metamorfose, o ponto de chegada: *o leão se transforma numa criança*. Porque uma *criança é exuberância, transbordamento de vida, brinquedo que não acaba*. Mais tarde ele irá dizer que "o máximo de maturidade que um homem pode atingir é quando ele tem a seriedade que têm as crianças quando brincam". Suas cenas, como em Schumann, poderiam ter o nome de "Cenas da Infância" – variações musicais sobre o tema

"além-do-homem". Ou, como prefere R. Alves, para o "homem-transbordante". Somente a criança (em nós) está aberta ao *inusitado*¹⁴⁸², pois: "A criança não se torna adulto, mas é o devir-jovem de cada idade. Saber envelhecer não é permanecer jovem, é extrair de sua idade as partículas, as velocidades e lentidões, os fluxos que constituem a juventude desta idade."¹⁴⁸³

Criando e (re)criando *outras* formas de vida pessoal e comunitária, outros espaços vivenciais: uma transformação radical no mundo de homens e mulheres concretos. Somente a Criança pode cumprir a promessa do "além-do-homem" como "espírito livre", reinventados, transvalorando todos os valores (carcomidos, decadentes, reducionistas...). Valores até então denunciados como "prisão" para o "espírito", nocivos ao "espírito humano", são negados (*niilismo passivo e/ou reativo*) pelo *leão*.

Mas agora, como *criança*, o ressentimento fica para trás, e *outra* manhã (Aurora), *outro* horizonte surge. Podemos sempre nos reinventar (nos refazer), e reinventar o mundo (bem como o mundo da teologia). Uma teologia prazerosa, sim, prazerosa, que nos coloque água na boca... Entrelaçando *mística*, *estética*, e *ética*: pelos laços do Amor. Mas como? Brincando com palavras, como a criança com os brinquedos. Um jogo amoroso com o qual crianças e poetas, místicos(as) e santos(as) sentem-se em casa.¹⁴⁸⁴ Um olhar "crianceiro" no qual Deus se reflete.¹⁴⁸⁵

"criança". O que Nietzsche deseja é nos seduzir a *nos tornar crianças* – para brincar com ele... ALVES, R. **Voltando a ser criança**. (Sobre Nietzsche). In: Folha de S. Paulo, Tendências e Debates, 08/2000. Grifo nosso. Disponível em: <http://www.rubemalves.com.br/hall/wwpct14/newfiles/voltandoaser.php>

¹⁴⁸¹ Como comenta G. Deleuze, "a inocência é o jogo da existência, da força e da vontade. A existência afirmada e apreciada, a força não separada, a vontade não desdobrada, esta é a primeira aproximação da inocência". DELEUZE, G. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976, p. 19.

¹⁴⁸² Pois: "A liberdade é a experiência da novidade, da transgressão, do ir além do que somos, da invenção de novas possibilidades de vida." LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**, p. 117.

¹⁴⁸³ DELEUZE, G. & GUATARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997, p. 70.

¹⁴⁸⁴ Como diz R. Alves:

Se nosso corpo dança ao som de uma música que poucos ouvem, que nos vem do futuro, nas asas da imaginação e da esperança, ou se ele se deixa engordar e domesticar pelas panelas de carne do Egito e o medo da peregrinação pelo deserto... Há os que se sentem em casa no mundo, tal como ele é. Pessoas felizes, normais, sem problemas: sólidas, sem insônias, ajustadas, não gastarão seu tempo com angústias e nem o seu dinheiro com

5.1.4 Por uma *teopo(ética) trinitária*. Uma *tríade pericorética*: a relação mística, estética, e ética. *Ex-peri-ência e linguagem místico-po(ética)*

Não basta abrir a janela
 Para ver os campos e o rio
 Não é bastante não ser cego
 Para ver as árvores e as flores
 É preciso também não ter filosofia nenhuma

Com filosofia não há árvores; há ideias apenas
 Há só cada um de nós, como uma cave
 Há só uma janela fechada, e todo o mundo lá fora
 E um sonho do que se poderia ver se a janela se abrisse
 Que nunca é o que se vê quando se abre a janela.¹⁴⁸⁶

psicanalistas. Seus valores são os fatos. Desconhecem a dor do desejo, a solidão da nostalgia, o vazio das ausências. E perguntam: "Amor, que é isso? E criação, o que é? E nostalgia?" Estas são as perguntas que Nietzsche coloca na sua boca, deste a quem ele dá o nome de último homem, incapaz de à luz a uma estrela. Mas há também aqueles a quem Zarathustra comanda: "Exilados sereis em todas as terras..." O que está em jogo é *o lugar onde colocamos o desejo*, se nas presenças ou nas ausências, se nas certezas ou nas esperanças. E todos aqueles que colocaram seu amor nas esperanças estão condenados a trilhar o mesmo caminho que o mágico. Por mais diferentes que sejam as coisas que os seus corpos fazem, em seus corações arde o desejo de que a realidade seja abolida. E é exatamente a nostalgia do exilado e o gesto do feiticeiro que se anunciam pela primeira vez no brinquedo, quando as crianças, no jogo de faz-de-contas, transformam o que é no que não é e o que não é naquilo que é... O que leva a criança também muito próxima do gesto sacerdotal que toma o pão e o vinho e diz, repetindo o que a tradição nos legou, que eles são o corpo e o sangue de Cristo... Brincadeira de faz-de-conta? Transsubstanciação, metamorfose do real pelo poder da imaginação e pela intensidade do desejo... E o pão e o vinho passam a trazer consigo o gosto bom de um banquete que está para ser servido. ALVES, R. *Variações sobre a vida e a morte.*, pp. 127-128.

¹⁴⁸⁵ Como na canção de C. Veloso, *Pelos olhos*:

Ó! Deus que mora na proximidade do haver avencas
 Esse Deus das avencas é a luz
 Saindo pelos olhos
 De minha amiguinha..

Ó! Deus que mora na proximidade do haver avencas
 Esse deus dos fetos
 Das plantas pequenas é a luz
 Saindo pelos olhos
 De minha amiguinha linda.
 VELOSO, C. *Pelos olhos*. Faixa 3. In: **Jóia**. Philips, 1975.

¹⁴⁸⁶ CAIERO, A. **Poema I**. Poemas inconjuntos (1913-1915). In: **Poemas completos de Alberto Caiero**. Op. cit., p. 89. Não há separação (dualista) entre *mística*, *estética*, e *ética*. Ambas necessitam-se mutuamente (são dimensões *interdependentes*). Pois toda *experiência mística* é também uma *experiência estética*, gestando uma ética, uma postura frente à vida. Todo posicionamento ético (especialmente aquele vinculado umbilicalmente à vivência da *caritas*) acaba por aprofundar a *experiência mística*, e que acaba por nos dar *outra experiência de estética*, e assim por diante...

Aprender a olhar com outros olhos. Abraçar, pois, o máximo possível, a vida em todas as suas dimensões, no que esta tem de *beleza* (apesar de *ambígua*¹⁴⁸⁷). Pois, se o Deus-Ágape transpassa *o coração do mundo*, isto é, o in-habita por inteiro, por meio do seu Espírito, aquele e aquela que estão abertos ao mundo (e seu Mistério inefável), podem "acordar" para Ele(a) de diversos modos e vias, de um modo singular: a partir de uma *ex-peri-ência místico-po(ética)*¹⁴⁸⁸. Uma *ex-peri-*

¹⁴⁸⁷ Não a beleza, o belo das formas geometricamente perfeitas, mas um belo que:

- É tão belo como a soca que o canavial multiplica.
- Belo porque é uma porta abrindo-se em mais saídas.
- Belo como a última onda que o fim do mar sempre adia.
- É tão belo como as ondas em sua adição infinita.

- Belo porque tem do novo a surpresa e a alegria.
- Belo como a coisa nova na prateleira até então vazia.
- Como qualquer coisa nova inaugurando o seu dia.
- Ou como o caderno novo quando a gente o principia.
- E belo porque com o novo todo o velho contagia.
- Belo porque corrompe com sangue novo a anemia.
- Infeciona a miséria com vida nova e sadia.
- Com oásis, o deserto, com ventos, a calmaria.

MELO NETO, J. C. *Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes*. Op. cit., p. 79.

¹⁴⁸⁸ Pois:

...voraz e insaciável é a fome de beleza, essa compulsiva atração que sentimos pela transcendência, a razão saturada em seus labirintos geométricos, o sabor estético que, em nosso silêncio, toma emprestadas a música, a letra, a imagem, a forma e as cores que exprimem o sentido do nosso existir. É a sabedoria brotada da intuição que nos aponta o caminho adequado. É tão profundamente humana essa experiência de *tocar* o Inefável que a fé o denomina Deus. No amor, o gesto traduz essa sede, como quem ergue o copo repleto até a borda, bebe e constata, surpresa, que a sede foi apenas aplacada, jamais saciada. Por só a Fonte de Água Viva, à beira do poço de Jacó, liberta o ser humano das seduções do Absurdo e lhe dá a conhecer a plenitude do Absoluto. Pois ele veio para dar a vida e vida em abundância (João 10, 10). BETO, F. *Fome de Deus*. Op. cit., p. 64.

Ou como alguns dizem – ampliando o escopo da questão – este também pode ser uma experiência místico-literária (que não deixa de ser teopoética), como é caso de Murilo Mendes. Mas esta permanece uma experiência místico-poética não só porque habitamos poeticamente o mundo (como vimos anteriormente), mas porque, como no caso de M. Mendes, este trata-se de um poeta de "mão cheia". Como se desvela em diversos de seus poemas, por vezes marcados por um certo "surrealismo trágico" (sua primeira fase ao tornar-se mais independente do modernismo dos anos de 1920, unindo, *mestiçamente*, com o passar dos anos, o imaginário ao cotidiano, o onírico ao intramundano). Vejamos e apreciemos, por exemplo, o belíssimo poema sobre *Lázaro*:

Levantei-me com toda a força do meu sangue
Do oco da sepultura onde estava
Estendo os braços pra pentear as flores
Pra acarinhar os corpos das mulheres
Dançando em torno da minha sepultura

Percebo as coisas do mundo uma por uma
Tudo está direitinho como outrora
Não se alterou a vida dos elementos
Até mesmo eu estou firme nos pedais

Como antigamente, e reconheço
Os sofrimentos que já vão chegando.

As estrelas continuam a dança, obedientes
Tudo está no seu lugar, a mulher à-toa
A pedra, a mãe, o irmão, todos enfim
Só não vejo, até agora inda não vi
O Deus que me mandou ressuscitar.

MENDES, M. **Poesia completa e prosa**. Volume único. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, pp. 214-215.

Em outro poema M. Mendes trata de uma experiência humana, ou um desejo: a "trágica" distância experienciada e desejada pelos místicos e místicas no decorrer da vida com Deus, e consigo mesmo. Eis o poema em forma de oração:

Senhor do mundo
Cada vez que ressuscitas um homem, me destruo a mim mesmo
Enquanto o demônio te tenta no deserto
Eu sonho com os corpos que a terra criou
Enquanto passas fome e sede quarenta dias
Os meus sentidos se desalteram
Cada vez que caís ao peso da tua cruz
Eu caio com uma mulher de última classe
Enquanto te multiplicas na humanidade
Não saio dos limites da minha pessoa
Depois da morte voltas para absolver o justo e o pecador
Eu antes da morte já condenei o pecador, o justo e eu mesmo
Senhor do mundo
Me tira de mim pra que eu possa olhar os outros e eu mesmo.
Ibid., p. 107.

Murilo Mendes é um daqueles raros exemplos de poeta-teólogo, sim, poeta-teólogo, e não teólogo-poeta, que sabe como poucos falar de Deus poeticamente, que com a sua verve místico-poética, transgride os cânones da teologia formal, relacionando teologia e literatura, a partir de uma linguagem *teopoética*, já que:

Por muito tempo estas duas amigas foram encarceradas e presas em gaiolas. A igreja fez da teologia a sua refém e a aprisionou em seus dogmas e doutrinas corretas. E aquela teologia que nascia dos desenhos na areia diante da lei, das conversas com as mulheres, das brincadeiras com as crianças, dos jantares com publicanos e banquetes com pescadores (com peixe assado e pão), ensinada por um profeta com jeito de poeta, tornou-se fechada, sistemática demais. Enquanto isto, a nossa amiga literatura – *engraçada*, crítica, duvidosa, estranha, mística, libertina... teve os seus olhos fechados e corpo amarrado pelas práticas reducionistas do positivismo. O problema desta separação reside num conflito dogmático: os dogmas da teologia e os da literatura se confrontam. E, assim, o texto-tecido torna-se palco da disputa, as conversas são silenciadas, os trens parados. Mas muita gente se enveredou e trabalhou para encontrar as trilhas que pudessem estabelecer (ou revelar) as relações entre essas palavras. Rasgaram tecidos, fizeram retalhos, buscaram os rastros de Deus em muitos textos. E no palco do conflito estabeleceram trilhos, todos de palavra. A razão: a paixão. Paixão que transforma. Desperta. Faz do caminho o terreno saboroso da experiência, mesmo que ele possa ser errante (a verdade-dogma não é a sua essência). Mesmo que as suas trilhas não sejam as filhas da ortodoxia, das teorias, dos hábitos que dominam e criam regras para o nosso jeito de ser, de poetizar e de teologizar. Ambas – teologia e literatura – são apaixonadas pelo cotidiano, pela vida, pelo ser humano. A amizade (proibida em alguns momentos) se transforma em irmandade nas aventuras de nosso mundo. Nos trilhos de nossa existência. Assim, as palavras-irmãs saem dos seus limites, reconhecem o caos cotidiano e buscam, nessa bagunça de sempre, os ventos que fazem os ossos secos virarem gente de novo. RIBEIRO, C. de O. & SOUSA, D. S. **Conversas do trem**: uma cristologia teopoética a partir do encontro entre a literatura de

ência outra, que foge, por sua própria natureza, da força tuteladora da teologia, como instrumento de controle do pensamento disruptivo/criativo.

Pensamento que nasce de *outras ex-peri-ências*, não somente legítimas e autênticas, mas com alto potencial teológico que ameaça a guarda da chamada "ortodoxia" teológica - por sua *estética* não se encaixar na racionalidade apolínea (ordenada e simétrica), e seu conteúdo de caráter *transracional*, que só pode ser dito em linguagem simbólico-metafórica, própria dos poetas e dos místicos.¹⁴⁸⁹ A poesia visa à fruição. Por isso, não faz uso (tão somente) do argumento, mas do tegumento, não visa (tão somente) informar, mas formar; uma formatividade que não separa a produção da criação, pois não se trata de uma mera (re)produção, mas trata-se de "um *fazer* que, enquanto faz, inventa *o modo de fazer*: produção, que é ao mesmo tempo e indivisivelmente invenção"¹⁴⁹⁰. Por isso, a linguagem

Murilo Mendes e a teologia de Jon Sobrino. In: **Revista Caminhando**. Vol. 15, nº 1, 2010, p. 55.

M. Mendes tece uma linguagem desveladora de uma imagem do Mistério da vida sensível-erótico: *panenteisticamente*. Pois:

...na interpretação corrente dos teólogos, a revelação não serviu para unir este mundo e o outro mundo, mas diferenciar tais mundos, discernindo a realidade terrena da realidade revelada ou sobrenatural. Na ótica de Murilo Mendes, os dois mundos se tocam, sendo que o universo onírico, que, por sua vez, é um reflexo do mundo transcendente, invade a realidade. Seu Deus não é Aquele que fala do alto, em posição superior às criaturas, mas que está entre nós... ALMEIDA, A. V. **Como o literário traduz o sagrado: uma experiência místico-literária na poesia de Murilo Mendes**. In: **Diadorim**. Vol. 3, 2008, p. 47.

¹⁴⁸⁹ Pois, como já havíamos apontado anteriormente, a arte é, a seu modo, um modo próprio, sui generis, uma forma de percepção da realidade, do mundo. Uma forma de conhecimento:

Em poucas e concisas palavras, a Arte num sentido lato requer, numa acepção igualmente inclusiva, Conhecimento. Um tipo de Conhecimento que não se cinge, contudo, à posse meramente racional de informações muito certas e necessárias, muito úteis e intemporalmente assim – mas antes um Conhecimento que corresponda como que a uma "bagagem interna" com que nos fomos interiormente aparelhando, um Conhecimento que não possa pôr-se aí em palavras ou em gestos imutáveis que o reproduzam com a merecida fidelidade, uma espécie de Conhecimento que não se adquire, vai-se adquirindo, e que se inscreve indelevelmente em nós tanto por dentro como por fora. Um Conhecimento, em suma, que aproxime da verossimilhança a afirmação de que somos aquilo que conhecemos. E é assim que, passando a vida a colher do mundo esse indefinível Conhecimento que nos limpa a vista para o que merece ser olhado (...). DE OLIVEIRA, M. N. C. M. **Arte, Conhecimento e Comunicação**. In: **Lusosofia**. 2011, p. 9. Disponível em: http://www.lusosofia.net/textos/oliveira_mariana_arte_conhecimento_e_comunicacao.pdf. Acessado em 25/05/2015.

¹⁴⁹⁰ PEREYSON, L. **Estetica**. Teoria della Fomatività. Vol. 4. Milão: Tascabili Bompiani, 2005, p. 18.

po(i)ética precisa ser exercitada até o limite, daí seu caráter transgressor, sua força criativa.¹⁴⁹¹ Diz Mikhail Bakhtin:

Nenhum domínio da cultura, exceto a poesia, precisa da língua na sua totalidade: o conhecimento não tem nenhuma necessidade da complexa originalidade da face sonora da palavra no seu aspecto qualitativo e quantitativo, da multiplicidade das entonações possíveis, do sentido do movimento dos órgãos de articulação, etc.; pode-se dizer o mesmo dos outros domínios da criação cultural: todos eles não vivem sem a língua, mas tiram dela muito pouco. É só na poesia que a língua revela todas as suas possibilidades, pois ali as exigências que lhe são feitas são as maiores: todos os seus aspectos são intensificados ao extremo, alcançam seus limites; é como se a poesia espremisse todos os sucos da língua que aqui se supera a si mesma.¹⁴⁹²

Neste sentido, a linguagem mistico-poiética não é argumentativa¹⁴⁹³, pois não visa *convencer* racionalmente acerca da verdade de algo (típico discurso de determinadas filosofias, da ciência, e de certas teologias). Como diz R. Alves: "Poesia é o discurso da fruição, da *união mística*"¹⁴⁹⁴. Pois o/a poeta é, antes de tudo, um transgressor/criador da linguagem¹⁴⁹⁵, artesão da palavra, pelo simples fato de que a linguagem (já pronta, em si, estática, mas um jogo de palavras¹⁴⁹⁶,

¹⁴⁹¹ Na verdade, como diz Arnaldo Antunes: "A origem da poesia se confunde com a própria origem da linguagem." ANTUNES, A. **Como é que chama o nome disso**. São Paulo: Publifolha, 2006, p. 323.

¹⁴⁹² BAKHTIN, M. **Questões de literatura e de estética: A teoria do romance**. 3ª ed. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1993, p. 48.

¹⁴⁹³ Pois, a linguagem po(i)ética diz respeito a uma ex-peri-ência originária, para "uma possível infância da linguagem, antes que a representação rompesse seu cordão umbilical, gerando essas duas metades – significante e significado". ANTUNES, A. **Como é que chama o nome disso**. Op. cit., p. 323. Por isso, a poesia é capaz de (re)integrar esta profunda e íntima relação entre pensamento e experiência originária, que pode realizar-se, não apesar, mas exatamente por fazer uso dos "paradoxos, duplos sentidos, analogias e ambiguidades para gerar novas significações nos signos de sempre". Ibid., p. 324.

¹⁴⁹⁴ ALVES, R. **Por uma teologia da libertação**. Op. cit., p. 55. Grifo nosso.

¹⁴⁹⁵ Como aqueles poemas de Hilda Hilst. Cf. entre outros. HILST, H. **Poesias: 1959 - 1979**. São Paulo: Quíron, 1980.

¹⁴⁹⁶ Como diz R. Alves acerca do poder das palavras:

O corpo é o lugar fantástico onde mora, adormecido, um universo inteiro. Como na terra moram adormecidos os campos e suas mil formas de beleza, e também as monótonas e previsíveis monoculturas; como na lagarta mora adormecida uma borboleta, e na borboleta, uma lagarta; como nos sapos moram príncipes e nos príncipes moram sapos (...). Tudo adormecido... O que vai acordar é aquilo que a Palavra vai chamar. As Palavras são entidades mágicas, potências feiticeiras, poderes bruxos que despertam os mundos que jazem dentro dos nossos corpos, num estado de hibernação, como sonhos. Nossos corpos são feitos de palavras... (...)Diferentes dos corpos dos animais, que nascem prontos ao fim de um processo biológico, os nossos corpos, ao nascer, são um caos grávido de possibilidades, à espera da Palavra que fará emergir, do seu silêncio, aquilo que ela invocou. Um infinito e silencioso teclado que poderá tocar dissonâncias sem sentido, sambas de uma nota só, ou sonatas e suas incontáveis variações... A este processo mágico

uma perene dinâmica de tessitura de imagens feitas e refeitas indefinidamente) não basta, é *uma parte*, daí o exercício de poetas como Ferreira Gullar:

Uma parte de mim
É todo mundo:
Outra parte é ninguém:
Fundo sem fundo.

Uma parte de mim é multidão:
Outra parte estranheza e solidão.
Uma parte de mim pesa, pondera:
Outra parte delira.

Uma parte de mim é permanente:
Outra parte se sabe de repente.
Uma parte de mim é só vertigem:
Outra parte, linguagem.

Traduzir-se uma parte
Na outra parte
- que é uma questão de vida ou morte -
Será arte?¹⁴⁹⁷

Nesta dinâmica, portanto, o pensamento, a linguagem teológica assume, sempre, não só uma determinada *forma, corpo* (como um pensamento *encarnado*¹⁴⁹⁸). Pensamento que é fruto de uma ex-peri-ência *patético/estética*¹⁴⁹⁹, que se dá sempre a partir de uma determinada posição *existencial/situacional* - que inclui uma impostação *ética*. Pois o pensamento se *encarna* visando não somente ser *compreendido*, mas também para ser *saboreado*, isto é, servir de alimento para saciar nossa(s) fome(s).¹⁵⁰⁰ E sem a Palavra, esta fome, esta específica fome, não

pelo qual a Palavra desperta os mundos adormecidos se dá o nome de educação. ALVES, R. A **Alegria de ensinar**. 3ª ed. São Paulo: Ars Poética, 1994, pp. 43-44.

¹⁴⁹⁷ GULLAR, F. **Os melhores poemas de Ferreira Gullar**. 2ª ed. São Paulo: Global, 1985, pp. 144-145.

¹⁴⁹⁸ Ou seja, que tenha a *encarnação como ponto de chegada*. Cf. BOFF, L. "**Cristologia a partir do Nazareno**". In: VIGIL, J. M. (org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007, p. 30.

¹⁴⁹⁹ Que visa integrar o perceptor e o percebido, o contemplado e o contemplador. Cf. BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997, p. 81.

¹⁵⁰⁰ M. Maffesoli trata da *relação* entre *estética* e *ética*, que possibilita o *estar-junto* comum à *socialidade* "pós-moderna". Ele toca no *x* da questão:

Evidentemente, enquanto o racionalismo favorece a concepção de indivíduo autônomo, senhor de si e produtor da História, coisas que formam a base da política, a intuição, o sensível, e a experiência, salientam principalmente o aspecto estético da existência comum. Talvez seja por isso que termos como *estética*, *estetizante* e *estetismo* tenham má fama na lógica do dever-ser que tende a prevalecer no moralismo dominante. Têm sempre conotação pejorativa e servem á invalidação daqueles a quem são aplicados. Já tive a

será saciada. Pois até Deus tem lá suas fomes... Fome de justiça, de amor, de paz, uma fome que Jesus de Nazaré nomeia: Reino de Deus... Mas também outras fomes:

Pois não quero mais ser teu arauto.
 Já que todos têm voz,
 Por que só eu devo tomar navios de rota que não escolhi?
 Por que não gritas, tu mesmo,
 A miraculosa trama dos teares,
 Já que tua voz reboa nos quatro cantos do mundo?
 Tudo progrediu na terra
 E insistes em caixeiros-viajantes
 De porta em porta, a cavalo!

Olha aqui, cidadão,
 Repara, minha senhora,
 Neste canivete mágico:
 Corta, saca e fura,
 É um faqueiro completo!
 Ó Deus, me deixa trabalhar na cozinha,
 Nem vendedor nem escrivão,
 Me deixa fazer teu pão.
 Filha, diz-me o Senhor,
 Eu só *como palavras*.¹⁵⁰¹

Por isso, busca comunicar, mas também levar a uma *ex-peri-ência radical*, que deita suas raízes no *húmus* da vida... Com "cheiro de terra molhada". E assim, dar *sabor* (sentido) à vida, gerar mais *prazer* e *alegria* de viver, portanto, saciar, mesmo de modo precário - e o que não é precário em nós? -, a nossa fome

oportunidade de mostrar (...) que a estética, de acordo com a sua etimologia, não deixa de ter um valor ético. A estética estabelece uma estratégia particular: controla-se menos o mundo que não se goza. Mas esse gozo, é preciso insistir nisso, nada tem de individualista; é, por definição, partilhado. Nesse sentido, estética significa intersubjetividade. Como tipo-ideal, não é ilógico projetar um indivíduo racional auto-suficiente ou ao menos só estabelecendo relações funcionais e utilitárias com os seus semelhantes. Coisa totalmente impensável na ordem da estética: *só posso vivenciar com outros*. MAFFESOLI, M. **A transfiguração do político**. Op. cit., p. 116.

Que diz respeito a uma forma singular de experiência (mística). De uma mística não ascendente (verticalista), mas trata-se de um exercício (pessoal/comunitário) de *transcendência na imanência*, ou seja, uma mística vivida na *transversalidade*, que leva em consideração, portanto, a vida cotidiana (portanto, no ordinário). Uma mística que não se fixa (tão somente) em experiências psicológicas/psicossomáticas extraordinárias (visões, êxtases, chagas, etc.). Uma mística pessoal/comunitária (comum ao *estar-junto*) que em nada favorece o tão mau-falado "narcisismo", mas, pelo contrário, convida ao exercício do descentramento, a uma dinâmica de alteridade: cujo modelo primordial é o Deus-Trindade (Comunidade de Amor), tal como vimos anteriormente ao longo de nosso texto.

¹⁵⁰¹ ALVES, R. **Culto-Arte...** Op. cit., p. 44. Grifo nosso.

insaciável de Amor¹⁵⁰², de *alegria*, de *beleza*... Incluindo a *fome de pão* (dimensão *ética*): o amor concreto, mesmo que seja *feinho*:

Eu quero amor feinho.
 Amor feinho não olha um pro outro
 Uma vez encontrado é igual fé
 Não teologa mais
 Duro de forte o amor feinho é magro, doido por sexo
 E filhos têm os quantos haja
 Tudo que não fala, faz
 Planta beijo de três cores ao redor da casa

E saudade roxa e branca
 Da comum e da dobrada
 Amor feinho é bom porque não fica velho
 Cuida do essencial; o que brilha nos olhos é o que é:
 Eu sou homem, você é mulher
 Amor feinho não tem ilusão
 O que ele tem é esperança
 Eu *quero* amor feinho.¹⁵⁰³

"Eu *quero* amor feinho". Adélia sabe o que (também) S. Agostinho¹⁵⁰⁴ já sabia dezenas de séculos antes do desenvolvimento da psicanálise (e da psicologia do profundo como um todo): somos seres *desejantes*.¹⁵⁰⁵ Isso implica dizer que: Deus

¹⁵⁰² O amor não é uma ciência, não é possível explicá-lo. O amor, no máximo, é um exercício, ou melhor, uma arte a ser aprendida na escola do Nazareno. Mas para tanto é preciso saber (e não se iludir) que, como qualquer arte, há pelo menos uma condição para nos aventurarmos na arte de amar. Como diz Eric Fromm:

Afinal, condição do aprendizado de qualquer arte é uma *preocupação suprema* com o domínio dela. Se a arte não fôr coisa de suprema importância, o aprendiz nunca a aprenderá. Ficará, no máximo, como um bom amador, mas nunca se tornará um mestre. Esta condição é tão necessária para a arte de amar como para qualquer outra arte. FROMM, E. **A Arte de Amar**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1976, p. 144.

¹⁵⁰³ PRADO, A. **Bagagem**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976, p. 97. Grifo nosso.

¹⁵⁰⁴ E que aparece logo no início das suas *Confissões* (uma das mais belas criações do pensador de Hipona): "O homem, fragmentozinho da criação, *quer* louvar-Vos; (...) Todavia, esse homem, particulazinha da criação, *deseja* louvar-Vos. Vós o incitais a que se *deleite* nos vossos louvores, porque nos criastes para Vós e o *nosso coração vive inquieto*, enquanto não repousa em Vós." AGOSTINHO, S. **Confissões**. (*A infância; apelo ao Ser*). Livro X, I. (Coleção *Os Pensadores*) 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1980, p. 34. Grifo nosso.

¹⁵⁰⁵ Neste sentido, na contramão da quimera cartesiana do Eu "penso, logo existo", temos o *desejo* como fenômeno anterior à vida Consciente. E com o qual o "sujeito desejante" (a *pessoa*) terá de aprender a lidar na sua relação intrincada com o Outro, com a sociedade, com a cultura, e consigo mesmo, visando seu amadurecimento emocional/afetivo. Uma *relação* que vai se construindo a partir da linguagem (que o precede) no decorrer da vida. Há, aqui, portanto, uma relação umbilical entre *desejo* e *linguagem*. Já que não há como separar (em sentido dualista) a pessoa (como sujeito desejante) da sua realidade social, cultural, etc. Nesse caso, a pessoa seria (*também*, não só) um subproduto de determinada realidade sócio-cultural, sócio-política, sócio-econômica, etc. Inclusive, como cristãos, somos (*também*, não só) subproduto de nossa realidade eclesial e eclesiástica mais imediata. No pensamento contemporâneo, sobretudo aquele que busca articular

antes de ser da ordem da Razão, é da ordem do coração, do *desejo*¹⁵⁰⁶. Como emerge nas palavras/oração do mineiro de Boa Esperança:

Quero confessar, meu Deus, que por vezes o que eu desejo não é um rosto de um pai, mas o corpo de uma mãe. Minha oração fica então diferente, não sei se herética ou erótica: "Minha Mãe, que enches os céus...". Não, não sei se está certo. Queria só perguntar, para saber. Queria saber se tu és grande o bastante, para abrigar, no teu mistério infinito, um nome de mulher... Mas há uma coisa que não posso negar: é este o nome que, por vezes, surge das *funduras do meu desejo*...¹⁵⁰⁷

Significa dizer que a teologia cristã, se quiser continuar a ser um (bom) serviço à fé, aos homens e mulheres (crentes ou não), precisa redescobrir (sempre) seu caráter *mistagógico*. Mas, para tanto, é premente rever a questão da *linguagem* no

filosofia e psicanálise (e mesmo determinado tipo de psicologia do profundo, como a junguiana: psicologia analítica) essas relação é pensada.

No entanto, tendo em vista nossa intenção e o escopo de nossa pesquisa, não nos deteremos nos pormenores destas discussões, que está presente, sobretudo, desde a retomada do pensamento freudiano a partir da segunda metade do século XX. Alguns exemplos: pensadores como J. Lacan (e seu "retorno" à S. Freud), H. Marcuse (como em *Eros e Civilização*), G. Deleuze e F. Guattari (no *Anti-Édipo*), P. Ricoeur (em *De l'interprétation: Essai sur Freud*), entre outros. Nosso desejo, portanto, é tão somente destacar a importância para a teologia da tais questões. E destacar a relação entre *desejo* e *linguagem*. Isso não significa que "Deus" (ou melhor, sua imagem) deva ser *a resposta absoluta* ao nosso desejo fundamental, isto é, nosso desejo por amor. Neste caso, "Deus" pode ser instrumentalizado e, portanto, tornado objeto (objetável). Constituindo-se, assim, num ídolo. Neste ponto, emerge a questão de (a necessidade) uma relação minimamente madura/saudável a respeito de Deus (sua *imagem*), como já vimos anteriormente ao apontar para o pensamento de C. D. Morano e A. G. Rubio.

Ou seja, Deus não pode ser uma palavra que responda a uma possível busca infantil-narcisista que tão somente vise saciar o desejo por uma perpétua correspondência: pela exigência absoluta por *segurança*. Como resposta à nossa avidez sem limites que devem ser saciados indefinidamente. Nesse caso, "Deus" faria o papel de uma mãe nutridora que está aí o tempo todo, sempre em prontidão, para nos satisfazer, nos gerar *prazer sempre*. Em outras palavras, "Deus" seria uma projeção (fruto de nosso desejo infantil-narcisista) por onipotência, resultado: uma Mãe *onipotente*. Sobre esta última questão - que acabamos de apontar neste parágrafo: Cf. também. LOZANO, E. M. **Nossa face oculta**. São Paulo: Loyola, 2008, pp. 25-35. Sobre uma possível articulação, que vise à saúde da pessoa psicoafetiva (maturidade afetiva), e sua vida de fé, sua experiência de Deus, há um excelente texto escrito pelo psicanalista freudiano e teólogo Juan Guillermo Drogett, com prefácio de Rubem Alves, e que trata especificamente do tema do *desejo*. Cf. DROGUETT, J. G. **Desejo de Deus: diálogo entre Psicanálise e Fé**. Petrópolis: Vozes, 2000.

¹⁵⁰⁶ E, via de regra, nosso desejo maior é ser amado. Amados incondicionalmente. Por detrás de nossa busca por reconhecimento (que em si mesmo não é um problema), por aprovação, existe, no fundo, uma fome/dor primordial: ser amado incondicionalmente. Como diz E. Fromm, na conclusão de seu belíssimo livro:

Se é verdade, como venho tentando mostrar, que o amor é a única resposta sadia e satisfatória ao problema da existência humana, então qualquer sociedade que exclua, relativamente, o desenvolvimento do amor deve, no fim de contas, perecer vitimada por sua própria contradição com as necessidades básicas da natureza humana. Na verdade, falar de amor não é "pregar sermão", pela simples razão de que significa falar da última e real necessidade de todo ser humano. FROMM, E. **A Arte de Amar**. Op. cit., p. 170.

¹⁵⁰⁷ ALVES, R. "Alguém que me embale no colo." In: Id. **Pai nosso: meditações**. São Paulo: CEDI/Paulinas, 1987, p. 20.

universo da teologia (colocando-a no centro de sua agenda). Na realidade, esta é e será (sempre) uma questão nevrálgica para a teologia.

Descuidar da linguagem, de sua necessária renovação, é descuidar não só da interpretação, mas da veiculação, transmissão, comunicação da ex-peri-ência de fé: de um modo minimamente inteligível, ou melhor, minimamente razoável. Donde a necessidade de cuidar (com carinho) da linguagem, não visando (tão somente) informar, comunicar conteúdos dogmáticos, doutrinários (o que tem o seu lugar e valor), mas, antes, tornar-se *uma medição para a inserção e formação da pessoa no Mistério da vida: Deus, Pai, Filho, e Espírito Santo* (o Deus de Jesus Cristo: Pai/Mãe¹⁵⁰⁸ de infinito amor, uma imagem profundamente *libertadora/humanizadora*): que em nada se assemelha às divindades da metafísica (suas *imagens*), e o que estas imagens suscitaram, que *ethos* inspiraram, quais tipos de projeto animaram (projetos de poder), ao longo dos séculos.¹⁵⁰⁹

¹⁵⁰⁸ Dada a Sua terna e amorosa face Materna. Como diz L. C. Susin:

O seio materno é, ao mesmo tempo, uma onipresença envolvente e uma renúncia de si, um "vazio" para que outro ocupe o lugar e se torne um ser. A maternidade e o seio são metáforas que convém ao Espírito. (...) Ele é o mais discreto porque não é o mistério original e prometido – que é o Pai – nem é a intenção e destinação, causa exemplar e figura da criação – que é o Filho –, mas é o seio de Deus sem distância, é o abraço e o regaço envolventes. (...) Essa proximidade nos envolve e nos penetra de tal forma que não temos distância sequer para podermos ver o Espírito assim como vemos o Filho na pessoa de Jesus. SUSIN, L. C. **A criação de Deus**. Op. cit., pp. 164-165.

¹⁵⁰⁹ Cf. Jo 1, 46 e Lc 4, 20-30. O choque de Natanael e dos homens da sinagoga de Nazaré, pode ser (também) *nosso choque*. É um sinal de nossas percepções distorcidas da vida, dos anti-valores do anti-Reino ainda arraigados em nós, os quais somente são desarraigados quando passamos por uma profunda *metanoia*. Quando ocorre uma aguda revolução da pessoa, em seu modo de ver, pensar e viver a vida, que deveria realizar-se diuturnamente, passo-a-passo, a partir de nosso sim à vida, de nossa abertura ao Amor. Mas escandaliza-nos (para nossa cultura que tanto valoriza o poder) a revelação de Deus acontecer fora dos Palácios, das Instituições Religiosas (que pretendem ter o monopólio do Sagrado), portanto longe do controle dos representantes legítimos do *estamento de poder* (religioso ou não-religioso).

É chocante, desconcertante, saber que o Deus "totalmente outro" tabernaculou entre nós. Revelou-se a partir de um camponês de vida simples, provavelmente um marceneiro de mãos calejadas (fruto do diuturno penoso trabalho ao lado de seu pai). Filho da comadre Maria de Nazaré (como as muitas "Marias" de nosso Brasil), do compadre José (como muitos "Josés" de nosso Brasil), um rapaz que, provavelmente, fora uma criança traquina (como qualquer outra criança minimamente saudável).

Criado em Nazaré, lugarejo sem absolutamente nenhuma importância geopolítica, muito menos religiosa. Nenhuma relevância. Localizada na Baixa Galiléia. Um rapaz como tantos outros de seu lugar, que por volta dos seus 30 anos (como nos conta o Evangelho de Lucas no capítulo 3) deixou sua casa e com grande probabilidade foi para o deserto ter com João Batista (de quem recebe uma forte influência no início de sua atividade). Dele se distancia após o batismo e, ao contrário do

Batista, anuncia que o Reino de Deus está irrompendo por meio dos seus *sinais*, movimento definitivo da graça de Deus (do Seu amor incondicional) em nossa direção.

Esse Jesus de Nazaré, como pregador itinerante, transeunte que era, passava pelos povoados mais carentes, de gente sofrida (mal visitou as grandes cidades da Galiléia como Séforis e Tiberíades). Identifica-se com os *anawins* (os pobres do Senhor), vai ter com eles em amor e compaixão. Toca aqueles a quem ninguém quer ver e tocar: os "invisíveis" aos olhos da religião, do poder "estatal", e da sociedade em geral. Pensa-lhes as feridas. Restaura-lhes a dignidade. Dá-lhes um novo motivo para viver. Trata-os como filhos e filhas amados incondicionalmente por Deus. E lhes diz que o Reino de Deus a eles pertence.

Ele cuida dos doentes e repreende de modo contumaz os que se consideravam justos e são (os mais piedosos, diga-se de passagem). Dá dignidade à mulher, acolhendo em seu círculo *discípulas*. Dos discípulos e discípulas nada exige a não ser que caminhem nas mesmas pegadas, em fé e constante processo de conversão (*metanoia*), encarnando os valores do Reino de Deus. É tomado por uma iracúndia sagrada diante das perversões éticas dos mercadores do Templo, símbolo da decadência religiosa. Toma partido dos mais fracos e, se necessário, se interpõe entre estes e os doutores da lei, ou entre os "catadores de pedra", prontos para realizar a vontade de "Deus" (da Lei), o apedrejamento público de uma adúltera (cf. Jo 8, 1-11).

Por sua radical fidelidade ao Reino de *Abba*, Jesus é odiado, caluniado, perseguido, acusado de ser um bebedor, um glutão, e amigo de pecadores (cf. Mt 11, 19). Não bastasse, por fim, é acusado blasfêmia e, passo seguinte, denunciado às autoridades romanas: acusado de sedição/insurreição. É entregue nas mãos do poder Romano, que o condena: o crucifica como um criminoso. Morre a morte agonizante de cruz... (como as dezenas de milhares de crucificados na história pelas forças perversas do anti-Reino). Na cruz, se vê absolutamente sozinho, abandonado por todos e todas, inclusive por seu Pai. Após a ressurreição (sempre relacionado com o Pentecostes) a "ficha cai" para os discípulos e discípulas: os amedrontados discípulos e discípulas tornam-se intrépidas testemunhas. A ressurreição é um sim definitivo de Deus à vida. Percebem agora que a vida do Nazareno é um estrondoso irromper do Amor entre os seres humanos: momento de profunda diafania.

Ora, para nós cristãos, portanto, o verdadeiro Rosto de Deus estará para sempre vinculado ao *absconditus*. Aquele Deus "escondido" (*kénosis*) na "carne" (*sarx*) do Mestre de Nazaré, que desde então in-habita a todos e todas por meio de Seu Espírito: relação de velamento/desvelamento, divino/humana, continuidade/descontinuidade, transcendência/imanência... A transparência não acontece em detrimento da opacidade. Não é anulada a dimensão *Inefável* do Mistério da vida.

Todavia, a "perene" referência ao Mestre de Nazaré (sobretudo sua vida concreta pré-pascal, relida à luz da ressurreição), é de suma importância tendo em vista nossa tendência de nos deixar cooptar (e instrumentalizar) pelos anti-valores do anti-Reino e, assim, usar a figura de Jesus de modo ideológico: seja vendo-o como um mero revolucionário de "esquerda" (como um "comunista radical"), ou projetando nele o legitimador dos ideais e valores da liberal-burguesia, como o Jesus moralista do protestantismo cultural do XIX (liberal-burguês). Figura manipulada para (sempre) reafirmar o *status quo*. Pura *anacronia*, mas um uso nada "ingênuo" de sua figura.

Carecemos, portanto, de uma sabia postura pedagógica, de correção às possíveis projeções pós-pascals: projeções, na verdade, presente desde o tempo apostólico/pós-apostólico, desembocando em *imagens* como aquela do poderoso *Pantocrator*, até os diversos "Jesus" dos dias atuais. Por meio do Rabi de Nazaré, portanto, humano de "carne e osso", *Poeta da compaixão* (como diz José Antonio Pagola), revela-se o Rosto do Deus-Ágape. Daí a estrondosa afirmação do evangelista João: Deus é amor! Uma imagem em nada parecida com a Divindade fundamento, causalidade última, ato e pensamento puro, motor imóvel... Aquele da metafísica formalmente erigida desde Platão/Aristóteles (Cf. ABBAGNANO, N. **História da filosofia**. Vol. 1. 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000, pp. 184-223; 245-290.).

Portanto, o Galileu de Nazaré - camponês pobre, artífice, trabalhador marceneiro e pregador-profeta itinerante, como diz J. P. Meier:

Neste esboço de escala, Jesus, marceneiro de Nazaré, ocuparia algum lugar no nível inferior do grupo médio, talvez equivalente – se podemos usar uma vaga analogia – a um operário da classe média baixa. Num sentido, ele era realmente pobre, sendo que as condições de vida na antiga Nazaré devem parecer, para a classe média urbana atual, inconcebíveis. Mas Jesus provavelmente não era mais pobre ou menos respeitável do que o restante dos habitantes de Nazaré ou, por extensão, da maior parte da Galiléia. Sua pobreza não era a pobreza opressiva e degradante do trabalhador diarista ou do escravo rural. MEIER, J. P.

Dá a importância da destituição (destruição) de tais *imagens*: uma força disruptiva/criativa presente em pensadores como F. Nietzsche (a herança, a verve, a inspiração protestante-iconoclasta do "homem-dinamite"¹⁵¹⁰), e a possibilidade de (re)pensarmos a *imagem de Deus*, minimamente em conformidade com aquilo que nos revela o Evangelho.

Neste sentido, a linguagem simbólico-metafórica (como *poiesis*, como feitura, agir, criação, e que incita, no caso específico da poesia, à ação, feitura, criação¹⁵¹¹) ocupa um lugar de destaque (e que a linguagem conceitual é incapaz

Um Judeu Marginal. Repensando o Jesus histórico. Vol. 1. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1993, p. 281.

Para um olhar aprofundado sobre a realidade de Jesus de Nazaré e seu contexto - ver os seguintes textos - com nos quais nos baseamos para escrever esta nota: Cf. PAGOLA, J. A. **Jesus**. Op. cit., pp. 29-398; RUBIO, A. G. **O encontro com Jesus Cristo vivo**. Op. cit., pp. 25-27; 36-45; 54-90; GONÇALVES, P. S. L. **Liberationis Mysterium: O Projeto sistemático da teologia da libertação**. Um estudo teológico a partir da *regula fidei*. (Serie Teologia 33). Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1997, pp. 164-170; SOBRINO, J. **Jesus, o Libertador**. Vol. 1. Op. cit., pp. 239-270; TOMITA, L. BARROS, M. VIGIL, J. M. (orgs.). **Pluralismo e Libertação**. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: ASETT/Loyola, 2005, pp. 208-213. HORSLEY, R. A. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia**. São Paulo: Paulus, 2000.

¹⁵¹⁰ Cf. AURÉLIO, D. R. **Dossiê Nietzsche: vida, obra e pensamentos do mais polêmico filósofo da história moderna**. São Paulo: Universo dos Livros, 2009, pp. 89-118. Usando uma expressão foucaultiana (no caso deste o *ethos crítico e parresíastico*), o *ethos* filosófico nietzschiano como transgressão e experimento de si, portanto simultaneamente como crítica e autocrítica, herda algo de sua filiação protestante (que, apesar de sua rejeição, jamais o abandonaria por completo). Sobre o *ethos* filosófico como permanente crítica do presente e de si mesmo como característica fundamental do pensador (disruptivo/criativo), que como diz M. Foucault, precisamos perceber o "ethos filosófico que seria possível caracterizar como crítica permanente que expressa não apenas o sentido de nosso ser histórico, mas também uma crítica permanente de nós mesmos". FOUCAULT, M. **Dits et Écrits II**. Paris: Gallimard, 2001, p. 1397.

¹⁵¹¹ Como explicita Manuel Antônio de Castro:

Os gregos originários ao falarem de *poien* e *poiesis*, pensaram sempre no âmbito, dimensão, e horizonte da essência do agir. É nesse e somente nesse horizonte que se pode falar de *poiesis* como linguagem, como construção da palavra. É nesse sentido que a *poiesis* como essência do agir é a essência do real. (...) Não podemos, pois, confundir *poiesis* com palavreado formal e retórico. *Poiesis* é essência do agir. Por isso, *poiesis* é linguagem e linguagem é *poiesis*. Nesse sentido, *poiesis* é palavra, mas no sentido de verbo e verbo no sentido de essência do agir. Ao dizermos que a essência do agir é *poien* e que *poiesis* é verbo e que, portanto, verbo é essência do agir, nada tendo a ver com retórica formal e linguagem instrumental, apenas torna mais radical a questão da essência do agir. Por isso mesmo - lembremos -, que quando se reduz a linguagem a código verbal e a este a instrumento comunicativo, apenas se reafirma a tradição metafísica pela qual se reduz a *poiesis* à *techné*. Mas *techné* só se considera instrumento técnico - seja linguístico/gramatical, seja objeto técnico - porque *techné* é originariamente *conhecimento*. Porém a *techné*, como conhecimento que é, precisa ser e foi entre os gregos dimensionada no horizonte da *poiesis-essência* do agir. A *techné*, toda *techné*, só encontra seu sentido último quando fundada no horizonte do *poien*, porque este constitui o sentido do agir. A *poiesis* é mais do *techné*, embora ela não possa prescindir desta. Isso fica evidente em qualquer obra de arte. A *techné* é aí levada ao sumo e trans-figurada pela *poiesis*, pelo

de fazer).¹⁵¹² Precisa ser tomada à sério, ou seja, esta linguagem (que tece e suscita *imagens*) carece de um cuidado, de uma atenção toda especial. Isso significa que: a *imagem de Deus* (e do "humano"¹⁵¹³) está em jogo.

Neste sentido, a teologia torna-se um rico instrumento à serviço da fé, portanto à serviço da vida, a teologia não pode permanecer (tão somente) nas prateleiras. Precisa aterrissar, revestir-se de carne, como fez o Filho de Deus. Auxiliando assim, no processo de discernimento da ex-peri-ência de fé, e, como uma mediadora: suscitando outras ex-peri-ências de Deus. Mas, para que isto se torne possível, faz-se necessário pensar o papel *místico, estético* (portanto, *mistagógico*) e *ético*¹⁵¹⁴ (*ethos* no qual co-habitamos) da linguagem teológica.¹⁵¹⁵

Segundo assumimos aqui, a ex-peri-ência de Deus é (sempre), simultaneamente: uma ex-peri-ência *mística, estética*, e seu caráter *ético* (o *descentramento*, dinâmica de *alteridade*: o amor-serviço). Daí a importância capital (fundamental) da *imagem de Deus*. Quando dizemos *imagem*, falamos (também) de uma dimensão estética: uma forma singular de perceber e fruir a *beleza de Deus* (presente no mundo, incluído o "ser humano"). Do Deus Comunidade de Amor

sentido do agir. Há *techné* e *poiesis* em toda grande obra de arte e não apenas na "poesia". DE CASTRO, M. A. **A construção poética do real**. Op. cit., pp. 55-56.

¹⁵¹² Cf. DE MELLO, A. M. L. **Poesia e imaginário**. (Coleção *Memória das Letras*). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002, pp. 59-124; RABUSKE, E. A. **Filosofia e Teologia: irmãs rivais**. Chapecó: ARGOS, 2013, pp. 177-180.

¹⁵¹³ Cf. 2 Co 3, 18.

¹⁵¹⁴ Pautada no único dogma insofismável da fé cristã: o Amor. No entanto, como falamos de uma ética, segundo a perspectiva cristã, o seguimento de Jesus Cristo coloca no centro a tradução deste princípio ético fundamental: uma *práxis* evangélica, jesuânica. Sem a qual o conhecimento de Deus fica irremediavelmente comprometido. Pois como podemos afirmar que amamos a Deus se não amamos aqueles e aquelas diante nós estão? No último capítulo do belíssimo, *A fé em Jesus Cristo*, intitulado *Leitura formal e doxológica de Calcedônia: o seguimento de Jesus como princípio epistemológico*, Jon Sobrino afirma que somente no seguimento de Jesus é possível um *conhecimento de Deus*, de Cristo, verdadeiramente cristão, unindo *práxis* e *mística*, daí sua beleza, a *beleza do Amor*, na *dinamis* do Espírito. Cf. SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo**. Op. cit., pp. 474-487.

¹⁵¹⁵ Pois *mística, estética*, e *ética* formam um tripé-eixo sobre o qual articula-se a fé cristã. Neste sentido, a teologia não pode estar ausente, mas precisa dar sua contribuição. Aqui, procuramos esboçar, a partir de uma *razão sensível trinitária* (do *terceiro incluído*), uma retro-inter-relação entre *mística, estética*, e *ética*; pautados no dogma maior da fé cristã: o Amor, que é Deus mesmo (Pai, Filho, e Espírito Santo).

revelado *mediante* Jesus Cristo (conhecimento *relacional*).¹⁵¹⁶ Uma *imagem de Deus* (tão bela) capaz de *seduzir* "pedras, catedrais, coração"¹⁵¹⁷.

¹⁵¹⁶ Em e *mediante* Jesus Cristo, na força do Espírito, sabemos o que é o "amor", não porque podemos conceituá-lo de modo inequívoco, mas porque, para nós cristãos, Deus é Amor. Na experiência de Deus, do Deus revelado mediante Jesus Cristo, experienciamos verdadeiramente o que é o amor, apesar de podermos de-fini-lo em termos categoriais. Deus é Amor, portanto quem ama, pelo menos de modo aproximado, tal como Deus nos amou (e nos ama) conforme testemunha sua encarnação-vida-morte, ou seja, como doação de vida, este/esta conhece a Deus, como diz João em sua primeira carta (cf. 1 Jo 4, 7). Mas, para conhecermos (minimamente) o que significa a palavra "amor" (para que esta não se torne uma palavra vazia de vida), nada melhor do que a revelação do Amor em Jesus Cristo. Amor disponível e (existencialmente) orientando, por meio do Espírito que in-habita a vida daqueles/daquelas que Deus ama (cf. Jo 3, 16). Daí a necessidade da ex-peri-ência de Deus, e do seguimento de Jesus Cristo para a vivência concreta do Amor do ponto de vista cristão. Como diz o evangelista:

Nisto *conhecemos* o Amor:
Ele deu a sua vida por nós.
 E nós também devemos *dar a nossa vida pelos irmãos.*
 1 Jo 3, 16. Grifo nosso.

Como diz o *luterano* D. Bonhöffer na sua *Ética*, do ponto de vista cristão, a visão do amor como absoluta *gratuidade*:

A revelação de Deus em Jesus Cristo, a divina revelação do amor de Deus procede todo o nosso amor a ele. O amor tem sua origem em Deus, não em nós; o amor é postura divina, não comportamento humano. (...) O que vem a ser o amor só reconhecemos em Jesus Cristo, mais precisamente em sua ação por nós. (...) Amor está ligado de forma indissolúvel ao nome de Jesus Cristo como revelação de Deus. (...) O amor não é o que ele *faz e sofre*. O amor é o que *ele faz e sofre*. Amor sempre é ele mesmo. Amor sempre é o próprio Deus. Amor sempre é a revelação de Deus em Jesus Cristo. A rigorosa concentração de todos os pensamentos e afirmações a respeito do amor no nome de Jesus Cristo não deve degradá-lo a um conceito abstrato; antes, deve ser entendido sempre na plenitude concreta da realidade histórica de um ser humano de carne e osso. (...) O amor designa, portanto, a ação de Deus no ser humano através da qual é superada a dicotomia em que o ser humano vive. Esta ação se chama Jesus Cristo, reconciliação. BONHOEFFER, D. *Ética*. 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005, pp. 33-34. Grifos do autor.

O místico, teólogo e mártir continua e conclui sua meditação sobre o Amor:

Amor significa sofrer a metamorfose de toda a existência por parte de Deus, ser incorporado ao mundo tal como ele somente pode subsistir diante de Deus e em Deus. Amor não é escolha do ser humano, mas eleição do ser humano por parte de Deus. Em que sentido, então, pode-se ainda falar do amor como uma ação humana, do amor do ser humano a Deus e ao próximo, como o Novo Testamento o faz com suficiente clareza? O que quer dizer que também o ser humano pode e deve amar diante do fato de que *Deus* é amor? (...) A relação do amor divino e do humano não deve ser entendida como se o primeiro precedesse o segundo com a finalidade de acionar o amor humano como ação independente, livre e própria do ser humano face ao amor de Deus. Ao contrário, também para tudo quanto se possa dizer do amor humano vale que *Deus* é o amor. É com o amor de Deus, e nenhum outro - porque não há outro amor, autônomo e livre diante deste -, que o ser humano ama a Deus e ao próximo. Nisto o amor humano permanece totalmente passivo. Amar a Deus é apenas o anverso do ser amado por Deus. O amor de Deus inclui o amor a Deus; o amor a Deus não se justapõe ao ser amado por Deus. Para elucidar isto é preciso uma palavra esclarecedora, neste contexto, sobre o conceito de passividade. Trata-se aqui - como sempre que na teologia se fala da passividade humana! - de um conceito teológico e não psicológico, visando a existência do ser humano diante de Deus. Passividade face ao amor de Deus não significa descanso no amor de Deus sob exclusão de pensamentos, palavras e ações, como se ele só me seria dado nessas "horas de calma". O amor de Deus

(Re)afirmar a dimensão sapiencial da teologia como *sapientia fidei*, é mister, como apontamos até aqui. Mas, para tanto, para que a teologia não recaia no velho logocentrismo, ela precisa ser encarada igualmente como *amor fidei*¹⁵¹⁸, ou seja, como uma bela *theologia amoris*¹⁵¹⁹, de um *amor estético* que transforma quem ama e quem é amado:

Nesse sentido, podemos falar do amor estético objetivo como constituindo o princípio da visão estética (só que "amor" não deveria ser entendido num sentido psicológico passivo). A multiplicidade de valor do Ser como humano (correlacionado ao ser humano) pode apresentar-se apenas a uma contemplação amorosa. Somente o amor é capaz de sustentar firmemente toda essa multiformidade e diversidade, sem perdê-la e dissipá-la, sem deixar atrás um mero esqueleto de linhas e momentos de sentidos básicos. Apenas um amor desinteressado segundo o princípio eu o amo não porque ele é bom, mas ele é bom porque eu o amo, apenas a atenção amorosa interessada é capaz de desenvolver uma força suficientemente poderosa para abranger e reter a multiplicidade concreta do Ser, sem empobrecê-la ou esquematizá-la. (...) Desamor, indiferença, nunca serão capazes de gerar poder suficiente de demorar-se atentamente sobre um objeto, segurar e esculpir cada detalhe e particularidade nele, por mínimos que

não é apenas aquele porto de refúgio onde posso me abrigar do mar grosso. Ser amado por Deus de modo algum proíbe ao ser humano pensamentos fortes e ações alentadas. Somos amados e reconciliados por Deus em Cristo como seres humanos inteiros. *É como seres humanos inteiros, raciocinando e agindo, que amamos a Deus e aos irmãos.* Ibid., pp. 34-35. Grifo nosso.

¹⁵¹⁷ Que nos leva a cantar com compositor alagoano:

Cantar, é mover o dom
Do fundo de uma paixão
Seduzir, as pedras,
Catedrais, coração

Amar, é perder o tom
Nas comas da ilusão
Revelar, todo o sentido
Vou andar, vou voar, pra ver o mundo
Nem que eu bebesse o mar
Encheria o que eu tenho de fundo.
DJAVAN. **Seduzir**. Faixa 2. In: **Seduzir**. EMI/Odeon, 1981. Grifo nosso.

Eis a beleza do amor revelado mediante a encarnação-vida-morte-ressurreição do Cristo de Deus. Que vem ao encontro de nossa sede infinita...

¹⁵¹⁸ Diz R. Alves:

...e a gente começa a falar, deixando para trás as obsessões da verdade, reconhecendo que a vida se constrói sobre um faz-de-conta chamado fé, um faz-de-conta chamado esperança, ambos avalizados por um não faz-de-conta chamado amor, se é que leio corretamente o capítulo 13 da primeira Carta de Paulo aos coríntios. Tudo acaba, menos o amor. ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte.**, p. 138.

¹⁵¹⁹ Pois: "A casa do amor acolhe e chama para a festa. Os que sofrem podem abraçar a esperança. Os sonhos começam a se apaixonar e a beijar a realidade. Essa é a nossa esperança, é a nossa vontade..." RIBEIRO, C. de O. & SOUSA, D. S. **Conversas do trem.**, Op. cit., p. 63.

sejam. Apenas o amor é capaz de ser esteticamente produtivo; apenas em correlação com o amado é possível a multiplicidade plena.¹⁵²⁰

Resta insistir na relação que deve haver entre a *sabedoria* e a "*simplicidade* que há em Cristo Jesus"¹⁵²¹, a *humildade* (*kénosis*, *húmus*) do Deus Trindade, que transpassa o mundo por meio do Espírito da Vida e do Amor, que nos possibilita a vivência - mesmo em meio as ambiguidades pessoais e da própria história humana como um todo - do *teologal* (fundamental), como a *fé* e o *amor*¹⁵²²: como *presentificação/antecipação* do Reino de Deus. Reino de amor que "já" irrompeu na *história*: a partir do qual esta pode ser lida e *relida* (a partir do qual a história humana, do ponto de vista cristão, pode ter algum *sentido*¹⁵²³).

No que diz respeito à relação entre *sabedoria* e *simplicidade* (humildade), R. Alves faz uma instigante diferenciação entre o que ele chama de o "Homem" da *multiplicidade dos saberes* e aquele(a) que está em busca da *sabedoria*, isto é, aquele homem e aquela mulher que busca a *simplicidade* (caminho da *criança*) - sem cair nalguma forma de *simplismo*. O mineiro de Boa Esperança relaciona *simplicidade* e *sabedoria*.

R. Alves narra seu gosto por "arroz com feijão, picadinho de carne com tomate com um pouquinho de pimenta e amor", como parte de suas ternas *memórias afetivas*. Um exemplo de como exercitar a *sabedoria*, isto é, ser capaz de desfrutar da beleza/sabor da vida a partir das coisas mais simples e *comezinhos*, pois *desejo* e *olhar* estão, via de regra, *associados*¹⁵²⁴: coisa do *coração*¹⁵²⁵. O mineiro de Boa

¹⁵²⁰ BAKHTIN, M. *Toward of philosophy of the Act*. Texas: Texas Unisersity Press, 1993, pp. 81-82.

¹⁵²¹ 2 Co 11, 3b.

¹⁵²² Cf. TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. Op. cit., pp. 583-591.

¹⁵²³ Cf. *Ibid.*, pp. 790-793.

¹⁵²⁴ Segundo o mito da criação, perdemos (sempre) o Paraíso, não porque somos incapazes de seguir regras, pura e simplesmente, qualquer tipo de heteronomia, mesmo uma teonomia, mas porque o nosso problema fundamental reside no *modo como olhamos* a realidade: a questão toda, portanto, está vinculada ao *desejo*. Coisa do coração. Se o olhar/coração está doente, como nos ensina Jesus, tudo pode adoecer à nossa volta. No entanto, há um paradoxo aqui. Quanto mais autocentrados, mas doentes podemos nos tornar. Por isso, a rica tradição teológica, na esteira do Texto Sagrado, soube diagnosticar nosso problema fundamental: o *orgulho*. Nossa tendência (imemorial, existencial) ao *autocentramento radical*. O orgulho (que também chamamos de egocentrismo, egolatria, etc.) é uma doença que nos assedia diuturnamente, mas que não tem um remédio definitivo. Pois, antes de ser uma doença psicológica, é, pelo menos para uma determinada tradição teológica (e sua sabedoria), um problema de cunho "espiritual". Ou seja, que pode nascer e crescer desde o fundo mais profundo de nosso ser: o *coração*.

É a questão da *subjetividade fechada* (da qual já falamos aqui). Não há cura definitiva para o orgulho (para a *hybris*). A não ser nos exercitarmos, também diuturnamente, na arte da humildade (da qual já falamos aqui). E não há melhor caminho para a humildade do que o exercício do *descentramento*, que se realiza (de modo *sui generis*) na vivência do amor-concreto. Todas as vezes que deixamos o orgulho (autocentramento radical) prevalecer em nossas vidas: como pessoas, como comunidade de fé, e mesmo sociedade, "perdemos" o nosso Paraíso. Mas o contrário também é verdadeiro... E uma forma do orgulho se manifestar é por meio do *desejo insaciável por conhecimento*. Daí a *inveja* de quem sabe mais. Pois quem sabe mais nos parece melhor (e mais poderoso) do que nós. Desejo de onipotência/onisciência/onicompetência. Orgulho, inveja... É não se contentar com o que se é. É desejar, ardentemente, insaciavelmente, ser maior, maior e maior, apesar do risco de morte. É, no mínimo, quer ser um "deus". E, como consequência, receber as honrarias e benesses de uma divindade... É esta a velha tagarelice da "serpente" em nós e entre nós, que vez em quando nos diz:

"Não, não morrereis!
 Mas Deus sabe que no dia em que dele comerdes,
 Vossos *olhos* se abrirão
 E vós *sereis como deuses, versados* no bem e no mal."
 A mulher viu que a árvore era *boa ao apetite e formosa à vista*,
 E que essa árvore era *desejável para adquirir discernimento*.
 Tomou-lhe do fruto e comeu.
 Deu-o também ao seu marido,
 Que com ela estava e ele comeu.
 Gn 3, 4-6.

Não seria este o pecado maior (fundamental) da modernidade, isto é, como desejo consumado?
¹⁵²⁵ Ele nos ensina:

Você que acha que a vida é uma droga, que ela não é nada daquilo que com que você sonhou. Você, que torce o nariz e se recusa a comer o arroz com feijão, picadinho de carne e tomate que lhe são servidos, alegando que você merece caviar e lagosta: digo-lhe que é melhor você criar juízo e comer o arroz com feijão, picadinho e de carne tomate que estão no seu prato - é comida muito gostosa, especialmente quando comida com um pouquinho de pimenta e amor. (...) Estou tentando simplesmente chamar você à razão. O que estou dizendo é que você está infeliz não por culpa da vida mas por sua própria culpa. Não é a vida que está estragando você. É você que está estragando a vida. (...) Meu conselho é que você examine atentamente os seus olhos. Você tem medo das pessoas que tem mau-olhado, aquelas de cujos olhos flui um poder maléfico que mata tudo o que toca. (...) Sobre o poder do olho mau das outras pessoas sobre a nossa vida eu nada posso dizer nem sei se acredito.
 ALVES, R. **Concerto para corpo e alma**. Op. cit., pp. 73-74.

Ele continua e (ainda) nos diz:

Arroz com feijão, picadinho de carne e tomate, vistos com olho mau, são comida de mendigo. (...) O mundo não muda. Mudam-se os olhos com que nós o vemos. E aí as coisas mínimas viram motivo de assombro. William Blake falava sobre "ver um mundo num grão de areia e um céu numa flor silvestre". Mas os olhos maus vêem ao contrário. Diante do mundo radiante eles só vêem pedras e diante do céu estrelado eles só vêem fezes. Não é a sua vida que vai mal. É a sua alma. (...) Aconselho que você cuide dos seus olhos. Cuidado com eles! Têm uma aparência de inocência, parece que nunca são culpados de nada. O fato é que eles são capazes de coisas terríveis. É através deles que o lixo que mora em nós escorre para o mundo e o empessteia. Traga sempre com você um colírio antiinveja. Inveja é uma doença ocular, ainda não catalogada pelos oftalmologistas. Mas todos já a experimentaram. Ela se caracteriza por uma perturbação no movimento dos olhos. (...) Você está ali, diante do prato de arroz com feijão, picadinho de carne e tomate, cheirinho de pimenta e amor! Pura delícia infantil! O corpo sorri, antegozando o prazer. Aí os seus olhos fazem um movimento lateral, e vêem que os seus vizinhos estão comendo caviar e lagosta. Quando os seus olhos se voltam para o seu prato de arroz com feijão, picadinho de carne e

Esperança *amava* contar "causos", tecer estórias, narrativas: ele soube, como poucos, relacionar *saber e sabor* (sabedoria-amor) como realidades que se necessitam mutuamente.¹⁵²⁶

Ora, o que aprendemos com pensadores como R. Alves, através da sua escrita sapiencial, é que cada texto nosso pode se tornar num "pedaço de nós" *doado*, partilhado, portanto extremamente *peçoal* (autobiográfico): pois ele carrega um pouco de nós.¹⁵²⁷ Daquilo que somos, pensamos, desejamos, os sonhos que acalentamos, como nosso (singular) modo de *ser-no-mundo-com-os-outros*, cuja síntese afetiva é o amor¹⁵²⁸, que:

...somente se realizará na medida em que ativar todas as suas capacidades de *comunicação*, de *relação*, e de *re-ligação*. Essa sua natureza aparece na linguagem, singularmente sua, e cuja a performance é ilimitada como ele mesmo. Esta definição, na verdade, define muito pouco. Apenas indica uma direção na qual se vislumbra o ser humano essencial e se descortinam suas virtualidades inumeráveis. Elas só se tornam reais na medida em que se transformam numa *prática concreta dentro de um processo histórico*.¹⁵²⁹

Por isso, quando tratamos do Mistério: da *beleza* da vida que a tudo transpassa, e sua força transfiguradora, a *linguagem meramente científica* revela-se mutiladora, castradora, incompetente... Com outras palavras: se a linguagem é a morada do Ser, por meio da qual ele *acontece*, ou seja, se *desvela*... Se, po(i)eticamente

tomate, não é mais o feliz prato de infância que eles vêem. É um prato de mendigo. E a alegria se vai. Ibid., pp. 75-76.

¹⁵²⁶ Cf. ALVES, R. **Concerto para corpo e alma.**, pp. 9-12. Grifo nosso. Lição: deveríamos não só levar em conta, mas acentuar e afirmar a dimensão *sapiencial* da fé, reverberando na teologia, como uma linguagem que nos leva a uma ex-peri-ência estética, de *beleza*, que nos dá *alegria* e norte para a caminhada na vida, *com os olhos da fé*.

¹⁵²⁷ É o que mais desejamos na escrita desse texto, dessa tese. Não somente contribuir de alguma forma para o avanço do pensamento teológico (como mais um texto acadêmico), mas, acima de tudo, contribuir (ao lado de tantos outros e outras que hoje tanto tem contribuído): *inspirar* e, quem sabe (oxalá!), nos modificar, mesmo que só um pouquinho.

¹⁵²⁸ Nas palavras po(éticas) de M. Bakhtin:

O desejo de ser amado, a consciência, a visão e a forma que se pode ter na consciência amorosa do outro, a vontade de fazer desse amor almejado do outro a força organizadora e motriz da vida, tudo isso é ainda uma maneira de crescer e de se engrandecer no clima da consciência amorosa do outro. Se os valores heróicos determinam os momentos fundamentais e os acontecimentos da vida privado-social, privado-cultural e privado-histórica (a *gesta*) - a orientação volitiva básica na vida -, o amor determina-lhes a tensão emocional na medida em que pensa e condensa os detalhes internos e externos dessa vida. BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal.** Op. cit., p. 171.

¹⁵²⁹ BOFF, L. **O despertar da águia.** Op. cit., p. 189.

habitamos o mundo, então, a *linguagem*¹⁵³⁰ da teologia carece estar (junto) mais próxima da *arte*¹⁵³¹ (como *poiesis*) e, portanto, da *estética*¹⁵³², do que da *ciência*¹⁵³³: seja como *ciência do ser* (ontologia, *metafísica*; exemplo maior na teologia/filosofia: Santo Tomás), ou mesmo da *ciência como método rigoroso de apreensão/explicação* dos dados empírico-objetivos (*evidências*) da realidade. E isto a partir da *intuição intelectual das evidências*, descrevendo-as com *clareza* e

¹⁵³⁰ Linguagem aponta para o *logos*, mas não como "lógica" (no sentido demonstrativo/calculatório), mas como *mediação* para o *desvelamento do Ser*. Por isso, a "logicização" do pensamento é o anúncio mesmo da morte do pensamento:

Com isso, também a linguagem retraiu-se de seu elemento, desgarrou-se da experiência originária do *logos e legein*. Nessa retração, o pensar quedou-se fora de sua atmosfera vital, alienado dela, desalojado de seu âmbito originário; a linguagem, que é a morada do Ser, recusa-nos o acesso pensante à sua essência, na medida em que não mais correspondemos à verdade do Ser como desvelamento (*alétheia*), ao qual pertence constitutivamente a linguagem como desocultamento dos entes no e pelo discurso. GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente**. Op. cit., p. 48.

¹⁵³¹ Tendo em vista que a *ex-peri-ência artística* (como forma sui generis de conhecimento) e conhecimento não se excluem. Muito pelo contrário, podem ser articuladas (como apontamos no capítulo 3): no caso, a *arte da linguagem*, como acontece com a literatura, a poesia, etc.

¹⁵³² Daí a necessidade de relacionar: mística, ética e estética (e seu sentido de pertença à *espiritualidade*). Como uma *estética da vida* (como diz M. Bakhtin). Nas palavras do pensador russo:

Quanto mais atual se torna o elemento de confiança, de fé e de esperança, mais certas modalidades estéticas acentuam-lhes a penetração. Quando a função organizadora desempenhada pelo arrependimento é transferida à confiança, torna-se possível uma forma estética. Graças à fé, presumo minha razão de ser em Deus, e isso faz com que, pouco a pouco, meu eu-para-mim se torne o outro para Deus, ingênuo em Deus. É nessa etapa de ingenuidade religiosa que se situam os Salmos (assim como grande número de cânticos e orações cristãs), que se torna possível um ritmo que acaricia e sublima a imagem, etc., a pacificação, a estrutura e a medida da presunção da beleza em Deus. Os salmos penitenciais de Davi nos oferecem o modelo, de rara profundidade, da introspecção confissão em que a função organizadora é transferida do arrependimento à confiança e à esperança (a confissão ingênua) - neles um tom puramente suplicante dá origem à imagem estética: "Criei em mim, ó Deus, um coração puro", "aspergi-me com o hissope e serei purificado, lavai-me e ficarei mais alvo que a neve!" BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. Op. cit., p. 161.

¹⁵³³ Vale para a teologia, igualmente, o que M. Heidegger diz sobre a filosofia:

A caracterização do pensar como *theoria* e a determinação do conhecer como postura "teórica", já ocorrem no seio da interpretação técnica do pensar. É uma tentativa racional, visando também o pensar, dando-lhe ainda uma autonomia em face do agir e do operar. Desde então a filosofia está constantemente na contingência de justificar sua existência em face das "ciências". Ela crê que isso se realizaria da maneira mais segura, elevando-se ela mesma à condição de uma ciência. Esse empenho, porém, é o abandono da essência do pensar. A filosofia é perseguida pelo temor de perder em prestígio e importância, se não for ciência. O não ser ciência é considerado uma deficiência, que é identificada com a falta de cientificidade. Na interpretação técnica do pensar, abandona-se o Ser como o elemento do pensar. A "lógica" é a sanção desta interpretação que começa com a sofística de Platão. HEIDEGGER, M. **"Sobre o 'humanismo'."** Op. cit., p. 348.

distinção: na qual impera a *razão analítica*¹⁵³⁴. Mas, a teologia, talvez por medo, por insegurança, não ousou traçar *outra* direção, fazer *outro* caminho. Pelo contrário, reiteradamente deu ouvidos ao *canto desta sereia*...

Mas, como diz o sábio pensador de Boa Esperança: "A ciência não é instrumento para se tocar prazer e alegria. O prazer e a alegria não são científicos; não podem ser ditos na linguagem da ciência. 'A ciência pode classificar e nomear os órgãos de um sabiá, mas não pode medir seus encantos...' "¹⁵³⁵ Essa é uma questão, portanto, de caráter epistemológico: daí a necessidade de recuperar a linguagem metafórica (simbólica), linguagem por excelência da revelação bíblico-cristã. E assim, afirmar sua *inteligência emocional*¹⁵³⁶/*espiritual*¹⁵³⁷. Reafirmar sua dimensão místico-simbólico (sapiencial, amorosa). Transfigurando-nos. Gerando em nós *beleza e bondade*: caminho da *divinização/humanização*. Na verdade, a experiência originária sempre precede (como um *a priori*), a linguagem temática. Neste sentido, a religião e a arte aproximam-se, pois assim como a religião:

Toda arte cria símbolos para uma dimensão da realidade que não nos é acessível de outro modo (...). Um grande drama não nos dá apenas uma nova intuição no mundo dos homens, mas também nos revela profundezas ocultas do nosso próprio ser (...). Existem aspectos dentro de nós mesmos, dos quais apenas nos podemos conscientizar através de símbolos. Assim também melodias e ritmos de música podem se transformar em símbolos.¹⁵³⁸

Outro modo de experienciar, de ler e acolher o mundo. Uma linguagem que nasce das entranhas do humano em sua relação com o mundo - fundamentalmente da

¹⁵³⁴ Da qual já tratamos no capítulo anterior, quando nos detemos no pensamento cartesiano.

¹⁵³⁵ ALVES, R. **Concerto para corpo e alma.**, p. 91. Grifo nosso. Quanto mais estará a linguagem e o método científico (e mesmo o método teológico mais rigoroso) apta para falar *sobre* Mistério da vida que nomeamos: *Deus*.

¹⁵³⁶ Cf. GOLEMAN, D. **Inteligência emocional.** Rio de Janeiro: Objetiva, 1996.

¹⁵³⁷ Cf. TORRALBA, F. **Inteligência espiritual.** Petrópolis: Vozes, 2012.

¹⁵³⁸ TILlich, P. **Dinâmica da fé.** Op. cit., p. 31. Por isso, como diz Enio Müller, "o olhar teológico sobre a cultura deverá ser, sobretudo, um olhar sensível aos símbolos pelos quais esta cultura comunica aquilo que a toca incondicionalmente". MUELLER, E. & BEIMS, R. **Fronteiras e interfaces**: o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal, 2005, p. 128. Pois não há espaço, na abordagem de teólogos como P. Tillich para o dualismo; religião x cultura. Pois estas duas realidades são (igualmente) veículos de expressão do "humano" frente ao Mistério, ao Incondicionado, como dizia o teólogo luterano. Tanto na cultura quanto na religião desvela-se a presença do Incondicionado, ou seja, que se manifesta na atenção que se dá ao Incondicionado. O problema é quando o condicional assume o lugar (único) do incondicional, que, por vezes, pode assumir um papel de Ídolo. Objeto da *preocupação última* do "humano" em determinada cultura ou religião. É quando o penúltimo toma o lugar do Último.

ordem do *afeto* (cordial). Linguagem que se faz presente na *criança* desde a sua mais tenra idade, como linguagem *primeira* (afetiva) - como emerge da *experiência mística* - linguagem relacional, como no caso da *oração* (da espiritualidade): gestando uma relação de confiança radical, de amor com Deus e as pessoas com as quais nos damos de modo mais íntimo...¹⁵³⁹ Linguagem marginalizada pela teologia ocidental (obcecada pela linguagem racional, categorial, tendo como alvo, via de regra, a mera transmissão de informações acerca do divino). Mas uma linguagem sempre presente na *mística*¹⁵⁴⁰, na *poesia*, na *profecia*¹⁵⁴¹.

Eugene Peterson fala de três tipos de linguagem. A Linguagem I (cordial-afetiva), a Linguagem II (racional-categorial), com a qual descrevemos o mundo (informativa), e a Linguagem III (que ele chama de motivacional), usada de modo preponderante no marketing (na propaganda), e na política.¹⁵⁴²

A Linguagem I é a da intimidade e relacionamento. É a primeira que aprendemos. No princípio, não se trata de fala articulada. A linguagem que, trocada entre pai e

¹⁵³⁹ A linguagem simbólica acessa uma dimensão antropológica e psicológica profunda do "ser humano". Uma dimensão do "humano" (da pessoa) se expressa mediante *imagens* (que exprimem o Inexprimível). Essa expressão é capaz de interpretar e comunicar de um modo *sui generis* a experiência religiosa, do sagrado, da realidade última ou, segundo a linguagem da teologia cristã: Deus (Pai, Filho, e Espírito Santo). Cf. MUELLER, E. & BEIMS, R. **Fronteiras e interfaces**. Op. cit., p. 129.

¹⁵⁴⁰ Tratamos aqui de falar de mística (como já pontuamos no decorrer do texto) como aquele/aquela que tem uma experiência intensa e profunda do Mistério. A diferença está na nomeação do Mistério. Os chamados místicos não-religiosos ou "seculares" não nomeiam o Mistério, mas preferem se calar. O místico/mística cristão/cristã nomeia o Mistério: Deus (Pai, Filho, e Espírito Santo). Interessante sublinhar a relação entre mística e poesia. Pois, via de regra, a mística e a linguagem poética sempre andaram de mãos dadas. Juan Martín Velasco, no capítulo intitulado *Experiência de Deus a partir da situação e da consciência de sua ausência*, de seu conhecido texto, *A experiência cristã de Deus*, toma o exemplo de São João da Cruz, simultaneamente: "Poeta, doutor e santo, são João da Cruz é, além disso, místico." VELASCO, J. M. **Experiência cristã de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2001, p. 201. Ele diz então:

A uma geração como a nossa, culturalmente secularizada, mas ávida do sagrado, com sede de experiência religiosa, com necessidade de recuperar o essencial, São João da Cruz pode ser um testemunho indispensável da *profundidade do homem*, do *valor do religioso*, de sua *fecundidade humana, estética, cultural*. Ibid., p. 202.

¹⁵⁴¹ São tantos os exemplos no cristianismo de figuras que encarnaram e entrelaçaram essas três dimensões, fazendo delas, como o Deus Trindade, *uma só*. O pastor batista Martin Luther King Jr., místico-poeta-profeta, líder dos direitos civis nas décadas de 50 e 60 do século passado, morto pelo sistema do anti-Reino. Numa só pessoa: místico-poeta-profeta. Temos, no Brasil, um exemplo vivo (entre outros): Dom Pedro Casaldáliga, o místico-poeta-profeta do Araguaia. Da sua pena, conferir (entre outros): Cf. CASALDÁLIGA, P. **Nossa espiritualidade**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003. Cf. também o livro escrito em parceria com José Maria Vigil: CASALDÁLIGA, P. & VIGIL, J. M. **Espiritualidade da libertação**. Petrópolis: Vozes, 1995.

¹⁵⁴² Cf. PETERSON, E. **O pastor contemplativo**. Rio de Janeiro: Textus, 2002, pp. 105-106.

filho é incrivelmente rica de significado, mas menos do que impressionante por seu conteúdo. Os Ruídos feitos pela criancinha não podem ser analisados gramaticalmente. As sílabas sem sentido dos pais não possuem definição no dicionário. Mas, o intercâmbio desses barulhinhos fora de tom desenvolve a confiança. Os sussurros dos pais transformam os gritos infantis em resmungos de esperança. As palavras-chave nesta linguagem são nomes, ou apelidos: mamãe e papai. Apesar de seu vocabulário limitado e sintaxe massacrada, esta linguagem parece mais do que adequada para expressar as realidades de um amor complexo e profundo. A Linguagem I é uma linguagem primária, básica para expressar e desenvolver a condição humana.¹⁵⁴³

Mais à frente ele retoma a questão da Linguagem I e conclui:

As Linguagens II e III são claramente as linguagens ascendentes de nossa cultura. A linguagem informativa (II) e a motivacional domina a nossa sociedade. Somos bem ensinados na linguagem que descreve o mundo em que vivemos. Somos bem treinados na linguagem que move as pessoas a comprarem, a se reunirem e a votarem. Enquanto isso, a Linguagem I, a linguagem da intimidade, que desenvolve relacionamentos de confiança, esperança e compreensão se esvai. Logo que deixamos o berço, descobrimos cada vez menos ocasiões de fazer uso dela. Há recuperações de pouca duração da Linguagem I na adolescência, quando nos apaixonamos e passamos horas sem fim falando ao telefone e usando palavras que os bisbilhoteiros chamariam de inutilidades. No amor romântico, achamos que é a única linguagem adequada à realidade das nossas paixões. Quando nossos filhos nascem, reaprendemos a linguagem básica e a empregamos por algum tempo. Alguns nunca deixam de usá-la - uns poucos apaixonados, alguns poetas, os santos - mas a maioria se esquece dela.¹⁵⁴⁴

Já a linguagem conceitual, racionalizada, vem *a posteriori*, como um passo segundo, pois esta linguagem busca dizer esta ex-peri-ência primordial, quer fazê-la inteligível, passível de ser transmitida e acolhida por outrem, sem jamais reduzir-se a esterilidade da pura abstração. Pois, antes mesmo de pensarmos a Vida, nos encontramos na mesma. Daí, a carência de uma linguagem teológica mistagógica (articulando essa experiência primária, fundamental), conduzindo ao discernimento, à *sabedoria*. Fazendo-nos ver (apontando, mostrando), sem cair na armadilha da *explicação* (como explicar o Mistério?).

Mas, para nos encaminharmos para o mundo da sabedoria, e do amor, carecemos sempre ficar atentos para o fato de que mesmo após tantos avanços tecnocientíficos, permanece a advertência do *insight* shakespeariano (na tradução de Milôr Fernandes), de que "há mais coisa no céu e na terra, Horácio, do que

¹⁵⁴³ Ibid., p. 105.

¹⁵⁴⁴ Ibid., pp. 106-107.

sonha a tua filosofia"¹⁵⁴⁵. É uma questão de *sabedoria* aceitar e acolher o *Indizível, o Inefável*.¹⁵⁴⁶

Todavia, o desenvolvimento dessa sabedoria só é possível se exercitarmos com coragem a arte do desprendimento, do desapego, da doação de si, e nos abriremos ao eterno aprendizado: *como fazem as crianças*. Mas como? Reeducando os sentidos e correndo *risco*¹⁵⁴⁷: lançando-nos Mar adentro... O risco prazeroso de (re)criar *outros* universos simbólicos (e uma sabedoria, como *arte de viver*), reinventando-nos, tal como emerge na poesia de Milton Nascimento e Ronaldo Bastos:

Para quem quer se soltar, invento o cais
 Invento mais que a solidão me dá
 Invento lua nova a clarear
 Invento o amor e sei a dor de me lançar
 Eu queria ser feliz
 Invento o mar
 Invento em mim o sonhador

Para quem quer me seguir, eu quero mais
 Tenho o caminho do que sempre quis
 E um saveiro pronto pra partir
 Invento o cais
 E sei a vez de me lançar.¹⁵⁴⁸

E Fernando Pessoa:

Navegadores antigos tinham uma frase gloriosa:
 "Navegar é preciso; viver não é preciso"
 Quero para mim o espírito (d)esta frase
 Transformada a forma para a casar como eu sou:
 Viver não é necessário; o que é *necessário é criar*

Não conto gozar a minha vida; nem em gozá-la penso
 Só quero torná-la grande
 Ainda que para isso tenha de ser o meu corpo e a (minha alma) a lenha desse fogo
 Só quero torná-la de toda a humanidade

¹⁵⁴⁵ SHAKESPEARE, W. **Hamlet**. Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997, p. 18.

¹⁵⁴⁶ E essa é a grande contribuição do pensamento "pós-moderno" (no qual se encontram nossos parceiros de viagem, que até aqui nos acompanharam). Ver o mundo, a vida, como um mistério, Mar a ser navegado, pois como ensinava o poeta português, e assim, torná-la cada vez mais rica.

¹⁵⁴⁷ Não há vida sem risco. Como diz sábio ditado popular: "quem não arrisca, não petisca". O risco de, a coragem ir de encontro ao *desconhecido*. O risco de amar e não ser correspondido. O risco de fazer escolhas erradas. O risco de aventurar-se em terras estranhas, como é o caso do imigrante. Mas não somos, todos nós, *imigrantes* na vida?

¹⁵⁴⁸ NASCIMENTO, M. & BASTOS, R. **Cais**. Faixa 2. In: **Clube da Esquina**. EMI, 1972.

Ainda que para isso tenha de a perder como minha

Cada vez mais assim penso
 Cada vez mais ponho da essência anímica do meu sangue
 O propósito impessoal de engrandecer a pátria e contribuir
 Para a evolução da humanidade
 É a forma que em mim tomou o misticismo da nossa Raça.¹⁵⁴⁹

Sem o risco do mergulho, da aventura em direção ao Mar alto, resta a mesmice concretizada: uma vida medíocre, acachapada, apequenada, fruto de nossos *corpos dóceis*¹⁵⁵⁰. Por isso, apesar do cansaço que por vezes nos toma, é preciso *posicionar-se*: reagir com sabedoria frente a essa vontade profunda de resignar, de desistir, de cair no comodismo, numa rotineira mesmice tacanha, paralisante - muito compreensível, por sinal, em nós "humanos de carne e osso".¹⁵⁵¹ Mas, uma vida sem risco é uma vida que não vale a pena ser vivida, ou, pelo menos, uma vida podada de suas intermináveis possibilidades...

A vida (e uma teologia da vida) torna-se uma aventura místico-poética, patética, profética, portanto ex-istencial, "lugar" de onde fala o teólogo(a), perpassado pelo risco do mergulho no Desconhecido, da paradoxal riqueza de perder-se. Por isso, para metamorfosear-se em *criança*, é mister, antes de tudo, fazer as pazes com o risco, com Desconhecido, com o Mistério, (re)admirar-se da vida, como faz uma criança diante da gota de orvalho escorregando pela folha de laranjeira... Mas, para tanto, precisamos desenvolver uma *aptidão*:

A aptidão para ver o tempo, para ler o tempo no espaço, e, simultaneamente, para perceber o preenchimento do espaço como um todo em formação, como um acontecimento, e não como um pano de fundo imutável ou como um dado preestabelecido. A aptidão para ler, em tudo - tanto na natureza quanto nos costumes do homem e até nas suas idéias (nos seus conceitos abstratos) -, os indícios da marcha do tempo. O tempo se revela acima de tudo na natureza: no movimento do sol e das estrelas, no canto do galo, nos indícios sensíveis e visuais

¹⁵⁴⁹ PESSOA, F. **Obra poética**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004, p. 841. Grifo nosso.

¹⁵⁵⁰ Cf. FOUCAULT, M. **Vigiar e punir**. Op. cit., pp. 117-142.

¹⁵⁵¹ Por isso, carecemos de um projeto de vida no qual estejam entrelaçadas estas três dimensões fundamentais. Pois, em sentido cristão, não há mística sem ética, como também não há estética sem mística, como não há ética sem estética, e assim por diante... Renunciar a uma destas dimensões que "estruturam" nosso conhecimento de Deus e nosso ser-no-mundo, é mutilar o "ser humano". Entrelaçar essa *três* dimensões, sem subordinação de uma em relação à outra, é assumir um caminho (possível, portanto, não "idealista") de integração na vivência concreta, como homens e mulheres comprometidos com o Reino de Deus: que se pauta pelo amor-concreto e, portanto, pelo diálogo (portanto, pela não-imposição, pela não-violência: nem ética, nem política, muito menos teológica).

das estações do ano. Tudo isso é relacionado com os momentos que lhe correspondem na vida do homem (com seus costumes, sua atividade, seu trabalho) e que constituem o tempo cíclico. O crescimento das árvores e do rebanho, as idades do homem, todos eles indícios visíveis que se referem a períodos mais amplos. Por outro lado, teremos os sinais visíveis, mais complexos, do tempo histórico propriamente dito, as marcas visíveis da atividade criadora do homem, as marcas impressas por sua mão e por seu espírito: cidades, ruas, casas, obras de arte e de técnica, estrutura social, etc. O artista decifra nelas os desígnios mais complexos do homem, das gerações, das épocas, dos povos, dos grupos e das classes sociais. O trabalho dos olhos que vêem combina-se aqui com um processo muito complexo do pensamento. Quaisquer que sejam, porém, o nível de profundidade e o grau de generalização desse processo cognitivo, este nunca se separa totalmente do trabalho a que se dedicam os olhos, não se separa do indício sensível e concreto, não se separa da palavra viva e imaginativa.¹⁵⁵²

Só um coração assim poderá (novamente) ver *beleza* no Mistério¹⁵⁵³, nos mínimos detalhes do cotidiano mais mezinho, no ordinário da vida.¹⁵⁵⁴ Mas, para tanto,

¹⁵⁵² BAKTIN, M. **Estética da criação verbal**. Op. cit., p. 243.

¹⁵⁵³ Não a beleza idealizada (aquela do "idealismo" metafísico socrático-platônico da *Beleza apolínea*, ligado ao *Bem*), ou ideologizada, mas uma experiência de beleza (estética, portanto), na qual o:

Belo é o que nos arranca do tédio e do cinza contemporâneo e nos reapresenta modos heróicos, sagrados ou ingênuos de viver e de pensar. Bela é a metáfora ardida, a palavra concreta, o ritmo forte. Belo é o que deixa entrever, pelo novo da aparência, o originário e o vital da essência. (...) Mesmo quando o poeta fala do seu tempo, da sua experiência de homem de hoje entre homens de hoje, ele o faz, quando poeta, de um *modo* que não é o do senso comum, fortemente ideologizado; mas de outro, que ficou na memória infinitamente rica da linguagem. O tempo "eterno" da fala, cíclico, por isso antigo e novo, absorve, no seu código de imagens e recorrências, os dados que lhe fornece o mundo de hoje, egoísta e abstrato. Nessa perspectiva, a instância poética parece tirar do passado e da memória o direito à existência; não de um passado cronológico puro — o dos tempos já mortos —, mas de um passado presente cujas dimensões míticas se atualizam no modo de ser da infância e do inconsciente. A épica e a lírica são expressões de um *tempo forte* (social e individual) que já se adensou o bastante para ser reevocado pela memória da linguagem. BOSI, A. **O Ser e o tempo da poesia**. São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1977, p. 112.

¹⁵⁵⁴ Enfim... é a fé na Vida, de que vale à pena viver. Vida que deve ser tratada com *amizade*: por isso, em vez do "*amicus Plato, sed magis amica veritas*", preferimos dizer, "*amicus Ratio, sed magis amica vitae*". Pois não adianta: é perda de tempo, ou melhor, perda de vida, tratá-la com profunda *inimizade* e agressivo *pessimismo*. Obstruindo sua fruição mesmo em meio às suas inerentes ambiguidades e ambivalências - como já havíamos apontado no capítulo anterior. É uma questão de escolha existencial. Como diz com sabedoria (e em tom poético), Edson Fernando de Almeida:

...trata-se do problema de uma certa condição mal-humorada da existência humana, que não suporta a estúpida beleza do universo. Daí a necessidade de dominá-lo. É verdade que temos a fúria dos ventos, dos raios, das secas ou das muitas águas, pelo perigo que sua irrupção representa. Mas, essa fúria é precisamente o outro lado da beleza do mundo. Por ser belo, o universo traz em si o perigoso, o insondável, o misterioso. O mesmo céu que faz descortinar a estrela maior também é cenário para o nervosismo das nuvens carregadas de energia. É que a beleza sempre traz consigo esse duplo vértice: *o fascínio* e *o terror*, a sedução e o perigo. (...) Tudo é, ou pode ser, *aos olhos da fé, sinal da beleza divina*. Trago comigo a suposição de que a necessidade de *negociar*, de *sacrificar* para aplacar a fúria divina, é o medo de não suportarmos a *beleza* do mundo, é receio de olharmos Deus face a

somente exercitando a *sensibilidade*¹⁵⁵⁵. Portanto, precisamos (re)educar os sentidos, sobretudo um sentido por demais desconsiderado: a *intuição* - como sabe fazer naturalmente a *criança*.¹⁵⁵⁶ Mas, a ex-peri-ência místico-po(ética) vem ao nosso socorro - como eternos aprendizes -, nas asas do *Pássaro encantado*¹⁵⁵⁷. Aguardamos saudosamente, ansiosos, Seu pouso (re)vivificante. Como diz o escritor e teólogo A. Rocha, em seu artigo sobre *Mística e Angústia*¹⁵⁵⁸ na obra de *Fernando Pessoa*:

face. Seria tão bom se nos puséssemos apenas a tirar as sandálias dos pés rasgando os nós da prepotência e do orgulho e nos entregássemos ao luminoso, ao escarpado! Não. Preferimos sacrificar e negociar para controlar o mistério divino. ALMEIDA, E. F. de. **Para quem tem fome de beleza**. Rio de Janeiro: Mauad, 2002, p. 11. Grifo nosso

¹⁵⁵⁵ Para tal é necessário desenvolver um *sexto sentido: a intuição*. Diz R. Alves:

...há um sexto sentido que também precisa ser educado. Quando falo sobre o sexto sentido, as pessoas logo imaginam que estou em referindo a experiências místicas ou potências parapsicológicas. Mas não é nada disso. Vou explicar. Os nossos cinco sentidos são órgãos de fazer amor e ter prazer com coisas existentes presentes. Para se ter o prazer de uma noite estrelada é preciso que haja uma noite estrelada. Para se ter o prazer de uma canção é preciso que ela esteja sendo tocada. Para se ter o prazer do perfume das magnólias é preciso que as magnólias estejam floridas. Para se ter o prazer do vinho é preciso que haja vinho no copo. Para se ter o prazer do beijo é preciso que haja uma boca, um rosto. O sexto sentido, ao contrário, é um poder que nos permite fazer amor e ter prazer com coisas que não existem e estão ausentes. Esse poder se chama pensamento. Pensamento é o poder de trazer à existência aquilo que não existe. Maravilhoso isso! Fazemos amor com o que não existe! Eu ri e chorei lendo o *Amor nos tempos do cólera*, muito embora soubesse que aquilo tudo era não existente. Eu sorrio e choro lendo *O operário em construção*, do Vinícius, sabendo que aquilo é um poema e não uma descrição de fatos. Rimos ao ouvir uma piada engraçada, sabendo que ela é apenas um jogo de palavras, nunca aconteceu. Alimentamo-nos com ficções. Embriagamo-nos com ficções. Fazemos amor com ficções. Ficamos grávidos com ficções. Ensinar a pensar é ensinar o pensamento a dançar no espaço em que as coisas que não existem existem. ALVES, R. **Variações sobre o prazer**. Op. cit., pp. 175-176.

¹⁵⁵⁶ A ex-peri-ência *místico-po(ética)* é potencializada conforme exercitamos (nos reeducamos) a *imaginação*, a *intuição*. Num subtópico anterior (5.3.1) tratamos de sublinhar a necessidade premente do (re)encontro com os *sentidos do corpo*. Indispensável na ex-peri-ência de Deus: de corpo inteiro - os conhecidos *cinco sentidos*. Mas, agora, dando mais passo, desejamos sublinhar o sexto sentido, igualmente desprezado pela tradição racionalista ocidental, incluindo a teologia.

¹⁵⁵⁷ Cf. ALVES, R. **A menina e o pássaro encantado**. 21ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

¹⁵⁵⁸ A *angústia*, antes de ser um fenômeno psicológico, ou um mero sintoma, faz parte de nossa disposição como ser-no-mundo. A *angústia*, nesse sentido, nos abre para o mundo. Nos faz "acordar" para nossa dimensão de *finitude*, para a *facticidade*. Nos faz atentar para as infinitudes de possibilidades com as quais se defronta a liberdade. Neste sentido, não como separar angústia de liberdade. Disso (já) sabe o pensamento existencial desde S. Kierkegaard. No dizer de M. Heidegger (passagem que consideramos fundamental sobre a angústia conforme o pensador da Floresta Negra a tematiza em *Ser e Tempo*):

O angustiar-se abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo. Não é primeira a reflexão que abstrai do ente intramundano para então só pensar o mundo e, em consequência, surgir a angústia nesse confronto. Ao contrário, enquanto modo da disposição, é a angústia que pela primeira vez abre o *mundo como mundo*. Isso, porém, não significa que, na angústia se conceba a mundanidade do mundo. A angústia não somente angústia com... mas, enquanto disposição, é também *angústia por...* O porquê a angústia se angustia não é um modo *determinado* de ser e uma possibilidade da pre-sença. A própria

A poesia é um "lugar" existencial muito antes de ser um lugar literário. Ela é o transbordamento das experiências vividas: experiências de prazer e dor, de completude e incompletude, de esperança e cansaço, de lutas e desistências etc. A poesia celebra a experiência, esta, por sua vez, celebra a vida, e a vida bem pode ser expressa nas situações-limite da finitude, onde a angústia é sua melhor síntese. Desafiando os limites da vida objetiva está o horizonte da infinitude, que encontra na mística sua expressão mais aguda. Poe sai e mística relacionam-se com as situações limite da vida: da finitude e da infinitude, da angústia e transcendência, do chão e do horizonte. Ambas têm em comum o atravessamento na existência, o traspasse da alma, a experiência. A experiência é o lugar onde tais situações-limite ocorrem, é na carne atravessada de nossa existência que sentimos o mundo e é também ali que desejamos transcendê-lo. A poesia entende a centralidade da experiência para a condição humana mais crua, mais nua. O poeta sabe-se, e, sabendo-se, sabe tudo, inclusive aquilo que não se pode saber.¹⁵⁵⁹

Podemos seguir a dica de R. Alves e fazer como:

Um velho feiticeiro dizia ao seu aprendiz que o segredo de sua arte estava em aprender a fazer o mundo parar. Tal conselho parece loucura, mas vira sabedoria quando nos damos conta de que nosso mundo foi petrificado pelo hábito. Acostumamo-nos a falar sobre o mundo de uma certa forma, pensamo-lo sempre dentro dos mesmos quadros, vemos tudo sempre da mesma forma, e os sentimentos se embotam, por sabermos que o que vai ser é igual aquilo que já foi. Mas, quando brincamos de faz-de-conta, é como se o nosso mundo repentinamente parasse à medida que *a linguagem, o pensamento, os olhos e o sentimento de outro* fazem surgir um mundo novo a nossa frente.¹⁵⁶⁰

E o que mais aprendemos com a vivência dessa dimensão "crianceira"/"feiticeira"? Que é preciso aprender a pensar *sentindo a vida desde as*

ameaça é indeterminada, não chegando, portanto, a penetrar como ameaça nesse ou naquele poder-ser concreto e de fato. A angústia se angustia pelo próprio ser-no-mundo. Na angústia o que se encontra à mão no mundo circundante, ou seja, o ente intramundano em geral, se perde. (...) A angústia singulariza a pre-sença em seu próprio ser-no-mundo que, na compreensão, se projeta essencialmente para possibilidades. Naquilo pelo que se angustia, a angústia abre a pre-sença como ser possível e, na verdade, como aquilo que, somente a partir de si mesmo, pode singularizar-se numa singularidade. Na angústia a pre-sença revela o ser para o poder ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre* para a liberdade de assumir e escolher a si mesmo. A angústia arrasta a pre-sença para o ser-livre para... (*propensio in...*), para a propriedade de seu ser enquanto possibilidade de ser. HEIDEGGER, M. **Ser e Tempo**. Vol. 1. Op. cit., pp. 251-252. Grifos do autor.

¹⁵⁵⁹ ROCHA, A. **Mística e angústia na obra de Fernando Pessoa**. In: **Horizonte**. Vol. 10, nº 25, 2012, pp. 96-97. Mais à frente em seu texto A. Rocha diz o seguinte:

A mística, como renúncia ao domínio objetivo sobre o sentido da vida – que no aspecto religioso chamar-se-ia Deus –, é uma possibilidade real de transcendência da condição angustiada do sem sentido. Nesse momento, a mística toca a angústia. Ambas expressam a mesma situação de contingência na qual o poeta como ser existente se encontra. Diante da realidade que se descortina, perdendo o recurso do conceito como armadura que protege o frágil soldado; saber-se desolado é a única possibilidade real. *Ibid.*, p. 100.

¹⁵⁶⁰ ALVES, R. **O que é religião?** Op. cit., p. 117.

*entranhas*¹⁵⁶¹, *visceralmente*, desde dentro, assumindo-a por inteiro (em sua ambigüidade radical). Isto nos ensina a visão trágico-vitalista. Mas não somente isso. Aprendemos a assumir a riqueza do risco de *dizer*, sem medo, essa experiência místico-po(ética). Daí nascerá uma teologia *alegre*, "crianceira", portanto, eternamente *a caminho*¹⁵⁶², uma *theologia viatorum*, navegante, sempre em busca de uma (melhor) linguagem *desveladora*. Uma teologia nada intimista, isolada, já que "a teologia é necessariamente coletiva"¹⁵⁶³. Uma viagem feita, portanto, no mesmo barco, na mesma mesa da fraternidade, por muitos irmãos e irmãs (alguns já se foram, não navegam mais. Outros, como nós, ainda estão a caminho, se lançando Mar adentro...).

Em contrapartida à grande e forte Razão, entranhada no mundo da teologia (e seus descaminhos), *outras* racionalidades¹⁵⁶⁴ estão nascendo, não por fórceps, mas de "parto normal", hoje, no horizonte "pós-moderno". Para nós, esta pode ser o que chamamos aqui de *razão sensível trinitária*: uma racionalidade não-violenta, mas cordial, aberta, inclusiva, de "colo largo". Uma forma de comungar com a realidade a partir de um profundo sentimento (*pathos*) de pertença, de um olhar *simpático* e *empático* para com a vida. Uma racionalidade que nasce não de uma "vontade de domínio", mas de uma "vontade de cuidar", de acolher, de amar... É aqui, diante desta postura teológica, no qual (re)aparece a centralidade da *imaginação*¹⁵⁶⁵: do *sonho*¹⁵⁶⁶, "mundo" dos poetas, dos místicos e dos profetas. Confessamos com A. Einstein:

¹⁵⁶¹ Como um afeto, um *pathos* que mobiliza nossas energias e dinamiza a vida em todas as suas dimensões, desde o mais fundo do profundo do *coração*, do *corpo* (centro irradiador da vida da pessoa).

¹⁵⁶² Cf. KÜNG, H. **Teologia a caminho**. Op. cit., pp. 288-291.

¹⁵⁶³ UNAMUNO, M. **Do sentimento trágico da vida**. Op. cit., p. 143.

¹⁵⁶⁴ Melhor seria falarmos de *racionalidades*, sempre no plural. Pois, como temos afirmado até aqui, a "pós-modernidade" prima pela afirmação da pluralidade (plurivocidade) como dado positivo. O que denominamos de *razão sensível* (na esteira de pensadores "pós-modernos" como M. Maffesoli) seria *uma* dentre outras tantas racionalidades possíveis no interior da cultura "pós-moderna" (plural).

¹⁵⁶⁵ Pois o "real" o "irreal" são, igualmente, dimensões do real. Como diz G. Bachelard:

...a imaginação, em suas ações vivas, nos desliga ao mesmo tempo do passado e da realidade. Aponta para o futuro. À função do real, instruída pelo passado, tal como é destacada pela psicologia clássica, é preciso juntar uma função do irreal, também positiva, como tentamos estabelecer em obras anteriores. Uma enfermidade por parte da função do irreal entrava o psiquismo produtor. Como prever sem imaginar? BACHELARD, G. **A poética do espaço**. In: BACHELARD. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 195.

Eu acredito na intuição e na inspiração. A imaginação é mais importante que o conhecimento. O conhecimento é limitado, enquanto a imaginação abraça o mundo inteiro, estimulando o progresso, dando a luz à evolução. Ela é, rigorosamente falando, um fator real na pesquisa científica.¹⁵⁶⁷

Ora, se esse é um fator real na pesquisa científica, quanto mais não será na teologia! É nesse sentido que R. Alves afirma que Deus não "mora" na cabeça ("lugar" da razão), mas no *corpo* (*tópos da imaginação, e da saudade*).¹⁵⁶⁸ Eis

¹⁵⁶⁶ Pois:

...o poeta reforça em nós o sujeito que olha, que entende o mundo ao olhá-lo de frente. Que totalização de olhares claros, clarividentes, (...) Vontade de ver e vontade de fazer ver, eis a ação direta do poeta. Mas por este olhar de chama, o poeta, ele também, transforma o mundo. O mundo não é mais tão opaco desde que o poeta o olhou; o mundo não é mais tão pesado desde quando o poeta lhe deu mobilidade; o mundo não está mais tão acorrentado desde quando o poeta leu a liberdade humana nos campos, nos bosques e nos pomares; o mundo não é mais tão hostil desde quando o poeta devolveu ao homem a consciência de sua valentia. A poesia, incessantemente, nos remete à consciência de que *o homem nasceu*. BACHELARD, G. **O direito de sonhar**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994, p. 139.

¹⁵⁶⁷ EINSTEIN, A. In: VINHAS, T. **Frase da semana. Superinteressante**. 2011. Disponível em: <http://super.abril.com.br/blogs/superblog/frase-da-semana-a-imaginacao-e-mais-importante-que-o-conhecimento-einstein/> Acessado em 10 de abril de 2014. Sobre a imaginação e sua função simbólica: Cf. BARRETO, M. H. **Imaginação simbólica: reflexões introdutórias**. São Paulo: Loyola, 2008. O tema da imaginação é a pedra de toque do pensamento do antropólogo Gilbert Durand: Cf. DURAND, G. **A imaginação simbólica**. Lisboa: Edições 70, 2000.

Na reflexão filosófica contemporânea, Jean Paul Sartre trata do tema da *imaginação* de um modo "positivo" (sob um transfundo psicológico/fenomenológico, que ele denominou de psicologia fenomenológica), sem relegar a *imaginação* ao obscurantismo, à uma inferioridade quando comparada à reflexão *noética*, como aconteceu em boa parte da tradição filosófica ocidental e reafirmada pela filosofia moderna. Cf. SARTRE, J-P. **A imaginação: psicologia fenomenológica da imaginação**. São Paulo: Ática, 1996.

No entanto, conforme vemos, no pensamento filosófico contemporâneo, quem tratou de maneira mais ampla (com nova envergadura) da *imaginação*, foi o pensador francês, Paul Ricoeur – que mesmo não tendo dedicado grandes textos específicos ao tema, soube pensar a *imaginação* como poucos (no interior de sua vasta obra), com profundas reverberações epistemológicas. Ou seja, no decorrer do seu itinerário filosófico, o tema da *imaginação* está bem presente e articulado. O pensador de Valence trata da *imaginação* como *produtora de sentido* a partir do viés *metafórico* da linguagem. Vendo na *imaginação* um espaço de criação, imprescindível ao empreendimento humano. Cf. especialmente. RICOEUR, P. **O processo metafórico como Cognição, Imaginação e Sentimento**. In: SACKS, S. (org.). **Da Metáfora**. São Paulo: Editora da PUC-SP & Pontes, 1992; RICOEUR, P. **Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine**. Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica, Università degli Studi di Palermo - Dipartimento di Filosofia, Storia e Critica dei Saperi (FIERI), 2002.

A filósofa Maria Gabriela Azevedo Castro empreende uma releitura da obra ricoeuriana a partir do tema da *imaginação*. Para esta filósofa, a *imaginação* é um tema crucial na obra ricoeuriana, inclusive, podendo ser visto como eixo interpretativo da obra do pensador francês. Para esta autora o tema da *imaginação* fora tratado em seis momentos distintos da obra do pensador francês, redundando em seis modos diferentes de tratar a *imaginação*, a saber: a *imaginação volitiva*, a *imaginação social*, a *imaginação transcendental*, a *imaginação face à psicanálise*, a *imaginação hermenêutica*, e a *imaginação criadora*. Cf. CASTRO, M. G. A. **Imaginação em Paul Ricoeur**. Lisboa: Instituto Piaget, 2002.

¹⁵⁶⁸ Para A. Prado, Deus também têm fome:

Nenhum pecado desertou de mim
Ainda assim eu devo estar nimbada

novamente a centralidade da Encarnação (*caro cardo salutis*¹⁵⁶⁹), do *coração*, *corpo*, topografia da *imaginação*, da *saudade*, da *beleza*, que se vizibiliza artisticamente, que também emerge no mais comezinho de nosso cotidiano¹⁵⁷⁰, no *coração do theatrum mundi*.¹⁵⁷¹ Ora:

Porque um amor me expande.
 Como quando na infância
 Eu contava até cinco para enxotar fantasmas,
 Beijo por cinco vezes minha mão.
 Este é meu corpo,
 Corpo que me foi dado
 Para Deus saciar sua natureza onívora.
 Tomai e comi sem medo,
 Na fímbria do amor mais tosco
 Meu pobre corpo
 É feito corpo de Deus.
 PRADO, A. **A duração do dia**. São Paulo: Record, 2010, p. 28.

¹⁵⁶⁹ Cf. TERTULLIANO. **La resurrezione dei morti**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990. Conferir a introdução e o primeiro tópico do último capítulo.

¹⁵⁷⁰ Como em *Acácias*, da A. Prado:

Minha alma quer ver a Deus.
 Eu não quero morrer.
 Quero amar sem limites
 E perdoar a ponto de esquecer-me
 Radical, quer dizer pela raiz
 O perdão radical gera alegria
 Exorciza doenças, mata o medo
 Dá poder sobre feras e demônios
 Falo. E falo é também membro viril,
 Todo léxico é pobre,
 Idiomas são pecados;
 Poemas, culpas antecipadamente perdoadas
 Eis, esta acácia florida gera angústia
 Para livrar-me, empenho-me
 Em esgotar-lhe a beleza
 Beleza importuna,
 Magnífica insuficiência,
 Porque ainda convoca
 O poema perfeito.
 PRADO, A. **Acácias**. In: LAUAND, J. **Interfaces**. São Paulo: Hottopos, 1997. Disponível em: <http://www.hottopos.com/videtur28/ljacidia.htm>

¹⁵⁷¹ Ao tratar da relação entre *Cinema*, *Corpo e Cérebro*, *Pensamento* no início do capítulo 8 de *A imagem-tempo*, diz G. Deleuze:

"Dê-me portanto um corpo": esta é a fórmula da reversão filosófica. O corpo não é mais o obstáculo que separa o pensamento de si mesmo, aquilo que deve superar para conseguir pensar. É, ao contrário, aquilo que ele mergulha ou deve mergulhar, para atingir o impensado, isto é, a vida. Não que o corpo pense, porém, obstinado, teimoso, ele força a pensar, e força a pensar o que escapa ao pensamento, a vida. Não mais se fará a vida comparecer perante as categorias do pensamento, lograr-se-á o pensamento nas categorias da vida. As categorias da vida são precisamente as atitudes do corpo, suas posturas. "Não sabemos sequer o que um corpo pode": no sono, na embriaguez, nos esforços e resistências. DELEUZE, G. **A imagem-tempo**. (Cinema 2). São Paulo: Brasiliense, 2005, p. 227.

Mesmo aqui, junto ao forno, mesmo neste lugar cotidiano e comum onde cada coisa e situação, cada ato e pensamento se oferecem de maneira confiante, familiar e ordinária; "mesmo aqui", nesta dimensão do ordinário, os deuses também estão presentes. A essência dos deuses, tal como apareceu para os gregos, é precisamente esse aparecimento, entendido como um olhar a tal ponto compenetrado no ordinário que, atravessando-o e perpassando-o, é o próprio extraordinário o que se expõe na dimensão do ordinário. (...) Quando o pensador diz "Mesmo aqui", junto ao forno, vigora o extraordinário, quer dizer na verdade: só aqui há vigência dos deuses. Onde realmente? No inaparente do cotidiano. (...) Não é preciso evitar o conhecido e o ordinário e perseguir o extravagante, o excitante e o estimulante na esperança ilusória de, assim, encontrar o extraordinário. Vocês devem simplesmente permanecer em seu cotidiano e ordinário, como eu aqui, que me abrijo e aqueço junto ao forno. Não será isso que faço, e esse lugar em que me aconchejo, já suficientemente rico em sinais? O forno presenteia o pão. Como pode o homem viver sem a dádiva do pão? Essa dádiva do forno é o sinal indicador do que são os *theoi*, os deuses. São os *daíontes*, os que se oferecem como extraordinário na intimidade do ordinário¹⁵⁷²

Para o mineiro de Boa Esperança a teo-*logia* - na verdade, mais uma *teopo(ética)*¹⁵⁷³ -, mais do que produzir saber (*scientia*), precisa produzir sabedoria (*sapientia*). E o caminho para a *sabedoria* passa por um *corpo prenhe de imaginação* que transforma *dor* em *beleza*. Pois "fora da Beleza não há salvação"¹⁵⁷⁴. Eis, aqui, a importância do *conto*, das *estórias*... Suscitando experiências de transcendência, fruto do despertar para a *beleza e alegria*¹⁵⁷⁵, forjada a partir de uma profunda vontade de que haja Deus, como resposta a uma fulcral *nostalgia* (de um Paraíso), de um Vilarejo onde nossa *imaginação* (nossos sonhos, nosso "mundo" onírico): em conformidade ao Reino de Deus¹⁵⁷⁶. *Desejo*

¹⁵⁷² HEIDEGGER, M. **Heráclito**. Op. cit., pp. 23-24.

¹⁵⁷³ Ou quiçá uma *teopatodicéia*. Cf. VILLAS BOAS, A; Maria Clara Lucchetti Bingemer (orientadora). **Teologia e Literatura como Teopatodicéia**: em busca de um pensamento poético teológico. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2013.

¹⁵⁷⁴ Cf. ALVES, R. **Fora da Beleza não há salvação**. In: **Revista Isto é**. 2000. http://www.terra.com.br/istoe-temp/1629/internacional/1629_esp_fora_beleza_salvacao.htm. Acessado em 11 de dezembro de 2014. Como suspirava teopoeticamente o bispo de Hipona:

Tarde Vos amei, ó Beleza tão antiga e tão nova, tarde Vos amei! Eis que habitáveis dentro de mim, e eu lá fora a procurar-Vos! Disforme, lançava-me sobre estas formosuras que criastes. Estáveis comigo, e eu não estava convosco! Retinha-me longe de Vós aquilo que não existiria se não existisse em Vós. Porém chamastes-me com uma voz tão forte que rompestes a minha surdez! Brillhastes, cintilastes e logo afugentastes a minha cegueira! Exalastes perfume: respirei-o, suspirando por Vós. Saboreei-Vos, e agora tenho fome e sede de Vós. Tocastes-me e ardi no desejo da vossa paz. AGOSTINHO, S. **Confissões**. Livro X, XXVII. Op. cit., p. 232.

¹⁵⁷⁵ Cf. o curto e belíssimo. ALVES, R. **Como nasceu a alegria**. 16ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.

¹⁵⁷⁶ Que é:

que mora no fundo mais profundo do *corpo*.¹⁵⁷⁷ Desejo imemorial de reconciliação, isto é, de plena comunhão (de um consolo derradeiro): a realização do Amor... Posto "que a transcendência de Deus se molda sobre a imanência de nosso desejo (...). Nossos desejos, nossas esperanças e nosso amor desenhariam,

Essa utopia, anseio de todos os povos, é objeto da pregação de Jesus. Ele promete: não será mais utopia, mas realidade a ser introduzida por Deus. Por isso, ao pregar pela primeira vez na sinagoga da Galiléia e ao ler um tópico da profecia de Is 61, 1s: "O Espírito do Senhor está sobre mim porque ele me ungiu para evangelizar os pobres; Ele me enviou para pregar aos cativos a liberdade, aos cegos a recuperação da vista, para pôr em liberdade os oprimidos, e para anunciar um ano de graça do Senhor" diz "Hoje se cumpre esta escritura que acabais de ouvir" (Lc 4, 18-19, 21). À pergunta de João Batista encarcerado: "És tu o que vem ou devemos esperar outro?" Responde Jesus: "Os cegos vêem, os coxos andam, os leprosos são curados, os surdos ouvem, os mortos ressuscitam e os pobres são evangelizados" (Mt 11, 3-5). Aqui está o sinal da reviravolta total: quem conseguir introduzir semelhantes realidades, este será o libertador da humanidade. Cristo se entende com o Libertador porque prega, presencializa e já está inaugurando do Reino de Deus. O Reino de Deus é a revolução e a transfiguração total, global e estrutural desta realidade, do homem e do cosmo, purificados de todos os males e repletos da realidade de Deus. Reino de Deus não quer ser um outro mundo, mas o velho mundo transformado em novo. (...) Reino de Deus não significa só liquidação do pecado, mas de tudo que o pecado significa para o homem, para a sociedade, e para o cosmos. No Reino de Deus a dor, a cegueira, a fome, as tempestades, o pecado e a morte não terão mais vez. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador**. Op. cit., pp. 40-41.

¹⁵⁷⁷ No parágrafo VI do livro X, Agostinho se pergunta:

Que amo eu, quando Vos amo? Não amo a formosura corporal, nem a glória temporal, nem a claridade da luz, tão amiga destes meus olhos, nem as doces melodias das canções de todo o gênero, nem o suave cheiro das flores, dos perfumes ou dos aromas, nem o maná ou o mel, nem os membros tão flexíveis aos abraços da carne. Nada disto amo, quando amo o meu Deus. E contudo, amo uma luz, uma voz, um perfume, um alimento e um abraço, quando amo o meu Deus, luz, voz, perfume e abraço do homem interior, onde brilha para a minha alma uma luz que nenhum espaço contém, onde ressoa uma voz que o tempo não arrebatava, onde se exala um perfume que o vento não espargue, onde se saboreia uma comida que a sofreguidão não diminui, onde se sente um contato que a saciedade não desfaz. Eis o que amo, quando amo o meu Deus. *Ibid.*, p. 213.

Em reação ao intimismo agostiniano (próprio da relação Deus/alma, em sentido platônico), que só encontra a *beleza* num mergulho na interioridade, retruca J. Moltmann - retomando a perspectiva marginalizada, aquela de uma mística ecológica (especialmente retomando o corpo) que experiencia a *beleza* de modo holístico, isto é, com todo o ser. É a experiência de amar a vida, na verdade, o mundo criado com *outra sensibilidade estética*. Diz J. Moltmann:

Quando amo Deus, amo a beleza dos corpos, o ritmo dos movimentos, o esplendor dos olhos, os abraços, os sentimentos, os perfumes, os tons desta colorida criação. Tudo eu gostaria de abraçar, quando te amo, meu Deus, porque te amo com todos os meus sentidos nas criaturas do teu amor. Tu me atendes em todas as coisas que eu encontro. Por longo tempo te procurei dentro de mim, me escondi na concha de minha alma e me defendi com a couraça da não aproximação; mas, tu estavas fora de mim e me atraíste pela estreiteza do meu coração no amplo espaço do amor pela vida. Assim saí de mim mesmo, encontrei minha alma nos meus sentidos e descobri aquilo que mais me pertence nos outros. A experiência de Deus aprofunda a experiência da vida e não a reduz, porque desperta a força de dizer incondicionadamente sim à vida. Quanto mais amo Deus, mais estou feliz de existir; mais existo plena e diretamente, mais percebo o Deus vivo, a fonte inexaurível da vida e a vitalidade eterna. MOLTSMANN, J. **Vasto spazio**. Op. cit., pp. 422-423.

portanto, de fora do Ser supremo... A luz passa então, da razão ao coração".¹⁵⁷⁸
 Uma sede imemorial por plenitude de vida: uma nostalgia do coração pelo Paraíso.¹⁵⁷⁹ Como na música belamente interpretada pela carioca Marisa Monte:

Há um vilarejo ali
 Onde areja um vento bom
 Na varanda, quem descansa
 Vê o horizonte deitar no chão
 Pra acalmar o coração
 Lá o mundo tem razão
 Terra de heróis, lares de mãe
 Paraíso se mudou para lá
 Por cima das casas, cal
 Frutas em qualquer quintal
 Peitos fartos, filhos fortes
 Sonho semeando o mundo real

Toda gente cabe lá
 Palestina, Shangrilá
 Vem andar e voa
 Vem andar e voa
 Vem andar e voa
 Lá o tempo espera
 Lá é primavera
 Portas e janelas ficam sempre abertas
 Pra sorte entrar
 Em todas as mesas, pão
 Flores enfeitando
 Os caminhos, os vestidos, os destinos
 E essa canção

¹⁵⁷⁸ BACHELARD, G. **A intuição do instante**. 2ª ed. Campinas: Verus, 2010, p. 84

¹⁵⁷⁹ Paraíso (Deus mesmo): realização do Amor. Donde emerge a questão da relação entre tempo e duração, entre o instante (eterno) e a "flecha do tempo"... Como conciliar, portanto, o aparentemente inconciliável? É premente desenvolver *outra* percepção. Diz G. Bachelard: "Sim, no fundo mesmo do Tempo, para os instantes façam a duração, para que a duração faça o progresso, cumpre inscrever o Amor." BACHELARD, G. **A intuição do instante**. Op. cit., p. 84. O Amor faz esta unidade acontecer, ou melhor, sem Amor não há como falar de unidade. Isso (já) aprendemos a partir do Deus Trindade (Comunidade de Amor), tal como vimos neste capítulo anteriormente. Daí a necessidade de outra "lógica": a "lógica" do *coração* (da qual fala B. Pascal), pois: "O coração humano é verdadeiramente a maior potência de coerência para as ideias contrárias." Ibid., p. 92. Portanto, uma racionalidade cordial, patética, que se plenifica (se realiza) no Amor. Um Amor profundo, pois como diz G. Bachelard:

...um amor profundo é uma coordenação de todas as possibilidades do ser, pois é essencialmente uma referência ao ser, um ideal de harmonia temporal em que o presente está incessantemente ocupado em preparar o futuro. É ao mesmo tempo uma duração, um hábito e um progresso. Para fortalecer um coração, é preciso duplicar a paixão pela moral, encontrar as razões gerais de amar. É então que se compreende o alcance metafísico das teses que vão buscar na simpatia, no zelo, a força mesma da coordenação temporal. É porque se ama e se sofre que o tempo se prolonga em nós e dura. (...) Fazemos nosso tempo como nosso espaço pela simples preocupação que temos com nosso futuro e pelo desejo de nossa própria expansão. É assim que nosso ser, em nosso coração e em nossa razão, corresponde ao Universo e reivindica a Eternidade. Ibid., pp. 86-87.

Tem um verdadeiro amor
Para quando você for.¹⁵⁸⁰

Fome, sede de Paraíso: de Deus mesmo... Deus: outro belo nome para Paraíso.¹⁵⁸¹
Deus passa pela *imaginação*: pelas *estórias contadas com amor*.¹⁵⁸² Não são
nossas palavras-conceito que como uma rede "pesca" Deus (o que seria uma
forma de idolatria conceitual). É Deus que, inadvertidamente, vem ao nosso
encontro, passa por nós, mas não nos deixa incólumes... "fisga" o *coração do*
corpo: daí nossa consciência (percepção) de Deus.¹⁵⁸³ Um Alguém se nos

¹⁵⁸⁰ MONTE, M. **Vilarejo**. Faixa 2. In: **Infinito Particular**. Pronomotor Records/EMI, 2006. Feita em parceria com Arnaldo Antunes, Carlinhos Brown e Pedro Baby.

¹⁵⁸¹ Que pode ser antecipadamente experienciado, quando o *prazer* e a *alegria* dão as mãos:

...vez por outra, a alegria e o prazer acontecem juntos. Quando isso acontece, o corpo experimenta uma efêmera epifania do Paraíso: o divino se faz carne... Meu método se inspira na música e na poesia. As duas, música e poesia, são irmãs. Fernando Pessoa diz que poesia é uma rede de palavras por cujos interstícios se ouve uma melodia que faz chorar. Todo dizer poético aspira por um silêncio das palavras - para que música seja ouvida. O acontecimento poético é assim: o corpo ouve a música, percebe a beleza. Experiência de graça. Deseja comunicá-la. Procura palavras, sons, em cujo côncavo a beleza aconteça. Um outro corpo as ouve. Eventualmente esse ouvir provoca nele, corpo, uma ressonância. Se o corpo ressoar musicalmente, é porque existe uma identidade entre aquele que disse e aquele que ouviu. ALVES, R. **Variações sobre o prazer**, pp. 87-88.

¹⁵⁸² Daí a importância atual e centralidade da *teologia narrativa*. Como diz J. B. Libânio:

A crise da grande narrativa na pós-modernidade permite a recuperação da pequena narração e assim valorizar o paradigma da narração para a teologia. (...) Esse paradigma atua onde a comunidade eclesial permanece desperta para a sua memória narrativa. Toma consciência de sua responsabilidade de continuar narrando o evento salvífico, de maneira inteligível, para as novas gerações. (...) Substitui a lógica do raciocínio e a estrutura racional sistêmica pela linguagem própria da narração. Esta visualiza em pessoas, experiências, episódios, enredo e diálogos, a mensagem fundamental a ser transmitida. O "era uma vez" faz-se presente para os ouvintes. Ela reflete uma origem perdida no tempo para melhor exprimir a experiência profunda a ser reatualizada significativamente pelo ouvinte. LIBÂNIO, J. B. **Diferentes paradigmas na história da teologia**. In: ANJOS, M. F. dos. (org.). **Teologia e novos paradigmas**. São Paulo; Loyola; SOTER, 1996, pp. 44-45.

Sobre a necessidade da teologia articular-se a partir de pequenas narrativas no contexto "pós-moderno": Cf. LIBÂNIO, J. B. **Desafio da pós-modernidade à teologia fundamental**. In: *Teologia na pós-modernidade*. Op. cit., pp. 164-167. Cf. ainda. MAGALHÃES, A. C. **Narrativa e hermenêutica teológica**: pressupostos da teologia narrativa. In: **Revista Caminhando**. Vol. 7, nº 1, 2002, pp. 6-22.

¹⁵⁸³ Pois:

O corpo não é somente superior à consciência: é anterior. É nele que o pensamento recebe sua informação, é no ato do corpo que ele encontra seu modelo. O raciocínio mais abstrato, a teoria mais impessoal, a doutrina mais hostil à vida respondem às injunções subterrâneas dessa vida. DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011, pp. 49-50.

apresenta (se revela), tantas vezes, "escondido" (preferencialmente) por detrás do *rosto do outro* (re-ligando-nos).¹⁵⁸⁴

Daí nasce a necessidade do modo místico-poético (e ético) de dizer Deus que nos cala no fundo do mais profundo do *coração*, não um movimento de "alienação" (em sentido pejorativo), mas uma ex-peri-ência profundamente enriquecedora (de *amadurecimento afetivo*¹⁵⁸⁵). Deus que é Espírito, Vento-Livre, soprando onde quer... É o *Pássaro encantado* de R. Alves¹⁵⁸⁶, que passa por nós e não pode ser apreendido no conceito, nos dogmas, nas normas...

E como o Deus-Tindade, Pássaro-encantado, que sabe bailar no ar, é o próprio tempo... (experiência) fugaz... Pois é assim: *tempus fugit*. Experiência ao mesmo "eterna" (instante eterno) e radicalmente transitória...¹⁵⁸⁷ Mas como isso se dá?

¹⁵⁸⁴ Como diz o pensador da alteridade, a relação com o outro:

...não se reduz à representação do outrem, mas a sua invocação e onde a invocação não precedida de compreensão, chamo-a religião. (...) Se o termo religião deve contudo anunciar a relação com homens irredutível à compreensão, e afasta por isso mesmo do exercício de poder, mas nos rostos humanos logra alcançar o infinito. LÉVINAS, E. **Entre nós**. Op. cit., pp. 29-30.

Noutra de suas obras diz o filósofo franco/lituano:

Aquele que denominamos Deus não pode ser sentido senão a partir dessas relações (relações humanas) distintas. Somente a partir de tais relações Deus pode manifestar-se. (...) Não existe um modelo de transcendência fora da ética. A única maneira que o *autrement qu'être* pode significar é relação com o próximo. LÉVINAS, E. **Deus a morte e o tempo**. São Paulo: Almedina, 2003, p. 222.

¹⁵⁸⁵ Cf. RUBIO, A. G. **Evangelização e maturidade afetiva**. Op. cit., 177-188. Cf. também. RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2008.

¹⁵⁸⁶ Ele diz:

Deus é como um pássaro encantado que nunca se vê. Só se ouve o seu canto... Deus é uma suspeita do nosso coração de que o universo tem um coração que pulsa com o nosso. Suspeita... nenhuma certeza. Fugam dos que tem certeza. Olhem bem; eles trazem gaiolas nas suas mãos. Os pássaros que tem presos nas suas gaiolas são pássaros empalhados. Ídolos. ALVES, R. **O melhor de Rubem Alves**. Curitiba: Nossa Cultura, 2008, p. 111.

¹⁵⁸⁷ Meditando sobre o *tempo da poesia*, G. Bachelard trata da relação (possível) entre o que ele chama de *Instante poético e instante metafísico* (conforme aparece no anexo à edição brasileira de *A intuição do instante*). Diz ele:

A poesia é uma metafísica instantânea. Num curto poema, ela deve dar uma visão do universo e o segredo de uma alma, um ser e objetos, tudo ao mesmo tempo. Se segue simplesmente o tempo da vida, ela é menos que esta; só pode ser mais que a vida imobilizando-a, vivendo no próprio lugar a dialética das alegrias e das dores. Ela é, então, o princípio de uma simultaneidade essencial em que o ser mais disperso, mais desunido, conquista a sua unidade. BACHELARD, G. **A intuição do instante**, p. 93.

Por meio da (inquietante) tentativa de medir a eternidade a partir do *presente*.¹⁵⁸⁸
 Desejo de transformar em realidade o sonho de Parmênides: estabilizar o Ser (sem tempo).¹⁵⁸⁹ Mas não tem jeito... tudo flui, "tudo muda o tempo todo no mundo"¹⁵⁹⁰, nós passamos (mudamos) também.¹⁵⁹¹

O místico e o poeta têm em comum o desejo de fazer o tempo parar, ou melhor, de eternizar o vivido, apesar das "noites escuras" pelas quais passa o/a místico(a) e o/a poeta...¹⁵⁹² Mas não no sentido de quantidade/volume, mas por causa da qualidade/intensidade do vivido... Por isso escrevem... No seu conto *Onde mora o amor*, diz R. Alves:

¹⁵⁸⁸ Cf. MOLTSMANN, J. **Ciência e sabedoria**. Op. cit., pp. 119-120.

¹⁵⁸⁹ E assim, nos esquivamos de encarar o *devir*... A dolorosa percepção de que:

Tudo que é sólido se liquefaz ao crepúsculo. "Ninguém pode entrar no mesmo rio duas vezes", dizia Heráclito: o Ser do rio é o seu permanente deixar de ser. (...) O crepúsculo e o rio informam-nos que nada temos. É impossível somar, só podemos subtrair... (...) O rio é um permanente fazer-se distante do que estava próximo, tudo é despedida. "Todo cais é uma saudade de pedra", disse Álvaro de Campos. O cais é o lugar onde o sólido mergulha no líquido. O que fica é o espaço vazio... ALVES, R. **Sobre o tempo e a eternidade**. Op. cit., p. 162.

¹⁵⁹⁰ É como diz a letra - de inspiração heraclitana/nietzschiana - de *Como uma onda*:

Nada do que foi será
 De novo do jeito que já foi um dia
 Tudo passa
 Tudo sempre passará

A vida vem em ondas
 Como um mar...
 Num indo e vindo infinito

Tudo que se vê não é
 Igual ao que a gente viu a um segundo
 Tudo muda o tempo todo no mundo
 Não adianta fugir
 Nem mentir pra si mesmo agora...

SANTOS, L. & MOTTA, N. **Como uma onda**. Faixa. In: **Tempos modernos**. WEA, 1982.

¹⁵⁹¹ Essa *negação* da fugacidade da vida, sobretudo do que há (nela) de beleza, só nos dificulta sua vivência, seu desfrute integral...

Divagando como psicanalista sobre a filosofia de Parmênides, não como filósofo, porque aos filósofos a divagação é proibida, imagino que seu pensamento nascia sob a luz do meio-dia, quando tudo parece parado, o tempo suspenso, o Ser aparecendo como coisa imóvel e eterna. Heráclito, entretanto, o filósofo do fogo e do rio, certamente amava deixar os seus pensamentos serem levados pelas águas do rio, especialmente quando nele se refletiam as cores do sol morrente. ALVES, R. **Sobre o tempo e a eternidade**, p. 162.

¹⁵⁹² Diz A. Prado: "De vez em quando Deus me tira a poesia. Olho pedra e vejo pedra mesmo." PRADO, A. **Poesia reunida**. São Paulo: Siciliano, 1991, p. 199.

Onde é que mora, para que possamos buscá-lo? Sei que mora em algum lugar, mas lá não se pode chegar... Até que pode, mas o jeito ficou desacreditado. E quase ninguém (acho que só os poetas) o procuram lá. Amor mora no país das palavras. Palavras - não são elas "pontes e arco-íris que se estendem sobre coisas eternamente separadas"?¹⁵⁹³

O poeta popular sabe que, se *tempus fugit*, então, *carpe diem*: "hoje o tempo voa, amor... escorre pelas mãos, mesmo sem sentir, que não há tempo que volte, amor, vamos viver tudo que há pra viver, vamos nos permitir..."¹⁵⁹⁴ Um (micro) instante de *alegria*¹⁵⁹⁵, por mais efêmero que seja, está destinado à eternidade (instante eterno, dado a sua beleza *sui generis*¹⁵⁹⁶), radicado no *corpo*, uma Saudade que não cabe dentro do peito. Uma Saudade muito presente. Uma Ausência muito presente que ousamos nomear... "Deus mora na saudade, ali onde o amor e a ausência se assentam"¹⁵⁹⁷. É como diz o poema de Carlos Drummond de Andrade:

Por muito tempo achei que a ausência é falta
E lastimava, ignorante, a falta
Hoje não a lastimo
Não há falta na ausência
A ausência é um estar em mim
E sinto-a branca, tão pegada, aconchegada nos meus braços
Que rio e danço e invento exclamações alegres
Porque a ausência, essa ausência assimilada
Ninguém rouba mais de mim.¹⁵⁹⁸

¹⁵⁹³ ALVES, R. **Tempus fugit**. Op. cit., p. 69.

¹⁵⁹⁴ SANTOS, L. **Tempos Modernos**. Faixa 1. In: **Tempos Modernos**. WEA, 1982.

¹⁵⁹⁵ Que não nega a beleza presente na tristeza, muito menos deseja possuir/controlar o "objeto". (desejado). Muito pelo contrário: "A alegria não precisa da posse do objeto desejado para existir. Lembro-me do rosto de um amigo - ele já morreu -, mas esta simples memória me traz alegria, junto com uma pitada de tristeza. (...) A alegria nunca se farta. A alegria pede mais alegria. Alegria é fome insaciável." ALVES, R. **Variações sobre o prazer**. Op. cit., p. 87.

¹⁵⁹⁶ Pois: "Quem sabe que o tempo está fugindo descobre, subitamente, a beleza única do momento que nunca mais será." ALVES, R. **Tempus fugit**, p. 11.

¹⁵⁹⁷ ALVES, R. **Creio na ressurreição do corpo**. Op. cit., p. 19. Deus é simultaneamente símbolo maior de Comunhão e de Saudade. Ele é nossa alegria e nossa tristeza, nosso amor e nossa dor, nosso chão e nosso abismo, nossa luz e nossa sombra, nossa ferida e nossa cura, nosso sim e nosso não, nossa fome e nosso pão, nossa cruz e nossa ressurreição... Como diz R. Alves:

Amor é isto: a dialética entre a alegria do encontro e a dor da separação. E neste espaço o amor só sobrevive graças a algo que se chama fidelidade: *a espera do regresso*. De alguma forma a gota da chuva aparecerá de novo, o vento permitirá que velejemos de novo, mar afora. Morte e ressurreição. Na dialética do amor, a própria dialética divina. Quem não pode suportar a dor da separação não está preparado para o amor. Porque amor é algo que não se tem nunca. É o vento de graça. Aparece quando quer, e só nos resta ficar à espera. E quando ele volta, a alegria volta com ele. *E sentimos então que valeu a pena suportar a dor da ausência, pela alegria do reencontro*. ALVES, R. **Tempus Fugit**. Op. cit., p. 35. Grifo nosso.

¹⁵⁹⁸ ANDRADE, C. D. de. **Corpo**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Record, 1984, p. 29. Diz R. Alves:

Adélia Prado suspirava em *Refrão e assunto de cavaleiro e seu cavalo medroso*: "Eh saudade! De quê, meu Deus? Não sei mais."¹⁵⁹⁹ Por causa dessa *saudade doída*¹⁶⁰⁰, como sabiamente nos fala R. Alves, contamos para as crianças as *estórias* (inclusive as belas *estórias* "sagradas"), na esperança de suscitar o espanto, a admiração, o encontro com o Mistério e a Beleza da vida que nomeamos Deus (e *amenizar a dor*, também, de quem conta¹⁶⁰¹). Não para tê-lo nas mãos (coisa impossível, muito menos desejável), numa "gaiola de conceitos", mas esperançosos, desejosos de que essa ex-peri-ência fugaz volte sempre, e, de algum modo, nos dê *outros* olhos (olhos de bondade) e assim nos metamorfoseie (o *corpo*)...

E, quem sabe, opere em nós uma profunda *metanoia*, crie em nós uma dinâmica de *descentramento*, de *alteridade*... Quem sabe ocorra uma profunda (re)educação do *olhar* (na verdade, da *sensibilidade dos sentidos corpo*) na esteira do Mestre de Nazaré (o mestre dos *sentidos*), que dizia: "A candeia do corpo são os olhos; de modo que, se os teus olhos forem bons, todo o teu corpo terá luz."¹⁶⁰² Um olhar, talvez um (olhar) mesmo que de soslaio, mas do *corpo*, não um olhar da reflexão do espírito ou de uma "alma" quietista... Mas um olhar solidário (encarnado). Ou como diz melhor Alberto Caeiro:

Sempre que penso uma coisa, traio-a
Só tendo-a diante de mim devo pensar nela
Não pensando, mas vendo
Não com o pensamento, mas com os olhos

...essa coisa que falta, eu lhe dou o nome de Deus. O teólogo brasileiro Chico Buarque tem uma música em que ele fala da 'metade arrancada de mim'. Nossos corpos são entidades mutiladas... "saudade é o revés de um parto, é arrumar o quarto para o filho que já morreu". ALVES, R. **O quarto do mistério**. Campinas: Papyrus, 1995, p. 172

¹⁵⁹⁹ PRADO, A. **Bagagem**. Op. cit., p. 73.

¹⁶⁰⁰ Como o Bernardo Soares:

Saudades!
Tenho-as até do que me não foi nada,
Por uma angústia de fuga do tempo e uma doença do mistério da vida.
Caras que via habitualmente nas minhas ruas habituais - se deixo de vê-las entristeço;
E não me foram nada, a não ser o símbolo de toda a vida.
PESSOA, F. **Livro do Desassossego**. Op. cit., p. 53.

¹⁶⁰¹ Como nos conta Anaxsuell Fernando da Silva no seu *Rubem Alves, uma trajetória de gestos poéticos*, acerca de como o mineiro de Boa Esperança aprendeu a lidar com as dores que a vida suscita. Cf. SILVA, A. F. da. **Rubem Alves, uma trajetória de gestos poéticos**. In: **Revista inter-legere**. UFRN, nº 8, 2011, pp. 6-7.

¹⁶⁰² Mt. 6, 22.

Uma coisa que é visível existe para se ver
 E o que existe para os olhos não tem que existir para o pensamento
 Só existo diretamente para o pensamento e não para os olhos
 Olho, e as coisas existem
 Penso e existo só eu.¹⁶⁰³

Desta *experiência* brota *outro olhar* para a vida. Daí, como garimpeiros, podemos sair em busca de outras palavras (*outras estórias*) para, mesmo que precariamente, dizer, aos balbucios (e às apalpadelas), esta experiência fulcral de beleza e dor... Como testemunhas Daquele que vemos (e ouvimos), mesmo que obscuramente e ouvimos e buscamos seguir (apesar das interferências da finitude, e do pecado), vendo-O como *por um espelho de cobre*¹⁶⁰⁴. R. Alves nos fala sobre sua experiência:

As estórias são flores que a imaginação faz crescer no lugar da dor. Minhas estórias cresceram das dores da minha filha, que eram minhas próprias dores. Por isso disse que comecei a escrever porque ela precisava delas, das estórias. Curar a dor. Isso elas não podem fazer. Mas podem transfigurá-la. A imaginação é a artista que transforma o sofrimento em beleza. A beleza torna a dor suportável. Por isso escrevo estórias: para realizar a alquimia de transformar a dor em flor.¹⁶⁰⁵

R. Alves tem razão, *Ostra feliz não faz pérola*:

Ostras são moluscos, animais sem esqueleto, macias, que representam as delícias dos gastrônomos. Podem ser comidas cruas, com pingos de limão, com arroz, paellas, sopas. Sem defesas – são animais mansos –, seriam uma presa fácil dos predadores. Para que isso não acontecesse, a sua sabedoria as ensinou a fazer cascas, conchas duras, dentro das quais vivem. Pois havia num fundo de mar uma colônia de ostras, muitas ostras. Eram ostras felizes. Sabia-se que eram ostras felizes porque de dentro de suas conchas saía uma delicada melodia, música aquática, como se fosse um canto gregoriano, todas cantando a mesma música. Com uma exceção: de uma ostra solitária que fazia um solo solitário. Diferente da alegre música aquática, ela cantava um canto muito triste. As ostras felizes se riam dela e diziam: "Ela não sai da sua depressão...". Não era depressão. Era dor. Pois um grão de areia havia entrado dentro da sua carne e doía, doía, doía. E ela não tinha jeito de se livrar dele, do grão de areia. Mas era possível livrar-se da dor. O seu corpo sabia que, para se livrar da dor que o grão de areia lhe provocava, em virtude de

¹⁶⁰³ PESSOA, F. **Poema LXIX**. Poemas inconjuntos. In: **Poemas completos de Alberto Caetano**. Op. cit., p. 149.

¹⁶⁰⁴ Cf. I Co 13, 12.

¹⁶⁰⁵ ALVES, R. **Se eu pudesse viver minha vida novamente**. Campinas: Verus, 2004, p. 147. Portanto, afirmar que fora da beleza não há salvação, não significa fuga das agruras da vida, dos impasses, do não-sentido do sofrimento inocente, mas significa depositar no Amor todas as nossas fichas, empenhar todo a nossa vida (todo o nosso ser) na vivência do amor-serviço, numa radical dinâmica da *alteridade* (de radical *descentramento*). Mas para este movimento não se reduza a mera "romantismo" ingênuo (ou quiçá um tipo de cinismo), este deverá ser realizado como projeto de vida. É a beleza do amor que se doa incondicionalmente, como Deus em Jesus Cristo (como vimos no princípio do capítulo).

sua aspereza, arestas e pontas, bastava envolvê-lo com uma substância lisa, brilhante e redonda.

E conclui:

Assim, enquanto cantava seu canto triste, o seu corpo fazia o trabalho – por causa da dor que o grão de areia lhe causava. (...) Apenas a ostra sofredora fizera uma pérola. (...) Isso é verdade para as ostras. E é verdade para os seres humanos. No seu ensaio sobre O nascimento da tragédia grega a partir do espírito da música, Nietzsche observou que os gregos, por oposição aos cristãos, levavam a tragédia a sério. Tragédia era tragédia. Não existia para eles, como existia para os cristãos, um céu onde a tragédia seria transformada em comédia. Ele se perguntou então das razões por que os gregos, sendo dominados por esse sentimento trágico da vida, não sucumbiram ao pessimismo. A resposta que encontrou foi a mesma da ostra que faz uma pérola: eles não se entregaram ao pessimismo porque foram capazes de transformar a tragédia em beleza. A beleza não elimina a tragédia, mas a torna suportável. A felicidade é um dom que deve ser simplesmente gozado. Ela se basta. Mas ela não cria. Não produz pérolas. São os que sofrem que produzem a beleza, para parar de sofrer. Esses são os artistas.¹⁶⁰⁶

¹⁶⁰⁶ ALVES, R. **Ostra feliz não faz perola**. São Paulo: Planeta, 2008, p. 8. Eis um poema do pastor e teólogo E. Peterson sobre a beleza que nasce da *experiência do sofrimento*, da *dor*:

O choro das criancinhas
De certo modo sempre inadequado
Por que os amados e inocentes devem cumprimentar a existência com choro?
É uma prova de que nem tudo está bem
Sonhos e partos quase não combinam
Anseios profundos permanecem insatisfeitos
Feridas continuam abertas
O que é natural e alegre
Se transforma em esgares e maldições medonhos

Um ferimento surge no lugar do êxtase
O nascimento é envolto em sangue
Todo sofrimento é prelúdio da sinfonia, da doçura
A pérola começa com uma dor no estomago da ostra
O corniso, reciclado do berço à cruz
Entra de novo no mercado com uma canga para aliviar os fardos
Cada lado aberto pela espada
É a matriz para Deus vir novamente a mim mediante o labor
Causando alegria. PETERSON, E. **O pastor contemplativo.**, p. 184.

Parece que o Vinícius de Moraes concorda com eles:

É melhor ser alegre que ser triste
Alegria é a melhor coisa que existe
É assim como a luz no coração
Mas pra fazer um samba com beleza
É preciso um bocado de tristeza
Precisa um bocado de tristeza
Senão, não se faz um samba não

Fazer samba não é contar piada
Quem faz samba assim não é de nada
O bom samba é uma forma de oração
Porque o samba é a tristeza que balança
E a tristeza tem sempre uma esperança

Todavia, o velho medo patológico de cair nalgum tipo de *irracionalismo*, paralisa aqueles que vivem fugindo da *imaginação* (do *simbólico*) e se enclausuram na "torre de marfim" segura da lógica formal (da Razão). É o mundo sem poesia, definitivamente acinzentado... Seria esse o mundo da tradicional teologia? Por isso, a completa ausência (até bem pouco tempo) de uma possível *teopo(ética)*?¹⁶⁰⁷ Resta um deserto sem vida... Uma *teo-logia* rica de *logos*, mas pobre de *pathos*, pobre de *coração*, pobre *de Deus*, do Deus vivo que se desvela desde as entranhas da vida...

Dá a importância de recorrer à *imaginação* ("lugar" donde nasce a poesia), à sensibilidade, significa recorrer ao Mistério que transpassa o mundo - pois para a Razão não há mistério -, que não nega, mas afirma a ambiguidade radical, a complexidade da vida.¹⁶⁰⁸ Caminho para re-*apresentá-lo* aos homens e mulheres enfadados com aquela imagem da Divindade: o "Deus-aranha" de F. Nietzsche e

A tristeza tem sempre uma esperança

De um dia não ser mais triste não...

DE MORAES, V. & POWELL, B. **Samba da Benção**. Faixa 1. In: **Vinicius: Poesia e Canção**. Forma, 1966.

Cf. também. BOFF, L. **Responder florindo**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

¹⁶⁰⁷ Aproximando a visão profético-poética da fé cristã do cotidiano, aproximando teologia e literatura como expressão da nossa fome indomável de *beleza*, de *sentido para a vida*, de Vida em abundância. Cf. BINGEMER, M. C. L. **A argila e o Espírito: ensaios sobre ética, mística e poética**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004, pp. 87-166. Sobre a *Teopoética* como fruto da relação entre teologia e literatura: Cf. BINGEMER, M. C. L. **A literatura como um campo fértil de diálogo com a teologia**. In: **IHU Online**. http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1640&secao=251. Acessado em 16 de maio de 2014. Ainda sobre a *Teopoética*: Cf. também. <http://teopoetica.sites.ufsc.br/>; <http://www.alalite.org/>. Tratamos na introdução à primeira parte da tese desta relação fecunda entre teologia e arte (de modo geral) - o que inclui o diálogo entre teologia e literatura, teologia e música etc. Próprio de uma postura interdisciplinar. Pois bem. Como bem diz Alex Villas Boas, num de seus artigos escritos (artigo gênese da revista, que o tem como seu editor nas pegadas de Hölderlin), para a Revista Teoliterária, *Se poeticamente o humano habita o mundo, poeticamente Deus habita o humano*. BOAS, A. V. **Se poeticamente o humano habita o mundo, poeticamente Deus habita o humano**. In: **Teoliterária**. Vol. 1, nº 1, 2011, pp. 6-13. Eis novamente o tema da Encarnação (e, por conseguinte, da corporeidade) no centro e da *in-abituação* do Espírito na Criação e em seus filhos amados. *Teopoética*: esta é uma expressão (com sua carga conceitual) criada pelo teólogo alemão Karl-Joseph Kuschel. Cf. KUSCHEL, K-J. **Os escritores e as escrituras**. Op. cit., p. 223.

¹⁶⁰⁸ O místico-poeta, o poeta-místico sabe disso:

O instante poético, portanto, é necessariamente complexo: ele comove, ele prova - convida, consola -, é espantoso e familiar. Essencialmente, o instante poético é a relação harmônica de dois contrários. No instante apaixonado do poeta, há sempre um pouco de razão; na recusa racional, há sempre um pouco de paixão. As antítese sucessivas agradam o poeta. Mas, para o encantamento, para o êxtase, é preciso que as antítese se contraíam em ambivalência. Surge então o instante poético... BACHELARD, G. **A intuição do instante**., pp. 94-95.

seus *conceitos* correlatos: o "além", o "céu", a "imortalidade da alma", a "verdade", o "inferno" (sobretudo este, o inferno, sempre fora um "prato cheio", famoso instrumento "pedagógico" de *medo* e *culpa*¹⁶⁰⁹, tanto no catolicismo, quanto no protestantismo), etc.¹⁶¹⁰ Uma imagem de Deus que nada mais diz (se é que algum dia disse) e faz ao *coração* (onde ocorre a *metanoia*). Pelo contrário, gera repulsa... Aqui voltamos ao que sinalizamos desde a introdução geral... Como no poema de Jorge Luis Borges:

Longe da cidade,
 Longe do foro clamoroso e do tempo, que é mudança
 Edwards, eterno já, sonha e avança
 À sombra de copados ramos de ouro
 Hoje é ontem e amanhã
 Não floresce uma coisa de Deus no calmo ambiente
 Que não o exalte misteriosamente
 O ouro do luar, ou quando entardece
 Pensa feliz que o mundo é um eterno
 Instrumento da ira e que o ansiado céu
 Foi para pouquíssimos criado e para quase para todos o inferno
 No centro pontual do emaranhado
 Há Deus, a Aranha, o outro aprisionado.¹⁶¹¹

A insistente veiculação desta *imagem* (tenebrosa) *de Deus* revela uma carência presente no cristianismo, sobretudo nas grandes Instituições Eclesiásticas, que persistem na manutenção desta imagem/linguagem tendo em vista seus interesses escusos (guardadas as exceções). É a carência de *outra* narrativa, de *outra* linguagem (teo)poética que nos apresente Deus como um Alguém *sedutor*. Se existe uma "magia" na religião, deveria ser essa: a "magia" de nos (re)encantar e transfigurar (integralmente). Uma bela *mediação* à serviço da

¹⁶⁰⁹ Cf. a antológica obra: DELUMEAU, J. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente** (séculos XIII ao XVIII). 2 Vols. Bauru: EDUSC, 2003.

¹⁶¹⁰ Como diz o "filósofo do martelo":

O conceito de Deus – Deus como deus dos doentes, Deus como aranha, Deus como espírito – é um dos mais corruptos conceitos de Deus que já foi alcançado na Terra; talvez represente o nadir na evolução descendente dos tipos divinos. Deus degenerado em *contradição da vida*, em vez de ser transfiguração e eterna afirmação desta! Deus como fórmula para toda a difamação do "aquém", para toda mentira sobre o "além"! Em Deus o nada divinizado, a vontade de nada canonizada!... NIETZSCHE, F. **O anticristo**. Op. cit., p. 23.

Cf. também. BARRENECHEA, M. A. de; CASANOVA, M. A.; DIAS, R.; FEITOSA, C. (orgs.). **Assim falou Nietzsche III**. Op. cit., p. 135.

¹⁶¹¹ BORGES, J. L. **O outro, o mesmo**. In: **Obras completas. Vol. 2**. São Paulo: Globo, 1999, p. 311.

humanização/divinização, portanto à serviço da Vida, nas pegadas do Mestre de Nazaré: o Cristo de Deus (caminho, verdade e vida).

Mas, para tanto, carecemos esvaziá-la (o discurso religioso/teológico "canonizado") o máximo possível de seu "rubricismo mecânico", sua fixação obsessiva na moral impoluta, nos dogmas (e nas dogmáticas) irretorquíveis, seu pesado aparelho institucional jurídico-burocrático (tratado como um fim em si mesmo)... Que ao invés de fomentar um verdadeiro *re-ligar* à Fonte da vida¹⁶¹² (a partir da própria vida, afirmada e querida) e aos nossos irmãos e irmãs - auxiliando na gestação de uma genuína *experiência de comunhão* -, gera culpa, medo, inquietação desmedida, amortecimento dos sentidos e do pensamento... Provocando, quem sabe, uma "vontade de nada"...

No entanto, podemos (re)construir e (re)colocar a questão da religiosidade noutra registro, isto é, encarar a religião como ponte e suporte (*mediação positiva*) para a realização de nossos desejos mais profundos. Acima de tudo, o desejo imemorial de re-ligação (*relação amorosa*) com a vida e seu Mistério abissal: sua dimensão simbólica, onírica, transracional, transfiguradora... E então, quem sabe, tudo se metamorfoseie por entre os nossos olhos... Dado que as religiões, por vezes, na história, mostraram-se meros caleidoscópios de absurdos, mas podem se configurar em telescópios que saibam apontar (com sabedoria) para o Deus vivo¹⁶¹³, fomentando um "espaço de relação" no caminho da divinização/humanização.

¹⁶¹² Ou um grande Rio (Trindade), sem fim, com sua *terceira* margem, onde nosso corpo cansado poderá, então, finalmente descansar:

Sou o que não foi, o que vai ficar calado. Sei que agora é tarde, e temo abreviar com a vida, nos rasos do mundo. Mas, então, ao menos, que, no artigo da morte, peguem em mim, e me depositem também numa canoinha de nada, nessa água que não pára, de longas beiras: e, eu, rio abaixo, rio a fora, rio adentro - o rio. ROSA, J. G. **A terceira margem do rio**. ROSA, J. G. In: **Ficção completa**. Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994, p. 413.

¹⁶¹³ E a *teologia* tem, neste sentido, um lugar de destaque, desde que saiba conduzir-se para além da lógica instrumentalizadora, favorecendo o encontro com o Deus de Jesus Cristo... Já que Deus não é um meio, mas um Fim (nosso Destino derradeiro, na companhia de muitos irmãos e irmãs), ou melhor: nosso Prazer maior... Como diz R. Alves:

No prazer, cessam as mediações. O prazer não é um meio para uma outra coisa. O contrário é o verdadeiro. Tudo é meio para que a nostalgia do amor encontre o objeto desejado. No prazer o desejo chegou ao seu destino. Não é exatamente isso que dizemos acerca do amor? Falamos em jogos amorosos - e o dizemos muito bem. Nos jogos do amor os corpos

Espaço no qual somos continuamente despertados de nosso pesado pesadelo denominado egoísmo (autocentrimento), interpelados em nossa capacidade de (re)criar outros mundos a partir dos símbolos (oníricos) que, como grandes cardumes, povoam nosso *coração*... No qual os "segredos" mais profundos do "humano" são acalentados e guardados (como um baú no qual estão guardados os *desejos por plenitude de vida*) - por vezes empoeirados ou quiçá soterrados pelo *pragmatismo utilitarista* que teima em ditar com "punhos de ferro" o *modus operandi* de nossas vidas...

Mas estes "segredos" não morrem: podem adormecer, ficar entorpecidos... Mas jamais morrem. São os "segredos" embalados pela Esperança, sustentados por meio da Fé, mas somente concretizáveis por meio do único dogma irretorquível (do ponto de vista da fé cristã): o Amor. Que mora ("já") *no corpo*¹⁶¹⁴: o Reino de Deus entre nós, que em Jesus Cristo encontrou "lugar" (*tópos*) na (ambígua) história nossa de cada dia, e que se atualiza diuturnamente por meio do Espírito.

alcançam sua mais alta significação teológica, porque aí eles se livram da maldição de ser meios, para se tornarem puramente fins em si mesmos. Cada corpo é um brinquedo brincante, que usufrui e faz usufruir... Pena que Agostinho, a quem amo e respeito profundamente como irmão mais velho, não se tivesse permitido sorrir diante dessa dádiva de Deus, transformando o jogo sexual do amor em simples meio para um fim demográfico: a reprodução e a população dos céus... Usufruir sem produzir: negação radical de tudo aquilo que consideramos normal e decente. Com o que concordaria o filho mais velho da parábola, que oferecia como credenciais de sua identidade espiritual aquilo que ele havia produzido, contabilizado agora como crédito seu e dívida do pai... Não é de causar surpresa que ele justamente se indignasse com a festa - brinquedo de muitos - em que a graça do pai oferecia àquele que nada havia produzido a alegria do prazer. Brinquedo e prazer são companheiros permanentes do amor, da mesma forma como no mundo marcado pela produção o amor é caçado como subversivo. tudo é nosso mundo tem a maldição da lógica do filho mais velho. (...) Entre nós, tudo se transformou em meio. Parece que a grande metamorfose começou com o triunfo da burguesia (...) um grupo diferente de gente diligente, que não estava nem em cima nem em baixo, gente que trabalhava com afinco, dia e noite, e lia, nas horas vagas, as cartilhas calvinistas, nas quais aprenderam que a riqueza era o sinal visível da graça invisível da salvação - quanto mais rico mais salvo, quanto mais salvo mais rico -, e a identidade das pessoas (...) passou a depender do seu trabalho. (...) E foi assim que a identidade passou a ser coisa dependurada nos ganchos da riqueza, porque diligência no trabalho e sucesso nos negócios são coisas que se medem por meio dos lucros. E essa nova estirpe de santos ricos aprendeu logo que o corpo é mau conselheiro em assuntos de riqueza e de trabalho, pois prefere gastar a ganhar, prefere o ócio ao suor, prefere o prazer à disciplina. ALVES, R. **Variações sobre a vida e a morte.**, pp. 128-129.

¹⁶¹⁴ No qual:

Somos capazes de gerar estrelas, imaginar utopias, dar à luz deuses. O mundo é muito pequeno para o nosso corpo. O nosso desejo é grande demais para nossos limites. Como se estivéssemos numa prisão e sentíssemos uma terrível claustrofobia, porque o desejo se sente sufocado e procura espaços, horizontes diferentes. Somos seres grávidos, e dentro de nós cresce um mundo novo, mundo que o corpo passa a amar, mundo a que o corpo passa a se entregar. ALVES, R. **Poesia, profecia e magia.** Rio de Janeiro: CEDI, 1983, p. 36.

Resta a *esperança* do "ainda não" (ainda que entremeada da atual *situação de morte*, em todos os sentidos), que nos anima na caminhada pelas sendas tortuosas da vida (aqui e agora, sem, no entanto, nos "alienar"). Daí a ressurreição *do corpo*.¹⁶¹⁵ Quando as pequenas utopias, alimentadas nos pequenos corpos (sobretudo nos corpos dos pobres, dos "pequeninos do Senhor", aos quais se dá a conhecer¹⁶¹⁶) terão fim.

Viver, pois, inseridos nessa outra dinâmica de religiosidade/espiritualidade, não obstrui, mas possibilita e facilita a ex-peri-ência do Mistério de Amor, que *mediante* Jesus Cristo desvela-se como uma Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo.¹⁶¹⁷ Experiência de conversão, de mudança radical de direção. Como diz *o último romântico* (tomamos de empréstimo a letra de sua música tendo este Alguém como alvo):

...Quando *um certo alguém*
Cruzou o teu caminho
E te mudou a direção...

Chego a ficar sem jeito
Mas não deixo de seguir
A tua aparição

Quando *um certo alguém*
Desperta o sentimento
É melhor não resistir
E se entregar...¹⁶¹⁸

Se entregar a uma vida (reconduzida) pautada no amor-serviço, conforme o Deus Trindade (*Ágape*). Ingressar na vida de Deus, na vida do mundo (que estão *panenteisticamente entrelaçados*, sem confusão, muito menos separação). Agora,

¹⁶¹⁵ Antes de todos, os *corpos dos sacrificados*, dos pobres, dos "improdutivos", massa descartável (e descartada), e mesmo dos publicanos e das prostitutas - como *diz* Jesus, escandalizando os religiosos de seu tempo (só os de seu tempo?). Com os quais tomará lugar à derradeira Mesa da Fraternidade. Cf. Mt 9, 10-13; 21, 28-32; 23, 1-12.

¹⁶¹⁶ Cf. Mt 11, 25-27.

¹⁶¹⁷ Mistério anteriormente oculto em Deus, mas agora revelado *mediante* Jesus Cristo. Cf. Ef 3, 1-13.

¹⁶¹⁸ SANTOS, L. **Um certo alguém**. Faixa 2. In: **O Ritmo do Momento**. WEA, 1983. Grifo nosso. E assim, podemos fazer uma experiência de "ressurreição", como presença da Vida no meio da morte. Re-orientando nossas vidas, tal como experienciaram os primeiros discípulos a partir do encontro, da ex-peri-ência que fizeram do Ressuscitado. O amor venceu o desamor, o ódio, a vida a morte, o altruísmo o egoísmo, instaurando uma revolução no interior da evolução: surge o homem novo, Jesus Cristo. Pois o Reino de Deus implica uma revolução no mundo da pessoa. Cf. BOFF, L. **Jesus Cristo Libertador**., pp. 54-57.

que nos encaminhamos para o final deste capítulo, vale à pena citar parte do que disse Madre Teresa de Calcutá: que nos serve de incentivo e advertência acerca do amor-serviço. Ela diz, num de seus últimos discursos públicos (em Washington-DC no dia 3 de fevereiro de 1994), diante de eminentes autoridades civis e religiosas (com sua coragem e força espiritual surpreendentes):

...Jesus insistiu que nos amássemos uns aos outros como ele nos ama. Jesus deu a sua vida para amarmos e disse-nos que também devemos dar o que seja para fazer bem ao próximo. Nos Evangelhos, Jesus disse claramente: "Amai-vos como eu vos amei." Jesus morreu na Cruz porque isso é o que lhe era pedido: para fazer um bem por todos nós, para salvar-nos dos nossos pecados e egoísmos. (...) São João adverte-nos que somos mentirosos se dizemos que amamos a Deus e não amamos o nosso próximo. Como se pode amar Deus, que não se vê, se não amas o teu próximo, a quem podes ver, podes tocar, e com quem vives? Portanto, é muito importante entender que amar, para que seja verdadeiro amor, *tem que doer*. Devo estar disposto a dar tudo, para fazer o bem. Isto requer estar disposto a dar *até que doa*. De outro modo não há verdadeiro amor em mim e, por fim, no lugar de levar boas notícias, levo a injustiça e não a paz aos que estão ao meu redor. A Jesus *doi-lhe amar-nos*. Fomos feitos, criados, à Sua imagem para coisas muito maiores, para amar e ser amados. Devemos "vestir-nos de Cristo" como dizem as Escrituras. Por isto, fomos criados para amar e ser amados, Deus fez-se homem para comprovarmos que podemos amar da mesma maneira que Ele nos amou. Jesus faz-se o esfomeado, o despido, o desamparado, o rejeitado e disse-nos, "fizeram-no a mim". No último dia Ele dirá aos da sua direita, "O que fizeram a um destes mais pequenos, fizeram-no a Mim"; e também dirá aos da sua esquerda, "O que deixaram de fazer a um dos meus pequenos, deixaram de o fazer a Mim." Quando Jesus morria na Cruz disse: "Tenho sede". Jesus está sedento de amor e esta é a sede de todos, pobres e ricos. Todos estamos sedentos do amor de outros. Este é o significado do verdadeiro amor: *dar até que doa*.¹⁶¹⁹

Diz o Mestre de Nazaré - com quem estas *mulheres e homens de bem* aprenderam, e que é inegociável e fundamental na fé cristã - que quando fazemos o bem, isto é, amamos concretamente a um destes, sobretudo aos "pequeninos", ao próprio Deus fazemos. A teologia cristã será profundamente enriquecida ao assumir essa "dinâmica de encarnação", reconfigurando sua *episteme*, seu *ethos*, a partir de outro *pathos*.

Por isso, as *estórias sagradas* (pequenas narrativas) são tão importantes desde a noite escura dos tempos, pois nos interpelam à uma vida nova: falam diretamente

¹⁶¹⁹ CALCUTÁ, M. T. **Há 20 anos:** Discurso comovente de Madre Teresa em Washington. Disponível em: <http://senzapagare.blogspot.com.br/2014/03/ha-20-anos-discurso-comovente-de-madre.html> Grifo nosso. Acessado em 19 dezembro de 2014.

ao *coração*¹⁶²⁰ (sem desembocar nalgum tipo de intimismo egocêntrico, mas nos tornam mais sensíveis à dor do Outro, como faz com maestria diversas estórias da Sagrada Escritura: de modo singular a prática de Jesus de Nazaré conforme os Evangelhos).

Precisamos recorrer à imaginação e vivenciar o amor concreto, como nos ensina a mística de Calcutá. Imaginar e militar por um mundo mais próximo dos valores do Reino de Deus. Recorrer à *imaginação* (sensível) não significa recorrer ao irracionalismo irresponsável, nem quer ser uma forma de escapismo apressado. Muito pelo contrário. Significa nunca nos esquecermos que a "razão", como nós humanos, está em devir...

Uma racionalidade sempre encarnada/relacionada com o mais humano: algum sentido para viver. Resposta à nossa sede/fome latejante por um Aconchego derradeiro. Significa reconhecer nossa derradeira *interdependência*. Significa ter Deus, não como fuga, mas como o Amor que dá sentido à vida: de que a última Palavra (como testemunha a Revelação) pertence ao Amor. Quando falamos de esperança, falamos não de uma ideologia, de uma grande utopia, mas de Alguém, quando falamos de fé, não falamos do quanto podemos ser piedosos, mas falamos de Alguém, e o mesmo acontece quando falamos de Amor. Como diz o pensador de Turim:

A verdade que, segundo Jesus, nos tornará livres, não é a verdade objetiva das ciências, e nem esmo a verdade da teologia; assim como não é um livro de cosmologia, A Bíblia também não é um manual de antropologia ou de teologia. A

¹⁶²⁰ (Re)aprender a ler a Bíblia não tanto com a "cabeça" (leitura cerebral) e mais com o *coração*, como uma narrativa de Amor. Como o Livro *mistagógico* (por excelência) da fé cristã. E não como um mero manual de doutrinas ou como alvo maior da historiografia (que tem o seu lugar). Mas *estória*? Termo execrado pela norma culta, mas que ainda aponta para uma realidade que as "mesmas" palavras (carregadas, pesadas, como aquelas do conceito) não conseguem traduzir. Nessas horas, é necessário transgredir. É o que diz R. Alves:

Por causa da palavra "estória" já tive várias querelas com revisores. Eles, instruídos pelos gramáticos, não aceitam a palavra "estória" e corrigem-na para "história". Ignoro. Os gramáticos sabem tanto sobre a língua quanto os anatomistas sabem sobre a arte de fazer amor. Não conheço gramático que tenha sido escritor. Certamente não leram Guimarães Rosa, que declara que "a estória não quer transformar-se em história". "História" é aquilo que aconteceu uma vez e não acontece nunca mais. "Estória" é aquilo que não aconteceu nunca porque acontece sempre. A "história" pertence ao tempo; é ciência. A "estória" pertence à eternidade; é magia. Quem sabe a "história" fica do mesmo jeito. *Quem ouve uma "estória" pode ficar outro*. ALVES, R. **O amor que acende a lua**. Op. cit., pp. 193-194. Grifo nosso.

revelação escritural não é feita para nos fazer saber como somos, como Deus é. (...) A única verdade que as Escrituras nos revelam, aquele que não pode, no curso do tempo, sofrer nenhuma desmistificação - visto que não é um enunciado experimental, lógico, metafísico, mas sim um apelo à prática - é a verdade do amor, da caritas.¹⁶²¹

Amor é um *outro* nome para Deus. Deus é um *outro* nome para o Amor: que dá sentido à vida... Um sentido "frágil" (é verdade), mas como diz (melhor) o *Riobaldo* de João Guimarães Rosa:

Refiro ao senhor: um outro doutor, doutor rapaz, que explorava as pedras turmalinas no vale do Araçuaí, discorreu me dizendo que a vida da gente encarna e reencarna, por progresso próprio, mas que Deus não há. Estremeço. Como não ter Deus?! Com Deus existindo, tudo dá esperança: sempre um milagre é possível, o mundo se resolve. Mas, se não tem Deus, há-de a gente perdidos no vaivém, e a vida é burra. É o aberto perigo das grandes e pequenas horas, não se podendo facilitar – é todos contra os acasos. Tendo Deus, é menos grave se descuidar um pouquinho, pois no fim dá certo. Mas, se não tem Deus, então, a gente não tem licença de coisa nenhuma! Porque existe dor. E a vida do homem está presa encantada – erra rumo, dá em aleijões como esses, dos meninos sem pernas e braços. Dor não dói até em criancinhas e bichos, e nos doidos – não dói sem precisar de se ter razão nem conhecimento? E as pessoas não nascem sempre? Ah, medo tenho não é de ver morte, mas de ver nascimento. Medo do mistério. O senhor não vê? O que não é Deus, é estado do demônio. Deus existe mesmo quando não há. Mas o demônio não precisa de existir para haver – a gente sabendo que ele não existe, aí é que ele toma conta de tudo. O inferno é um sem-fim que nem não se pode ver. Mas a gente quer Céu é porque quer um fim: mas um fim com depois dele a gente tudo vendo.¹⁶²²

E para concluir este último tópico, deste derradeiro capítulo, lançamos mão das palavras místico-po(éticas) de Leonardo Boff, que ao completar setenta anos fez um balanço de sua vida - teólogo que ao longo de sua rica produção buscou *entrelaçar: mística, estética e ética*. Eis:

Sinto em mim um grande vazio
Tão grande, do tamanho de Deus
Nem o Amazonas que é dos rios o rio
Pode enchê-lo com os afluentes seus

Tento, intento e de novo tento
Sanar esta chaga que mata
Quem pode, qual é o portento
Que estanca esta veia ou a ata?

Pode o finito conter o Infinito

¹⁶²¹ VATIMO, G. & RORTY, R. **O futuro da religião**. Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006, p. 71.

¹⁶²² ROSA, J. G. **Grande Sertão**: veredas. Vol. 2. Op. cit., p. 48.

Sem ficar louco ou adoecer?
 Não pode. Por isso eu grito!

Contra esse morrer sem morrer
 Implode o Infinito no finito!
 O vazio é Deus no meu ser!¹⁶²³

Conclusão preliminar

Neste capítulo, caminhamos em direção ao coração de nossa reflexão. E, no caminho do coração, nos deparamos com um Deus: Comunidade de Amor. Deus: Pai, Filho, e Espírito Santo. Buscamos fazer dessa jornada teológica - como faz o garimpeiro -, uma reunião de cacos, que, separados, nada comunicam. Mas, uma vez reunidos, como em cima de uma mesa, ou quem sabe numa parede, revelam a beleza própria dos mosaicos: formando uma imagem singular.

Era como Jesus fazia, quando, como tapeceiro das palavras, tecia suas redes de palavras que fisgava os corações de homens e mulheres tão cansados e oprimidos, pela injustiça do mundo, ou pelos dignos representantes das Instituições religiosas de sua época (e sua imagem distorcida de Deus). Jesus construiu seus murais, montou seus mosaicos, pintou seus afrescos de palavras e gestos como um artífice: formando uma inaudita, inusitada, e alvissareira mensagem/imagem de Deus.

Foi a partir da ex-peri-ência de Deus como Pai/Mãe de infinita bondade e ternura, que Jesus modificou, e ainda modifica, desde as entranhas, aqueles e aquelas que se deixam conduzir pelo coração, e são levados a fazer a "mesma" ex-peri-ência. Esse Deus, chamado pelos cristãos de Deus Trindade, pois assim foi (e é) experienciado, nos inquieta, e nos dinamiza por inteiro. Mas que não pode ser amarrado, preso às malhas do Conceito, pois é Vento livre.

Daí sua presença/ausência, que nos deixa perplexos. E assim, perplexos, inquietos, nos movemos: nos colocamos a caminho em busca de conhecer e prosseguir em conhecer esse Deus que nos deixa boquiabertos, dado o seu modo

¹⁶²³ BOFF, L. **Releitura da vida à moda de um cego.** Pelos 70 anos de vida. In: <http://www.leonardoboff.com/site/70anos/artigos/01-releitura.htm>

singular de nos amar, incondicionalmente. Desta ex-peri-ência nasce nossa busca por traduzir razoavelmente (teologicamente) uma linguagem/racionalidade minimamente capaz de dizer esse Deus; a partir de uma razão sensível trinitária. Que inclua o excluído. O que e quem carece de ser incluído.

Nossa intenção neste capítulo foi aprofundar a partir do coração da fé, isto é, desde o Deus Trindade confessado na fé, que podemos tomar como modelo ímpar na tessitura de uma *gnosologia teológica*, uma racionalidade que potencialize nosso aprofundamento no Mistério da vida (em termos mistagógico): que aqui denominamos de *teopo(ética) trinitária*.

Conclusão da segunda parte

No decorrer dos dois últimos capítulos (4 e 5) discutimos os seguintes temas:

4 - A história está "aberta": *outra* proposta teológica em pleno século XVII. A *razão sensível*: a centralidade do *coração* no *conhecimento de Deus* segundo Blaise Pascal.

5 - Um é pouco, dois é bom, *três* é Trindade! Deus é humilde e sabe dançar! A *razão sensível trinitária* como proposta de *outra* racionalidade teológica no horizonte "pós-moderno".

No capítulo 4 nos debruçamos no tema da *razão sensível* em B. Pascal (que este denominava de *esprit de finesse*), uma razão cordial (ligada ao *coração*, ao *coeur*), como "órgão" da vontade, onde Deus é experienciado, se faz *sensível* (atuação da *caritas*). Vimos que a *razão sensível* (cordial) aponta para uma concepção de racionalidade que aqui assumimos levando em consideração sua paridade face à "pós-modernidade", e seu forte contraste frente ao racionalismo cartesiano no qual imperava a *univocidade* da *razão analítica*.

Neste capítulo, nosso percurso consistiu em traçar os principais caracteres da *gnosologia teológica pascaliana*, marcada por sua antropologia do paradoxo (da ambiguidade radical, isto é, da *grandeza* e *miséria* humanas) e sua gnosologia

pautada na centralidade do *coração* (da *razão sensível*) - no conhecimento teológico, revelando-se uma rica *teologia mística*.

Já no quinto e último capítulo seguimos em busca do coração de nossa tese: demos um passo a mais na direção de *outra* gnosiologia teológica (*outra* concepção de racionalidade teológica), incluindo a rica perspectiva pascaliana. Enfim, buscamos uma gnosiologia teológica pautada numa *intercorporeidade trinitária* (intersubjetividade trinitária). Uma intersubjetividade tecida por pessoas encarnadas, por isso falamos de uma *intercorporeidade*, e sua consequente relação (comunional) conforme a Comunidade de Amor: Pai, Filho, e Espírito Santo.

Ou seja, sustentamos que o *conhecimento de Deus* se dá sempre de modo *intercorpóreo*: para além da intersubjetividade do eu-tu (dialógico-binária), e *inclua o radicalmente diferente*: uma *terceira pessoa*. Contribuindo para gerar uma *razão sensível trinitária*. Assim, buscamos enriquecer a questão da *razão sensível* discutida no capítulo 4, ampliando seu espectro a partir do *coração da fé*: a Santíssima Trindade.

Colocamos neste capítulo, em discussão, *duas dimensões fundamentais* da teologia, sobretudo para hoje, a saber: a *mistagogia*, e a *arte*. E, para tanto, carecemos de uma concepção de *racionalidade* capaz de relacionar estas duas dimensões fundamentais da teologia. Para tanto, articulamos, por exemplo, no último tópico do capítulo 5, formando um *tripé* fundamental para a *gnosiologia teológica* no horizonte "pós-moderno", a saber: a *mística*, a *estética*, e a *ética*. Redundando numa *razão sensível trinitária*.

Conclusão geral

Tendo em vista que tecemos conclusões preliminares ao final de cada capítulo, inclusive nas duas partes constituintes, conforme a organização da tese, aqui recuperamos (resumidamente) o que discutimos no transcurso do texto. Visando o desenvolvimento de tal empreitada, seguimos um modo *espiralado* de pensar, conforme o pensamento recursivo e dialógico (no último capítulo tratamos do pensamento trinitário, portanto *trialógico*, conforme a lógica do *terceiro incluído*), tendo em vista a *complexidade* do real.

Para desenvolver esta perspectiva, demos *quatro passos* (voltando sempre ao que já havíamos apontado tanto na introdução quanto nos capítulos subsequentes, no que diz respeito ao tema central de nossa reflexão, a saber: *o conhecimento de Deus/a gnosiologia teológica*).

Primeiro passo: no decorrer *dos quatro capítulos* (de um modo diverso) buscamos voltar nosso olhar para o edifício chamado Razão (seus temas correlatos, seus corolários), e sua *crise radical*, seu conseqüente declínio (mas para o qual dedicamos especialmente um capítulo).

Vimos que no auge do otimismo antropológico/cultural alguns pensadores criaram uma nota dissonante na ilusória sinfonia elaborada no interior da modernidade. Esta unifonia (uma aparente sinfonia) gerou uma série de outras melodias (nada "harmoniosas"): criando *outro* modo de pensar no interior do pensamento ocidental: a busca por uma polifonia libertadora. Com o passar dos anos, os *efeitos de tal feito* ainda se faz sentir (ainda hoje). Desde então, aprendemos que existem outros caminhos para seguir.

Segundo passo: tratamos de refletir acerca do nascimento de outro horizonte histórico-cultural, intelectual/espiritual: a chamada "pós-modernidade". Mais

modesta que a modernidade, a "pós-modernidade" tanto desacredita quanto rejeita as grandes construções megalomaniacas erguidas nos últimos três séculos: as chamadas *metanarrativas* (que marcaram o *modus operandi/vivendi* cultural, intelectual e espiritual comum à modernidade).

A razão, neste sentido, é convidada a descer de seu pedestal e assumir sua humanidade (finitude/precariedade/fragilidade) - que para fugir da *incerteza* buscou refugiar-se nos artifícios do logocentrismo (teimosamente reificado). Conforme compreende o pensamento "pós-moderno", a ciência, apesar de sua importância (sua pertinência), não precisa mais ser encarada - como fora outrora - como um *metadiscurso* (unívoco).

Por isso, o pensamento "pós-moderno" busca dialogar com os mais diversos campos do saber/fazer: um pensamento pós-metafísico, portanto sem pretensões metafísico-fundacionais (em termos epistemológicos). Este pensamento sabe-se incapaz de explicar o "ser humano", o mundo, Deus, etc. Pois para o pensamento "pós-moderno": a vida transcende a razão. Somos, portanto, incapazes de racionalizá-la. Estamos imersos no Mistério, envolvidos pelas teias da complexidade.

O pensamento "pós-moderno" compreende-se como um pensamento aproximativo, ou seja, sabe-se *parcial*, insuficiente e precário: defronta-se com o Mistério da vida, com o *Inefável*, sem poder explicá-lo lançando mão dos antigos (e modernos) recursos da Razão. Este pensamento, portanto, se vê (*outramente*) ligado à vida, ou seja, não mais desapegado do concreto (pensamento *encarnado*). Donde emerge a necessidade urgente de desenvolvermos um modo radicalmente *diferente* de ver e viver a vida que nos possibilite outros caminhos em termos do saber/fazer: uma *razão sensível*.

Terceiro passo: outramente a razão sensível. Todavia, naquele momento de nossa reflexão, tratamos dessa racionalidade a partir de *outra intuição fundamental* presente (já) na infância da modernidade: o pensamento pascaliano. Para o qual somente o *coração* pode saber o que a Razão jamais poderá demonstrar: pois o coração é um "órgão" amoroso por meio do qual Deus é experienciado, e a partir

do qual uma teologia pode ser pensada, ou seja, de modo *sensível* (relação entre *conhecimento* e *caridade*). O artífice de Port-Royal nos ensina que a *razão sensível* (cordial) aponta para uma concepção de racionalidade *outra*, portanto para *outra* "lógica": aquela do *coração*.

Esta rica *gnosologia teológica pascaliana* ainda tem muito a nos dizer (e ensinar, basta que nos deixemos *fustigar*). Por isso, nossa ingente busca por resgatá-la. Uma gnosologia teológica pautada na centralidade do *coração* (da *razão sensível*); uma *teologia sapiencial* (que busca *pensar bem para agir bem, e agir bem para pensar bem*), nos alertando para o seguinte fato: no conhecimento de Deus prevalece o *coração*, a *sensibilidade* (incluindo sempre aquele e aquela que estão diante de nós): uma verdadeira *teologia mística (sui generis)*.

Quarto passo: mais uma vez a *razão sensível*. *Novamente?* Não. *Outramente*. Apesar da importante contribuição dada pelo pensamento "pós-moderno" e pelo pascaliano, nossa Fonte última de inspiração, a partir da qual podemos tecer uma *razão sensível* com ares cristãos (já que esta é uma tese de teologia) é/são: Pai, Filho, e Espírito Santo (exemplo de racionalidade, pautada na *relação amorosa*).

Uma racionalidade humilde (em *kénosis*) e relacional (*pericorética*). Uma Comunidade unida pelos laços do Amor (amor de todos para com todos). Essa racionalidade teológica não faz uma separação (dualista) entre *práxis* e *theoria*, pois é uma racionalidade sensível, elaborada a partir do *corpo*: portanto, *encarnada, relacional*. Daí a necessidade de uma *intercorporeidade*.

Esta intercorporeidade é o chão sob o qual torna-se possível o desenvolvimento de uma *razão sensível trinitária*: que gesta uma *teopo(ética) trinitária*. Uma racionalidade na qual o Terceiro está (e precisa ser) *incluído*. Formando uma *gnosologia teológica trinitária*, inspirando à prática do amor-serviço (uma ética em conformidade com o Reino do Deus Trindade). Que visa suscitar, como consequência, uma profunda e cada vez mais ampla: *ordo amoris* como *modus vivendi* fundamental.

Uma teologia/ética perpassada pelo Espírito, pelo *outro* que vem ao nosso encontro no Rosto das pessoas concretas (aquelas das quais nos aproximamos), sobretudo os mais necessitados, os marginalizados, aqueles e aquelas feitos "invisíveis" por uma sociedade (ainda) impregnada pelos anti-valores do anti-Reino: os *anawins* do Senhor. Um amor *doído*, mas *alegre* (amor em-*pático/simpático*), pois acontece no caminho da bem-aventurança...

Referências Bibliográficas

- ABBAGNANO, N. **A sabedoria da filosofia**. Petrópolis: Vozes, 1989.
- _____. **História da filosofia. Vol. 1.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- _____. **História da filosofia. Vol. 4.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- _____. **História da filosofia. Vol. 6.** 5ª ed. Lisboa: Editorial Presença, 2000.
- ABRÃO, B. S. (org.). **História da filosofia**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 1999.
- ABREU, A. M. G. **Civilizações que o mundo esqueceu**. São Paulo: Hemus, 1992.
- ADOLFS, R. **Igreja, túmulo de Deus?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1968.
- ADORNO, F. P. **Pascal**. (Coleção *Figuras do Saber*). São Paulo: Estação Liberdade, 2008
- ADORNO, T. W. **Dialética negativa**. Rio de Janeiro; Jorge Zahar Ed., 2009.
- _____. & HORKHEIMER, M. **Dialética do esclarecimento**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- _____. **Prismas: crítica cultural e sociedade**. São Paulo: Ática, 1998.
- AGOSTINHO, S. **As Confissões**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1999.
- _____. **A graça**. Vols. 1 e 2. São Paulo: Paulus, 1998.
- _____. **O livre arbítrio**. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 1995.
- _____. **A Trindade**. São Paulo: Paulus, 1995.
- AIZAWA, K. K. **The systematicity arguments**. Vol. 1. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2003.
- ALFARO, R. **Revelación Cristiana, fé y teologia**. Salamanca: Sígueme, 1985.
- ALIGUIERI, D. **A Divina Comédia**. São Paulo: LL Library, 2013.

ALMEIDA, E. F. **Do viver apático ao viver simpático**. Sofrimento e morte. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Para quem tem fome de beleza**. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

_____. **Prefácio**. In: ROCHA, A. **Celebração dos sentidos**: itinerário para uma espiritualidade integradora. São Paulo: Paulinas, 2009.

ALMEIDA, M. G. B. (org.). **A violência na Sociedade Contemporânea**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2010.

ALMEIDA, J. M. de & VALLS, A. L. M. **Kierkegaard**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

ALTIZER, T. J. J. & HAMILTON, W. **A morte de Deus**. Introdução à teologia radical. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1967.

ALVES, R. **A grande arte de ser feliz**. São Paulo: Planeta, 2014.

_____. **A menina e o pássaro encantado**. 21ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Concerto para corpo e alma**. Campinas: Papirus, 1999.

_____. **Como nasceu a alegria**. 16ª ed. São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Creio na ressurreição do corpo**. 2ª ed. Rio de Janeiro: CEDI, 1984.

_____. (org.). **Culto-Arte. Celebrando a vida**: Pentecostes. Petrópolis: Cebes/Vozes, 1999.

_____. **Da esperança**. Campinas: Papirus, 1987.

_____. **Dogmatismo e tolerância**. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Entre a ciência e a sapiência**: o dilema da educação. 18ª ed. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Filosofia da ciência**: introdução ao jogo e as suas regras. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. & MOLTSMANN, J. **Liberdade e Fé**. Rio de Janeiro: Tempo e Presença, 1972.

_____. **O amor que acende a lua**. 13ª ed. Campinas: Papirus, 2008.

_____. **O enigma da religião**. 6ª ed. Campinas: Papirus, 2007.

_____. **O melhor de Rubem Alves**. Curitiba: Nossa Cultura, 2008.

_____. **O quarto do mistério**. Campinas: Papirus, 1995.

- _____. **O que é religião?** 9ª ed. São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Perguntaram-me se acredito em Deus.** São Paulo: Planeta, 2007.
- _____. **Poesia, profecia e magia.** Rio de Janeiro: CEDI, 1983.
- _____. **Por uma teologia da libertação.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.
- _____. **Religião e repressão.** São Paulo: Teológica; Loyola, 2005.
- _____. **Se eu pudesse viver minha vida novamente.** Campinas: Verus, 2004.
- _____. **Tempus Fugit.** 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- _____. **Variações sobre a vida e a morte ou O Feitiço erótico-herético da teologia.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2009.
- _____. **Variações sobre o prazer: Santo Agostinho, Nietzsche, Marx e Babette.** São Paulo: Planeta, 2011.
- AMADO, J. **A Morte e a Morte de Quincas Berro D'água.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- AMORÓS, C. **Tiempo de feminismo.** Madrid: Cátedra, 1997.
- ANDERSON, P. **O fim da história: de Hegel à Fukuyama.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1992.
- ANDRADE, C. D. de. **Poesia Completa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2006.
- ANDRADE, P. F. C. de. **Fé e eficácia: o uso da sociologia na teologia da libertação.** São Paulo: Loyola, 1991.
- ANDRADE, V. M.; SANTOS, F. H. dos; BUENO, O. F. A. **Neuropsicologia hoje.** São Paulo: Artes Médicas, 2004.
- ANTONIOTTI, L.-M. **Le Mystère de Dieu Un et Trine.** Paris: Beauchesne, 2000.
- ANTUNES, A. **Tudos.** 7ª ed. São Paulo: Iluminuras, 2007.
- ARAÚJO, M. F. & MATTIOLI, O. (orgs.). **Gênero e Violência.** São Paulo: Arte & Ciência, 2004.
- ARENDT, H. **A condição humana.** 11ª ed. São Paulo: Editora Forense Universitária, 2010.
- _____. **A dignidade da política.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- _____. **A promessa da política.** São Paulo: Difel, 2008.

- _____. **Da violência.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1985.
- _____. **Entre o passado e o futuro.** São Paulo: Perspectiva, 2000.
- _____. **Origens do Totalitarismo:** anti-semitismo, imperialismo, totalitarismo. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- AREOPAGITA, P. D. **Obra completa.** São Paulo: Paulus, 2004.
- ARGUEDAS, J. M. **Los rios profundos.** Madrid: Cátedra, 1995.
- ARIAS REYERO, M. **El Dios de nuestra fe.** Bogotá: 1991; AUER, J. **Dios, uno y trino.** Barcelona: 1988.
- ARISTÓTELES. **Ética à Nicômaco.** In: ARISTÓTELES. (Coleção *Os Pensadores*). 4ª ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. **Metafísica.** São Paulo: Loyola, 2002.
- ARMSTRONG, K. **A Bíblia:** uma biografia. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.
- _____. **Doze passos para uma vida de compaixão.** São Paulo: Paralela, 2012.
- _____. **Em nome de Deus.** O fundamentalismo no judaísmo, no cristianismo e no islamismo. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.
- _____. **Uma história de Deus.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- ARNAULD, A. & NICOLE, P. **La logique ou l'art de penser.** Paris: Flammarion, 1970.
- ARZUBIALDE, S. G. **Theologia spiritualis:** el camino espiritual del seguimiento a Jesús. Madrid: UPCO, 1989.
- ASSMANN, H. **La idolatria del mercado.** San José: Departamento Ecumênico de Investigaciones, 1997.
- _____. & HINKELAMMERT, F. (orgs.). **A idolatria do mercado.** Petrópolis: Vozes, 1989.
- ATALLI, J. **Blaise Pascal ou o gênio francês.** Bauru: EDUSC, 2003.
- AUMONT, J. **A Imagem.** Campinas: Papirus, 1993.
- AURÉLIO, D. R. **Dossiê Nietzsche:** vida, obra e pensamentos do mais polêmico filósofo da história moderna. São Paulo: Universo dos Livros, 2009.
- AZEVEDO, M. A. **Mulheres espancadas:** a violência denunciada. Rio de Janeiro: Cortez, 1985.

- BABUT, E. **O Deus poderosamente fraco da Bíblia**. São Paulo: Loyola, 2004.
- BACHELARD, G. **A água e os sonhos: ensaio sobre a imaginação da matéria**. São Paulo: Martins Fontes, 1989.
- _____. **A Epistemologia**. Lisboa: Edições 70, 2006.
- _____. **A intuição do instante**. 2ª ed. Campinas: Verus, 2010.
- _____. **A poética do devaneio**. São Paulo: Martins Fontes, 1988.
- _____. In: **BACHELARD**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- BACON, F. **O progresso do conhecimento**. São Paulo: Editora UNESP, 2007.
- _____. **The New Organon and Related Writings**. New York: Macmillan Publishing Company, 1960.
- BAKHTIN, M. **Estética da criação verbal**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1997.
- _____. **Toward of philosophy of the Act**. Texas: Texas Unisersity Press, 1993.
- _____. **Questões de literatura e de estética: A teoria do romance**. 3ª ed. São Paulo: Unesp/Hucitec, 1993.
- BALTHASAR, H. U. V. **Ensayos Teologicos**. Vol. 1. Verbum Caro. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1964.
- BANDINTER, E. **Condorcet: un intellectuel en politique**. Paris: Fayard, 1988.
- _____. **Émilie, Émilie: l'ambition feminine au 18 siècle**. Paris: Flammarion, 1983.
- _____. **Fausse Route**. Paris: Odile Jacob, 2003.
- _____. **l'un est l'autre**. Paris: Odile Jacob, 1986.
- _____. **L'Amour en plus**. Histoire de l'amour maternel (XVII-XX siècle). Paris: Flammarion, 1980.
- _____. **Les passions intellectuelles**. Tome I. In: **Désir de gloire (1735-1751)**. Paris: Fayard, 1998.
- _____. **Les passions intellectuelles**. Tome II. In: **Exigence de dignité (1751-1762)**. Paris: Fayard, 2002.
- _____. **XY. De l'identité masculine**. Paris: Odile Jacob, 1992.
- BARBOSA, R. C. **Dialética da reconciliação: estudo sobre Habermas e Adorno**. Rio de Janeiro: UAPÊ, 1996.

BARBOUR, I. G. **Quando a ciência encontra a religião: inimigas, estranhas ou parceiras?** São Paulo: Cultrix, 2004.

BARRENECHEA, M. A. de. **Ecce homo: a arte de "chegar a ser o que se é"**. In: BARRENECHEA, M. A. de & PIMENTA NETO, O. J. (orgs.). **Assim falou Nietzsche I**. Rio de Janeiro: 7Letras, 1999.

_____. FEITOSA, C. (orgs.) **Assim falou Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Relumé Dumara, 2000.

_____. CASANOVA, M. A; DIAS, R; FEITOSA, C. (orgs.). **Assim falou Nietzsche III: para uma filosofia do futuro**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2001.

BARRETO, M. H. **Imaginação simbólica: reflexões introdutórias**. São Paulo: Loyola, 2008.

BARTH, K. **Carta aos Romanos**. 5ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Dádiva e louvor: artigos selecionados**. 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **Fé em busca de compreensão**. 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2003.

_____. **Introdução à teologia evangélica**. 9ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

BARTHES, R. **Aula**. 14ª ed. São Paulo: Cultrix, s/d.

BARTOLOMÉ RUIZ, C. M. M. **Emmanuel Lévinas, alteridade e alteridades: questões da modernidade e a modernidade em questão**. In: Souza, R. T. de; Farias, A. B. de; Fabri, M. **Alteridade e ética: obra comemorativa dos 100 anos de nascimento de Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.

BASULALDO, C. **Tropicália: uma revolução na cultura brasileira (1967-1972)**. São Paulo: Cosac Naify, 2007.

BATAILLE, G. **O erotismo**. Porto Alegre: L&PM, 1987.

_____. **Teoria da religião**. São Paulo: Ática, 1993.

BAUDEZ, C. F. **Archaeologia mundi**. Barcelona: Editorial Juventud, 1976.

BAUDIN, E. **La philosophie de Pascal**. Paris: Neuchatel, 1946.

BAUDRILLARD, J. **A Sociedade de Consumo**. Lisboa: Edições 70, 2010.

_____. **Simulacros e Simulação**. Lisboa: Relógio D'água, 1991.

BAUMAN, Z. **A ética é possível num mundo de consumidores?** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

_____. **Comunidade:** a busca por segurança no mundo atual. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Modernidade e Ambivalência.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **Modernidade líquida.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **Modernidade e Holocausto.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **O mal estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

_____. **Vidas desperdiçadas.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2005.

_____. **Vida para consumo:** a transformação das pessoas em mercadoria. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

BEAINI, T. C. **À Escuta do Silêncio:** um estudo sobre a linguagem no pensamento de Heidegger. São Paulo: Ed. Cortez, 1981.

BEAUFRET, J. **Le Poème de Parménide.** Paris: Presses Universitaires de France, 1955.

BELL, D. **O advento da sociedade pós-industrial:** uma tentativa de previsão social. São Paulo: Cultrix, 1977.

BELLOTO, M. L. & CORRÊA, A. M. M. (orgs.). **A América Latina de Colonização Espanhola.** São Paulo: Hucitec, 1982.

BENJAMIN, W. **O anjo da história.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

_____. **Obras escolhidas:** magia e técnica, arte e política. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BENKE, C. **Breve história da espiritualidade cristã.** Aparecida: Santuário, 2011.

BENICHOU, P. **Morales du grand siècle.** Paris: Gallimard, 1948.

BENSE, M. **Hegel e Kierkegaard:** una investigación de principios. Instituto de Investigaciones Filosóficas. Mexico: Universidad Nacional Autónoma de Mexico, 1969.

BENT, C. **O movimento da morte de Deus.** Rio de Janeiro: Moraes Editores, 1968.

BENTHAM, J. **O Panóptico.** Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

BERGER, P. & LUCKMANN, T. **A construção social da realidade.** 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 1990.

_____. & ZIJDERVELD, A. **Em favor da dúvida:** como ter convicções sem se tornar um fanático. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

_____. **O dossel sagrado:** elementos para uma teoria sociológica da religião. São Paulo: Paulus, 1985.

_____. **Um rumor de anjos:** a sociedade moderna e a redescoberta do sobrenatural. Petrópolis: Vozes, 1973.

BERGSON, H. **A evolução criadora.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

BERKHOF, L. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Cultura Cristã, 2001.

BERNARD, C. A. **Introdução à Teologia Espiritual.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Théologie affective.** Paris: Cerf, 1984.

_____. **Teologia Mística.** São Paulo: Loyola, 2010.

BERTAZZO, I. **Cidadão corpo:** identidade e autonomia do movimento. 5ª ed. São Paulo: Summus, 1998.

BETTENSON, H. **Documentos da Igreja Cristã.** São Paulo: ASTE, 1967.

BETO, F. **Fome de Deus.** São Paulo: Paralela, 2013.

_____. **Fome de pão e de beleza.** São Paulo: Siciliano, 1991.

_____. & BOFF, L. **Mística e espiritualidade.** 6ª ed. Rio de Janeiro: Garamond, 2008.

_____. **Reinventar a vida.** Petrópolis: Vozes, 2014.

BEYER, P. **Religion and Globalization.** London: Sage, 1994.

BIÃO, A. **Etnocologia e a cena baiana:** textos reunidos. (Prefácio: Michel Maffesoli). Salvador: P&A Gráfica e Editora, 2009.

BICKLE, J. **Philosophy and neuroscience:** a ruthlessly reductive account. Vol. 2. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2003.

BIDEGAIN, A. M. **Participación y protagonismo de las mujeres en la historia del catolicismo latinoamericano.** Buenos Aires: San Benito, 2009.

BINGEMER, M. C. L. **Alteridade e Vulnerabilidade:** experiência de Deus e pluralismo religioso no moderno em crise. São Paulo: Loyola, 1993.

_____. **A argila e o Espírito:** ensaios sobre ética, mística e poética. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. & FELLER, V. G. **Deus-Amor:** a graça que habita em nós. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003.

_____. & FELLER, V. G. **Deus Trindade:** a vida no coração do mundo. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2003.

_____. **Em tudo amar e servir:** mística trinitária e práxis cristã em Santo Inácio de Loyola. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. **Experiências de Deus em corpo de mulher.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. (org.) **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992.

_____. ANDRADE, P. F. C. (org.). **O Mistério e a história:** ensaios de teologia em homenagem ao Pe. Félix Pastor por seus 70 anos. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **O Mistério e o Mundo.** Paixão por Deus em tempos de descrença. Rio de Janeiro: Rocco, 2013.

_____. **Jesus Cristo:** servo de Deus e messias glorioso. São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2008.

_____. **Um rosto para Deus?** São Paulo: Paulus, 2005.

_____. & JUNIOR, R. S. B. (orgs.). **Violência, crime e castigo.** São Paulo: Loyola, 1992.

BIRMAN, J. **Freud e a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

_____. **Frente e verso.** In: SLAVUTZKY, A. & KUPERMANN, D. (orgs.). **Seria trágico... se não fosse cômico.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

BISHOP, J. **Os teólogos da morte de Deus.** São Paulo: Herder, 1969.

BLOCH, E. **O Princípio Esperança.** 3 Vols. Rio de Janeiro: Contraponto; Ed. UERJ, 2006.

BOBRINSKOY, B. **Le mystère de la Trinité.** Paris: Cerf, 1996.

BOEHNER, P. & GILSON, E. **História da filosofia cristã.** Petrópolis: Vozes, 2000.

BOFF, C. **Teologia e prática:** teologia do político e suas mediações. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Teoria do método teológico.** 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

BOFF, L. **A Águia e a Galinha**: uma metáfora da condição humana. 46ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **A Grande Transformação**: na economia, na política e na ecologia. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **A Santíssima Trindade é a melhor comunidade**. 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **A Trindade e a sociedade**. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. **As Quatro Ecologias**: ambiental, político e social, mental e integral. Rio de Janeiro: Mar de Idéias, 2012.

_____. & BOFF, C. **Como fazer teologia da libertação**. 10ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Crise**: oportunidade de crescimento. Campinas: Verus, 2002.

_____. **Cristianismo**: o mínimo do mínimo. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **"Cristologia a partir do Nazareno"**. In: VIGIL, J. M. (org.). **Descer da cruz os pobres**: cristologia da libertação. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **Do iceberg à Arca de Noé**: o nascimento de uma ética planetária. Rio de Janeiro: Garamond, 2002.

_____. **Ecologia**: grito da terra, grito dos pobres. Rio de Janeiro: Sextante, 2004.

_____. **Ecologia, Mundialização, Espiritualidade**. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Espiritualidade**: um caminho de transformação. Rio de Janeiro: Sextante, 2006.

_____. **Ética e ecoespiritualidade**. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Experimentar Deus**: a transparência de todas as coisas. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. & MORARO, R. M. **Feminino e masculino**: uma nova consciência para o encontro das diferenças. Rio de Janeiro: Sextante, 2005.

_____. **Francisco de Assis**: ternura e vigor. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Fundamentalismo**: a globalização e o futuro da humanidade. Rio de Janeiro: Sextante, 2002.

_____. **Homem**: anjo bom ou satã. Rio de Janeiro: Record, 2008.

_____. **Igreja**: carisma e poder. Rio de Janeiro: Record, 2005.

_____. **Jesus Cristo Libertador:** ensaio de cristologia crítica para o nosso tempo. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Natal:** a humanidade e a jovialidade do nosso Deus. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O cuidado necessário.** Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O despertar da água:** o dia-bólico e o sim-bólico na construção da realidade. 23ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O destino do homem e do mundo.** 12ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **O Espírito Santo:** fogo interior, doador de vida e Pai dos pobres. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. **O Evangelho do Cristo cósmico.** Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **O rosto materno de Deus:** ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. Petrópolis: Vozes, 1986.

_____. **Os sacramentos da vida e a vida dos sacramentos:** ensaio de teologia narrativa. 27ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Paixão de Cristo, paixão do mundo:** os fatos, as interpretações e o significado ontem e hoje. 6ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. MÜLLER, Werner. (colab.). **Princípio de compaixão e cuidado:** o encontro entre o Ocidente e o Oriente. 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **Responder florindo.** Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. **Saber cuidar:** ética do humano, compaixão pela terra. 18ª ed. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Tempo de transcendência:** o ser humano como um projeto infinito. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

_____. **Vida para além da morte.** O presente: seu futuro, sua festa, sua contestação. 26ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Vida segundo o Espírito.** 5ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

_____. **Virtudes para um outro mundo possível. Vol. 1: Hospitalidade:** direito e dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005.

BOFF, L. **Espírito e missão na obra Lucas-Atos.** Para uma teologia do Espírito Santo. São Paulo: Paulinas, 1996.

BONHOEFFER, D. **Ética.** 7ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

_____. **Resistência e submissão:** cartas e anotações da prisão. São Leopoldo: Sinodal, 2003.

BORGES, J. L. **Obras completas.** Vol. 2. São Paulo: Globo, 1999.

BORNHEIN, G. **Metafísica e finitude.** Porto Alegre: Movimento, 1972.

_____. **Filosofia política e ecológica.** In: **O ambiente inteiro.** Rio de Janeiro: UFRJ, 1992.

BOSI, A. **O Ser e o tempo da poesia.** São Paulo: Cultrix; EDUSP, 1977.

BOURCIER, P. **História da dança no Ocidente.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

BOURDIEU, P. **A dominação masculina.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

BOUZON, E. **Gn 2,4b-24 e os relatos mitológicos do Antigo Oriente.** In: MÜLLER, I. (org.). **Perspectivas para uma nova teologia da criação.** Petrópolis: Vozes, 2003.

BRANDÃO, M. L. R. & BINGEMER, M. C. L. **Mulher e relações de gênero.** São Paulo: Loyola, 1994.

BRAS, G. & CLÉRO, J. P. **Pascal figures de l'imagination.** Paris: PUF, 1994.

BREUNING, W. (org.). **Trinität:** Aktuelle Perspektiven der Theologie. Freiburg; Basel Wien: Herder, 1984.

BRIGHENTI, A. **A Igreja do futuro e o futuro da Igreja:** perspectivas para a evangelização na aurora do terceiro milênio. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

BROWN, R. (org.). **Counsciousness inside and out:** phenomenology, neuroscience, and the nature of experience. Vol. 6. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2014.

BRUCE, S. **God is dead:** secularization in the West. London: Blackwell, 2002.

BRUNER, F. D. **Teologia do Espírito Santo.** São Paulo: Vida Nova, 1983.

BRUNNER, E. **Dogmática.** Vol.1. Doutrina Cristã de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

_____. **O equívoco sobre a Igreja.** 2ª ed. São Paulo: Novo Século, 2004.

_____. **Teologia da crise.** São Paulo: Novo Século, 2000.

BRUNS, M. A. & HOLANDA, A. F. (org.) **Psicologia e pesquisa fenomenológica:** reflexões e perspectivas. São Paulo: Ômega, 2001.

- BUBER, M. **Do diálogo e do dialógico**. São Paulo: Perspectiva, 1982.
- _____. **EU e TU**. 10ª ed. São Paulo: Centauro, 2012.
- _____. **O Eclipse de Deus**: considerações sobre a relação entre religião e filosofia. Campinas: Verus, 2007.
- BUENDÍA, J. (org.). **Palavras de mulheres**: juntando fios da teologia feminista. Cadernos nº 4. São Paulo: CDD, 2000.
- BULTMANN, R. **Crer e Compreender**: ensaios selecionados. São Leopoldo: Sinodal, 2001.
- _____. **Demitologização**: coletânea de ensaios. São Leopoldo: Sinodal, 1999.
- _____. **Essays Philosophical and Theological**. London: SCM Press, 1955.
- _____. **Glauben und Verstehen**: gesammelt Aufsätze. Band I-IV. Tübingen: Mohr, 1984.
- BURKHARD, J. J. **Apostolicidade ontem e hoje**: Igreja ecumênica no mundo pós-moderno. São Paulo: Loyola, 2008.
- CACCIARI, M. **El Dios que baila**. Barcelona: Paidós, 2000.
- CALVANI, C. E. B. **Teologia e MPB**. São Paulo: São Bernardo do Campo: Loyola; UMESP, 1998.
- _____. **Teologia da Arte**: espiritualidade, igreja e cultura a partir de Paul Tillich. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.
- CÂMARA, H. & KAELIN P. **Audácia do criador - 1º Movimento**. In: **A sinfonia dos dois mundos**. Orquestra Sinfônica da Paraíba. Projeto Acauã. Recife/Paraíba, 1985.
- CAMBÓN, E. **Assim na Terra como na Trindade**: o que significam as relações trinitárias na vida da sociedade? São Paulo: Cidade Nova, 2000.
- CAMÕES, L. V. de. **Sonetos**. In: **Os Lusíadas**. São Paulo: Biblioteca Virtual do Estudante Brasileiro, s/d. Disponível em: www.bibvirt.futuro.usp.br e <http://web.rccn.net/camoes/camoes/index.html>.
- CAMPBELL, J. **O poder do mito**. São Paulo: Palas Athena, 2009.
- CAMUS, A. **A Peste**. Rio de Janeiro: Record, 1997.
- _____. **Núpcias, o verão**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1979.
- _____. **O Homem Revoltado**. Rio de Janeiro: Record, 1996.

_____. **O mito de Sísifo: ensaio sobre o absurdo.** Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1989.

_____. **O Estrangeiro.** Rio de Janeiro: Record, 1997.

CANGUILHEM, G. **Knowledge of Life.** New York: Fordham University Press, 2008.

CANO, M. **De loci theologici.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2006.

CAPALBO, C. **Fenomenologia e Ciências Humanas.** Aparecida: Idéias & Letras, 2008.

CAPRA, F. **A Teia da Vida: uma nova compreensão científica dos sistemas vivos.** São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. **As Conexões Ocultas: Ciência para uma Vida Sustentável.** São Paulo: Cultrix, 2002.

_____. **O ponto de mutação: a ciência, a sociedade e a cultura emergente.** 20ª ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

_____. & STEINDL-RAST, D. **Pertencendo ao universo: explorações nas fronteiras da ciência e da espiritualidade.** 9ª ed. São Paulo: Cultrix, 2009.

CAPUTO, J. D. **The mystical element in Heidegger's thought.** New York: Fordham University Press, 1986.

CARDENAL, E. **Antologia Poética.** Rio de Janeiro: Salamandra, 1979.

_____. **Cântico cósmico.** Nicarágua: Editorial Nova Nicarágua, 1989.

CARGANI, A. **La crise della ragione.** Turim: Einaudi, 1979.

CARR, E. H. **Que é história?** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1980.

CARRAUD, V. **Pascal et la Philosophie.** Paris: PUF, 1992.

CARTER, G. **Guia ilustrado Mitologia Latino-Americana: Astecas, Maias, Incas e Amazônia.** Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

CARVALHO, J. M. de. **Introdução à filosofia da razão vital.** Londrina: CEFIL, 2002.

CASALDÁLIGA, P. **Nossa espiritualidade.** 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. & VIGIL, J. M. **Espiritualidade da libertação.** Petrópolis: Vozes, 1995.

CASCUDO, L. da C. **Contos tradicionais do Brasil.** São Paulo: Global, 2001.

- _____. **Geografia dos mitos brasileiros.** São Paulo: Global, 2002.
- _____. **Lendas Brasileiras.** São Paulo: Global, 2001.
- CASO, A. **El Pueblo del Sol.** México: Fondo de Cultura Económica, 1993.
- CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo.** Campinas: Editora da UNICAMP, 1992.
- _____. **El problema del conocimiento.** Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1986.
- _____. **Ensaio sobre o Homem:** introdução a uma filosofia da cultura humana. 3ª ed. Martins Fontes: São Paulo, 2005.
- _____. **Essência e efeito do conceito de símbolo.** Mexico: Fondo de Cultura Economica, 1989.
- _____. **Filosofia das formas simbólicas:** a linguagem. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Indivíduo e cosmos na filosofia do renascimento.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- _____. **Linguagem e Mito.** 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- CASTELLS, M. **A Sociedade em Rede.** Vol. 1. A era da informação: economia, sociedade e cultura. 2ª ed. São Paulo: Paz e Terra, 1999.
- CASTIÑEIRA, A. **A experiência de Deus na pós-modernidade.** Petrópolis: Vozes, 1997.
- CASTRO, A. C. **A sedução da imaginação terminal:** uma análise das práticas discursivas do fundamentalismo americano. Rio de Janeiro: IERSAL; Horizontal Editora, 2003.
- CASTRO, M. A. de. **Ecologia:** a cultura como habitação. In: SOARES, A. (org.). **Ecologia e literatura.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1992.
- CASTRO, M. G. A. **Imaginação em Paul Ricoeur.** Lisboa: Instituto Piaget, 2002.
- CATÃO, F. **Espiritualidade cristã.** São Paulo: Paulinas; Valência: Siquem, 2009.
- CAVALCANTE, R. **A Cidade e o Gueto:** introdução a uma Teologia Pública Protestante e o desafio do neofundamentalismo evangélico no Brasil. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. **Espiritualidade cristã na história:** das origens até santo Agostinho. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2007.

CAVALCANTI, M. L. & GONÇALVES, R. (orgs.). **Carnaval em múltiplos planos.** Rio de Janeiro: Aeroplano Editora, 2009.

CAVALCANTI, R. **A Igreja, o país e o mundo:** desafios a uma fé engajada. Viçosa: Ultimato, 2000.

CAVALCANTI, T; SCHWANTES, M; TAMEZ, E. **Por mãos de mulher.** Petrópolis: Vozes, 1993.

CERTEAU, M. **A invenção do cotidiano.** Petrópolis: Vozes, 2011.

CESAR, C. M. **Filosofia da cultura Grega.** São Paulo: Idéias & Letras, 2008.

CESAR, W. & SHAULL, R. **O pentecostalismo e o futuro das igrejas cristãs.** São Leopoldo/Petrópolis; Sinodal/Vozes, 1999.

CHANTIN, J-P. **Le jansénisme.** Paris: Cerf, 1996.

CHÂTELET, F. **Hegel.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1995.

CHAUÍ, M. **A nervura do real.** São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. **Convite à filosofia.** São Paulo: Ática, 2000.

_____. **Cultura e Democracia:** o discurso competente e outras falas. 12ª ed. São Paulo: Editora Cortez, 2007.

_____. **Espinosa:** uma filosofia da liberdade. São Paulo: Moderna, 1995.

_____. **Participando do debate sobre mulher e violência.** In: **Perspectivas antropológicas da mulher.** Rio de Janeiro: Zahar, 1985, p. 23.

_____. **Repressão sexual:** essa nossa (des)conhecida. 11ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1988.

CHAUNU, P. **Sevilha e a América:** nos séculos XVI e XVII. São Paulo: Difel, 1980.

CHÉDIN, J. L. **La condition subjective:** le sujet entre crise et renouveau. Paris: J. Vrin, 1997.

CHENU, M-D. **La Soulchoir:** una Scuola di Teologia. Casale Monferrato: Mariette, 1982.

CHEVALEY, C. **Pascal, contigence et probabilité.** Paris: PUF, 1995.

CHOMSKY, N. **O lucro ou as pessoas: neoliberalismo e ordem global.** Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

CHOUDHURY, S. & SLABY, J. (orgs.). **Critical Neuroscience: a handbook of the social and the cultural context of neuroscience.** Oxford: Blackwell Publishing, 2012.

CIFUENTES, R. L. **Relações entre a Igreja e o Estado.** Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

CLAIR, A. **Kierkegaard: existence et étique.** Paris: PUF, 1997.

_____. **Kierkegaard: penser le singulier.** Paris: Cerf, 1993.

_____. **Pseudonyme et Paradoxe: la pensée dialectique de Kierkegaard.** Paris: J. Vrin, 1976.

CLASTRES, H. **A Terra sem mal: o profetismo tupi-guarani.** São Paulo: Brasiliense, 1978.

CODA, P. **Dios Uno y Trino: revelación, experiencias, teología del Dios de los cristianos.** Salamanca: Sígueme, 1993.

_____. **La Trinidad: hechos que llevaron hasta la formación del dogma.** Salamanca: Sígueme, 1996.

CODINA, V. **Creio no Espírito Santo: pneumatologia narrativa.** São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. **Del éxodo al exilio: la teología de la liberación en la encrucijada.** Oruro: CISEP, 2000.

_____. **No extingáis el Espíritu: una iniciación a la Pneumatología.** Santander: Sal Terrae, 2008.

_____. **Nosso credo.** Deus caminha com seu povo. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **O credo dos pobres.** São Paulo: Paulinas, 1997.

_____. **Para compreender a eclesiologia a partir da América Latina.** São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Parábolas de la mina y el lago: teología desde la noche oscura.** Salamanca: Sígueme, 1990.

_____. **Seguir Jesus hoje.** Da modernidade à solidariedade. São Paulo: Paulinas, 1993.

_____. **Sentirse Iglesia en el invierno eclesial.** Barcelona: Cristianismo y Justicia; EIDES 46, 2006.

_____. **Teología y experiencia espiritual.** (Colección Teología y mundo actual). Santander: Sal Terrae, 1977.

_____. **Teologia Simbólica da Terra.** Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Una Iglesia Nazarena.** Teología desde os insignificantes. Santander: Sal Terrae, 2010.

_____. **Una presencia silenciosa.** El Espíritu Santo en los ejercicios ignacianos. Barcelona: Cristianismo y Justicia, 2011.

COLOMBO, C. **Diários da descoberta da América:** as quatro viagens e o testamento. Porto Alegre; L&PM, 1991.

COMBLIN, J. **A experiência espiritual:** o seu conteúdo, o seu alcance. In: DOS ANJOS, M. F. (org.). **Sob o Fogo do Espírito.** São Paulo: SOTER; Paulus, 1998.

_____. **A liberdade cristã.** Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Antropologia cristã.** Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **O Espírito Santo e a libertação.** Petrópolis: Vozes, 1987.

_____. **O Espírito Santo e sua missão:** breve curso de teologia. Tomo II. São Paulo: Paulinas, 1984.

_____. **O Tempo da ação:** ensaio sobre o Espírito e a história. Petrópolis: Vozes, 1982.

_____. **Teologia da Reconciliação.** Ideologia ou Reforço da libertação? Petrópolis: Vozes, 1986.

COMTE-SPONVILLE, A. **Apresentação da filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **A Filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

_____. **Bom dia, angústia.** São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

CONCEIÇÃO, D. R. da. **Fuga da promessa e nostalgia do divino:** a antropologia de Dom Casmurro de Machado de Assis como tema no diálogo teologia e literatura. Rio de Janeiro: Horizontal, 2004.

CONDEIXA, R. **Do divórcio ao romance:** uma nova relação entre teologia e espiritualidade. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

CONGAR, Y. **Revelação e Experiência do Espírito.** (Coleção Creio no Espírito Santo Vol. 1). 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **Ele é o Senhor e dá a vida.** (Coleção Creio no Espírito Santo Vol. 2). São Paulo: Paulinas, 2005.

_____. **O rio da vida corre no Oriente e no Ocidente.** (Coleção Creio no Espírito Santo Vol. 3). São Paulo: Paulinas, 2005.

CONTRERAS, F. **A la sombra de Dios Trinidad.** Estella: Verbo Divino, 2000.

COPEGUI, J. A. R. **Experiência de Deus e catequese narrativa.** São Paulo: Loyola, 2010.

CORTEZ, H. **A Conquista do México.** Porto Alegre, L&PM, 1996.

COSENZA, R. & GUERRA, L. B. **Neurociência e educação:** como o cérebro aprende. Porto Alegre: Artmed, 2011.

COSTA JÚNIOR, J. **O Espírito Criador:** teologia e ecologia. São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

COURTH, F. **Dios, amor trinitario.** Valência: Siquem, 1994.

COVRE, M. L. **A fala dos homens:** análise do pensamento tecnocrático: 1964-1981. São Paulo: Brasiliense, 1985.

COX, H. **A Cidade do homem.** 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1971.

_____. **A festa dos foliões.** Petrópolis: Vozes, 1974.

_____. **Que a serpente não decida por nós.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1970.

CRITELLI, D. M. **Analítica do Sentido.** Uma aproximação e interpretação do real de orientação Fenomenológica. São Paulo: Educ/Brasiliense, 1996.

CROATO, J. S. **As linguagens da experiência religiosa.** São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Hermenêutica bíblica.** São Paulo: Paulinas; São Leopoldo: Sinodal, 1984.

CUNHA, M. C. P. **Ecos da Folia.** Uma história social do carnaval carioca entre 1880 e 1920. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

CUNHA, P. **Olhares sobre a Cibercultura.** Porto Alegre: Sulina, 2003.

DAGLIAN, C. **Poesia e música.** São Paulo: Perspectiva, 1985.

DAMÁSIO, A. **Em busca de Espinosa:** prazer e dor na ciência dos sentimentos. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano.** 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O mistério da consciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

DAMATTA, R. **Carnavais, Malandros e Heróis.** Para uma sociologia do dilema brasileiro. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

_____. **O que faz o brasil, Brasil?** Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

D'ANGELO, M. **Saber/fazer filosofia: pensadores contemporâneos.** De Nietzsche à Gadamer. Aparecida: Idéias & Letras, 2011.

DANIÉLOU, J. **Dios y nosotros.** Madrid: Taurus, 1966.

DA SILVA, A. G. **Pascal: cientista e filósofo místico.** São Paulo: Lafonte, 2012.

DA SILVA, A. L. R. **Do otimismo liberal à globalização assimétrica: a política externa do governo Fernando Henrique Cardoso (1995-2002).** Curitiba: Juruá Editora, 2009.

DAWKINS, R. **Deus, um delírio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

DAUBERT, F. C. **Les libertins érudits en France au XVIIe siècle.** Paris: PUF, 1998.

DAVIES, P. **Deus e a nova física.** Lisboa: Edições 70, 1988.

DAVIS, S. H. **Vítimas do milagre: o desenvolvimento e os índios do Brasil.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

DE BARROS, M. **Memórias inventadas: as infâncias de Manoel de Barros.** São Paulo: Planeta, 2010.

_____. **Livro sobre nada.** 11ª ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

DE BONI, L. A. (org.). **Filosofia Medieval: textos.** 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005.

_____. (org.). **Fundamentalismo.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

DEBRAY, R. **Vida e Morte da Imagem: uma história do olhar no Ocidente.** Petrópolis: Vozes, 1994.

DE CASTRO, M. A. **A construção poética do real.** Rio de Janeiro: 7Letras, 2004.

DE CÉSARÉE, E. & MARAVAL, P. (org.). **La théologie politique de l'empire chrétien: louanges de Constantin (Triakontaétérikos).** Paris: Cerf, 2001.

DE JESUS, A. M. G. & DE OLIVEIRA, J. L. M. **Teologia do prazer**. São Paulo: Paulus, 2014.

DELEUZE, G. **A imagem-tempo**. (Cinema 2). São Paulo: Brasiliense, 2005.

_____. **Diferença e repetição**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Graal, 2006.

_____. **Lógica do sentido**. São Paulo: Perspectiva, 1974.

_____. & GUATARI, F. **Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia**. Vol. 4. São Paulo: Editora 34, 1997.

_____. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DE LIBERA, A. **A filosofia medieval**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

_____. **Pensar na Idade Média**. São Paulo: Ed. 34, 1999.

DE LUBAC, H. **Augustinisme et théologie moderne**. Paris: Cerf, 2009.

_____. **Le Drame de l'humanisme athée**. Paris: Cerf, 2010.

_____. **Pic de la Mirandole**. Paris: Aubier, 1974.

_____. **Surnaturel**. Etudes Historiques. Paris: DDB, 1991.

DE S. LUCAS, J. **Dios, horizonte del hombre**. Madrid: BAC, 1994.

DELUMEAU, J. **História do medo no Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

_____. **Nascimento e afirmação da Reforma**. São Paulo: Pioneira, 1989.

_____. **O pecado e o medo: a culpabilização no Ocidente (séculos XIII ao XVIII)**. 2 Vols. Bauru: EDUSC, 2003.

DE MASI, D. **A sociedade pós-industrial**. São Paulo: Ed. SENAC, 2002.

DE MELO, N. V. **A ética da alteridade em Emmanuel Lévinas**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

DE MORI, G; SANTOS, L.; CALDAS, C. (orgs.). **Aragem do Sagrado: Deus na literatura brasileira contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2011.

DEMO, P. **Certeza da incerteza: a ambivalência do conhecimento e da vida**. Brasília: Plano, 2000.

_____. **Complexidade e Aprendizagem**. A dinâmica não linear do conhecimento. São Paulo: Atlas, 2002.

_____. **Conhecer e aprender:** sabedoria dos limites e desafios. São Paulo: Artes Médicas Sul, 2000.

DENETT, D. C. **Quebrando o encanto:** a religião como fenômeno natural. São Paulo: Globo, 2006.

DERRIDA, J. **Margens da filosofia.** Campinas: Papirus, 1991.

DESCARTES, R. **Discurso do método.** 4ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

_____. **Meditações Metafísicas.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DIAZ DEL CASTILLO, B. **História verdadera de la conquista de la Nueva España.** Madrid: História 16, 1984.

DIAS, R. **Nietzsche, vida como obra de arte.** Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DIAZ, E. **Posmodernidad.** 3ª ed. Buenos Aires: Biblos, 2005.

DILTHEY, W. **Introducción a la ciências del espíritu.** Mexico: Fondo de Cultura Econômica, 1994.

DOMINGUES, I. **Conhecimento e transdisciplinaridade.** Belo Horizonte: UFMG-IEAT, 2001.

DREHER, M. N. **Para entender o fundamentalismo.** São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2002.

DROGUETT, J. G. **Desejo de Deus:** diálogo entre Psicanálise e Fé. Petrópolis: Vozes, 2000.

DUARTE, R. **Tropicaos.** Rio de Janeiro: Azougue Editorial, 2003.

DUARTE JR, J. F. **O sentido dos sentidos:** a educação (do) sensível. Curitiba: Criar Edições, 2001.

DUBY, G. **Guerreiros e Camponeses.** Lisboa: Estampa, 1993.

DUQUOC, C. **Cristologia.** Ensaio dogmático I. O homem Jesus. São Paulo: Loyola, 1977.

DUPAS, G. **O mito do progresso.** São Paulo: UNESP, 2006.

DUPUIS, J. **Introdução à cristologia.** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

DURAND, G. **A imaginação simbólica.** Lisboa: Edições 70, 2000.

DUSSEL, E. **Caminhos de libertação latino-americana.** São Paulo: Paulinas 1985.

- _____. **El dualismo en la antropología de la cristianidad.** Buenos Aires, 1974.
- _____. **Filosofia da libertação.** São Paulo: Loyola, 1982.
- _____. **Filosofia de la liberación.** Bogotá: Nueva América, 1996.
- _____. (et alii). **História da Igreja na América Latina e no Caribe (1945-1995):** o debate teórico-metodológico. Petrópolis: Vozes, 1995.
- ECO, U. **Interpretação e superinterpretação.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- _____. **Obra aberta.** 8ª ed. São Paulo: Perspectiva, 1991.
- _____. **Os limites da interpretação.** 2ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.
- EDWARDS, D. **Experiência humana de Deus.** São Paulo: Loyola, 1995.
- EINSTEIN, A. **Como vejo o mundo.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1981.
- ELIADE, M. **Imagens e símbolos.** Ensaio sobre o simbolismo mágico-religioso. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- _____. **Mito e realidade.** São Paulo: Perspectiva, 2011.
- _____. **O conhecimento do sagrado de todas as eras.** São Paulo: Editora Mercuryo, 1995.
- _____. **O Sagrado e o profano: a essência das religiões.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- ELIOT, T. S. **Poesia.** São Paulo: Nova Fronteira, 1981.
- EMERICH, C. **Deus no pensamento filosófico.** São Paulo: Loyola, 2009.
- ERICKSON, M. **Introdução à Teologia Sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1997.
- ESPEJA, J. **Espiritualidade cristã.** Petrópolis: Vozes, 1994.
- ESPERANDIO, M. R. G. **Para entender pós-modernidade.** São Leopoldo: Sinodal, 2007.
- ESPINOSA, B. **Espinosa.** (Coleção *Os Pensadores*). 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.
- ÉSQUILO, SÓFOCLES, EURÍPEDES. **Tragédias: Prometeu Acorrentado, Édipo Rei, Média.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

ESTRADA, J. A. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol. 1. Aporia e problemas da teologia natural. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Deus nas tradições filosóficas**. Vol. 2. Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Imagens de Deus: a filosofia ante a linguagem religiosa**. São Paulo: Paulinas, 2007.

EUVÉ, F. **Ciência, fé, sabedoria: é preciso falar de convergência?** São Paulo: Loyola, 2009.

FABRIS, R. **Jesus de Nazaré: história e interpretação**. São Paulo: Loyola, 1988.

FAYE, E. **Philosophie et perfection de l'homme**. Paris: J. Vrin, 1998.

FARAGO, F. **Compreender Kierkegaard**. Petrópolis: Vozes, 2006.

FAUS, J. I. G. **Desafio da pós-modernidade**. São Paulo: Paulinas, 1995.

FAVRE, H. **A civilização Inca**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

FAZENDA, I. C. A. **Interdisciplinaridade: qual o sentido?** São Paulo: Paulus, 2003.

FEILER, A. F. **Nietzsche: sujeito moral e cultura cristã**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2011.

FEINER, J. & LÖHRER, M. (ed.). **Deus uno e trino**. Mysterium Salutis II/1. Petrópolis: Vozes, 1972.

FEITOSA, C. & BARRENECHEA, M. A. de. (orgs.). **Assim falou Nietzsche II**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

FERRARA, R. **El Misterio de Dios**. Salamanca: Sígueme, 2005.

FERRAZ, S; MAGALHÃES, A. (et alli.). **Deuses em poéticas: estudos de literatura e teologia**. Belém: UEPA; UEPB, 2008.

FERRAZ F. C. & VOLICH, R. M. (orgs.). **Psicossoma I: psicanálise e psicossomática**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2005.

_____. VOLICH, R. M; ARANTES, M. A. (orgs.). **Psicossoma II: psicossomática psicanalítica**. 3ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2007.

_____. VOLICH, R. M; RÂNNA, W. (orgs.). **Psicossoma III: interfaces da psicossomática**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2008.

_____. VOLICH, R. M; RÂNNA, W. (orgs.). **Psicossoma IV: corpo, história, pensamento**. 2ª ed. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2010.

FERNÁNDES, V. M. **Teologia espiritual encarnada:** profundidade espiritual em ação. São Paulo: Paulus, 2007.

FERREIRA, F. **O Livro de Ouro do Carnaval Brasileiro.** Rio de Janeiro: Ediouro, 2004.

FERREYROLLES, G. **Les reines du monde:** l'imagination et la coutume chez Pascal. Paris: Honoré Champion, 1995.

FERRY, L. **Aprender a viver:** filosofia para os novos tempos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2010.

_____. **A sabedoria dos mitos gregos:** aprender a viver II. Rio de Janeiro: Objetiva, 2012.

_____. **Le nouvel ordre écologique:** l'arbre, l'animal, l'homme. Paris: Gasset, 1992.

FEYERABEND, P. **Contra o método.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

FILHO, D. A. R; FERREIRA, J; ZENHA, C. (org.). **O século XX:** o tempo das certezas. Da formação do capitalismo à Primeira Grande Guerra. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **O século XX:** o tempo das crises. Revoluções, fascismos e guerras. 4ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FILHO, J. S. **Religião.** (Coleção Filosofias: o prazer do pensar). Vol. 16. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

FINKIELKRAUT, A. **Derrota do Pensamento.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

FIORINZA, E. S. **As origens cristãs a partir da mulher:** uma nova hermenêutica. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. **Bread not Stone.** The Challenge of Feminist Biblical Interpretation. Massachussets: Beacon Press, 1995.

_____. **But She said:** feminist practices biblical interpretation. Massachussets: Beacon Press, 1992.

_____. **Changing Horizons.** Explorations of Feminist Interpretations. Menneapolis: Fortress Press, 2013.

_____. **Disciplehips of Equals:** a Critical Feminist of Ekllesia-logy of Liberation. New York: The Crossroad Publishing Company, 1993.

_____. **Empowering Memory and Moviment.** Thinking and Working across Borders. Menneapolis: Fortress Press, 2014.

_____. **In Memory of her:** a Feminist Theological Reconstruction on Christian Origins. London: SCM Press, 1983.

_____. **Jesus. Miriam's Child Sophia's Prophet:** critical issues in feminist Christology. New York: The Continuum International Publishing, 1994.

_____. **Sharing Her Word.** Feminist Biblical Interpretation in the Context. Massachussets: Beacon Press, 1998.

_____. **The Power of Naming:** a *Concilium* Reader in Feminist Liberation Theology. New York: Maryknoll Orbis Books, 1996.

_____. **Transforming Vision.** Exploration on Feminist Theo*logy. Menneapolis: Fortress Press, 2011.

_____. **Wisdom Ways:** introducing feminist biblical interpretation. New York: Maryknoll Orbis Books, 2015.

FLICK, M. & ALSZEGHY, Z. **Antropología teológica.** Salamanca: Sígueme, 1971.

FLORIO, L. **Mapa trinitario del mundo.** Salamanca: Sígueme, 2000.

FOLLMANN, I. & SOUZA, I. M. L. **Transdisciplinaridade e Universidade.** Uma proposta em construção. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

FORCE, P. **Le problème herméneutique chez Pascal.** Paris: J. Vrin, 1989.

FORTE, B. **A essência do cristianismo.** Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **A porta da beleza:** por uma estética teológica. Aparecida: Ideias & Letras, 2006

_____. **A teologia como companhia, memória e profecia.** São Paulo: Paulinas, 1991.

_____. **A Trindade como história:** ensaio sobre o Deus cristão. São Paulo: Paulinas, 1987.

_____. **Para onde vai o cristianismo?** São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Teologia em diálogo:** para quem quer e para quem não quer saber nada disso. São Paulo: Loyola, 2002.

FOUCAULT, M. **A ordem do discurso.** 5ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. **A arqueologia do saber.** 7ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.

_____. **Archivo Foucault. Vol. 3:** Estetica dell'esistenza - A cura di Alessandro Pandofi. Milano: Feltrinelli, 1994.

_____. **As palavras e as coisas:** uma arqueologia das ciências humanas. 8ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Dits et écrits III.** Paris: Gallimard, 1994.

_____. **Dits et écrits II.** Paris: Gallimard, 2001.

_____. **Ditos e escritos II.** Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **História da loucura.** São Paulo: Perspectiva, 2003.

_____. **História da sexualidade I:** a vontade de saber. 19ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2010.

_____. **Microfísica do poder.** 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

_____. **Vigiar e punir:** nascimento da prisão. 36ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.

FRANÇA MIRANDA, M. de. **A salvação de Jesus Cristo:** a doutrina da graça. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Inculturação da fé:** uma abordagem teológica. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **O mistério de Deus em nossas vidas:** a doutrina trinitária de Karl Rahner. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1999.

FRANKL, V. **A vontade de sentido:** fundamentos e aplicações da logoterapia. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2013.

_____. **Fundamentos Antropológicos da Psicoterapia.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

FRANZ, M-L. von. **Mitos de criação.** São Paulo: Paulus, 2003.

FREIRE, G. **Casa grande e senzala.** 48ª ed. São Paulo: Global, 2003.

FREIRE, P. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994.

DE FREITAS, G. (org.). **900 textos e documentos da História.** Lisboa: Plátano, 1977.

FRESTON, P. **Evangélicos na política brasileira:** história ambígua e desafio ético. Curitiba: Encontrao, 1994.

FREUD, S. **Conferência XVIII: fixação em traumas - o inconsciente**, 1917. In: FREUD, S. **Conferências introdutórias sobre psicanálise (continuação)**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O humor [1927]**. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. XXI. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Penguin Classics; Companhia das Letras, 2011.

_____. **Os chistes e sua relação com o inconsciente**. In: FREUD, S. Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Vol. VIII. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

FRIEDLANDER, H. **The Origins of Nazi Genocide: from euthanasia to final solution**. North Caroline: University of North Caroline Press; Chapel Hill & London, 1995.

FUSTER, S. **Misterio trinitario: Dios desde el silencio y la cercanía**. Salamanca: Sígueme, 1997.

FUX, M. **Dança, experiência de vida**. 4ª ed. São Paulo: Summus, 1983.

GABRIELLI, W. **Arte, ciência e pensamento**. Rio de Janeiro: Multifoco, 2011.

GADAMER, H-G. **Hermenêutica em retrospectiva: a virada hermenêutica**. Vol. II. Petrópolis: Vozes, 2007.

_____. **Verdade e método**. Vol. 1. Traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

GAGNEBIN, J. M. **A memória, a história, o esquecimento**. In: DE PAULA, A. C.; SPERBER, S. F. (orgs.). **Teoria literária e hermenêutica ricoeuriana**. Um diálogo possível. Dourados: UFGD, 2011.

_____. **Memória e libertação**. In: **Walter Benjamin: os cacos da história**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

_____. **Memória, história, testemunho**. In: BRESCIANI, S.; NAXARA, M. **Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível**. Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.

_____. **Walter Benjamin ou a história aberta**. In: BENJAMIN, W. **Obras escolhidas: magia e técnica, arte e política**. Vol. 1. São Paulo: Brasiliense, 1985.

GALENO, A. & CASTRO, G. & SILVA, J. C. (orgs.). **Complexidade à Flor da Pele**. São Paulo: Cortez, 2003.

GALILEA, S. **As raízes da espiritualidade cristã: visão atual da renovação cristã.** São Paulo: Paulus, 1984.

GALINDO, F. **O fenômeno das seitas fundamentalistas.** Petrópolis: Vozes, 1995.

GALOT, J. **Dieu en trois Personnes.** Saint-Maur: Parole et Silence, 1999.

_____. **Notre Père qui est Amour.** Saint-Maur: Parole et Silence, 1999.

GAMARRA, S. **Teologia Espiritual.** 2ª ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1997.

GANOCZY, A. **Chaos, Zufall, Schöpfungsglaube: die chaostheorie als Herausforderung der Theologie.** Stuttgart: Mathias-Grünwald-Verlag, 1995.

_____. **Dieu, l'homme et la nature: théologie, mystique et sciences de la nature.** Paris: Cerf, 1995.

_____. **Il Creatore Trinitario: teologia della Trinitá e Sinergia.** Brescia: Queriniana, 2003.

_____. **Vastidões infinitas: visão científica de mundo e fé cristã.** São Paulo: Loyola, 2005.

GARCIA, B. F. **Cristo de esperanza: la cristologia escatológica de J. Moltmann.** Salamanca: Bibliotheca Salmanticensis, 1988.

GARCIA, E. S. V. **O comércio ultramarino espanhol no prata.** São Paulo: Perspectiva, 1982.

GARRET, D. (org.). **The Cambridge Compenion to Spinoza.** Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

GEBARA, I. **Teologia ecofeminista: ensaio para repensar o conhecimento e a Religião.** São Paulo: Olho D'água, 1997.

_____. **Vida religiosa: da teologia patriarcal à teologia feminista. Um desafio para o futuro.** São Paulo: Paulinas, 1984.

GEERING, L. **Fundamentalismo: desafio ao mundo secular.** São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

GEERTZ, C. **A interpretação das culturas.** Rio de Janeiro: LTC, 2008.

_____. **Nova luz sobre a antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2001.

_____. **O saber local.** Petrópolis: Vozes, 1997.

GEFFRÉ, C. **Como fazer teologia hoje?** Hermenêutica teológica. São Paulo: Paulus, 1989.

_____. **Crer e interpretar:** a virada hermenêutica da teologia. Petrópolis: Vozes, 2004.

GENDROP, P. **A civilização Maia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

GENUYT, F. **El misterio de Dios.** Barcelona: Herder, 1974.

GEVAERT, J. **El problema del hombre.** Salamanca: Sígueme, 1995.

GIACOIA JUNIOR, O. **Heidegger urgente:** introdução a um novo pensar. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

_____. **Labirintos da alma:** Nietzsche e a auto-supressão da moral. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997.

_____. **Nietzsche.** São Paulo: PUBLIFOLHA, 2000.

GIBELLINI, R. **A teologia do século XX.** São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **Breve história da teologia do século XX.** Aparecida: Santuário, 2010.

GIDDENS, A. **As conseqüências da modernidade.** São Paulo: UNESP, 1991.

_____. **Modernidade e Identidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2002.

GILLIS, C. **Pluralism:** a new paradigm for theology. Grand Rapids: Eerdmans; Louvain: Peeters Press, 1993.

GILSON, E. **Introdução ao estudo de Santo Agostinho.** São Paulo: Discurso Editorial; Paulus, 2006.

_____. **La filosofía en la Edad Media.** Madrid: Cremos, 1965.

GISEL, P. **La création:** essai sur la liberté et la nécessité, l'histoire et la loi, l'homme, le mal et Dieu. Genève: Labor et Fides, 1987.

_____. **La subversion de l'Esprit:** perspective théologique surl'accomplissement de l'homme. Genève: Labor et Fides, 1993.

GNILKA, J. **Jesus de Nazaré:** mensagem e história. Petrópolis: Vozes, 2000.

GOGARTEN, F. **Verhaengnis und Hoffnung der Neuzeit.** Die Saekularisierung als theologisches Problem. München und Hamburg: Siebenstern Taschenbuch Verlag, 1958.

GOLDMANN, L. **Le Dieu caché.** Paris: Galimard, 1992.

GOMES, C. F. **A doutrina da Trindade eterna:** o significado da expressão "Três Pessoas". Rio de Janeiro: Lumen Christi, 1979.

GONÇALVES, P. S. L. **Da possibilidade de morte à afirmação da vida.** A teologia ecológica de Jürgen Moltmann. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2006.

_____. **Liberationis Mysterium:** O Projeto sistemático da teologia da libertação. Um estudo teológico a partir da *regula fidei*. (Serie Teologia 33). Roma: Editreci Pontificia Università Gregoriana, 1997.

_____. **Ontologia Hermenêutica e Teologia.** Aparecida: SP: Editora Santuário, 2011.

_____. **Por uma nova razão teológica:** a teologia na pós-modernidade. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2005.

GONZÁLEZ DE CARDEDAL, O. **Dios.** Salamanca: Sígueme, 2004.

_____. **Misterio Trinitario y existencia humana.** Madrid: Rialp, 1965.

GONZÁLEZ, J. L. **Mapas para a história futura da Igreja.** Rio de Janeiro: CPAD, 2006.

_____. **Uma história ilustrada do Cristianismo.** Vol. 4. A era dos altos ideais. São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. **Uma história ilustrada do Cristianismo.** Vol. 5. A era dos sonhos frustrados. São Paulo: Vida Nova, 1995.

_____. **Uma história do pensamento cristão:** de Agostinho às vésperas da Reforma. Vol. 1. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. **Uma história do pensamento cristão:** da Reforma protestante ao século 20. Vol. 3. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

_____. **Retorno à história do pensamento cristão:** três tipos de teologia. São Paulo: Hagnos, 2011.

GONZÁLEZ-QUEVEDO, L. **Experiência de Deus:** presença e saudade. São Paulo: Loyola, 2000.

GOPPELT, L. **Teologia do Novo Testamento.** 3ª ed. São Paulo: Teológica; Paulus, 2003.

GOUHIER, H. **Blaise Pascal.** Commentaires. Paris: J. Vrin, 1984.

_____. **Blaise Pascal:** conversão e apologética. São Paulo: Discurso Editorial/Paulus, 2006.

_____. **L'anti-humanisme au XVII siècle.** Paris: J. Vrin, 1987.

_____. **Pascal et lês humanistes chrétiens: l'affair Saint Ange.** Paris: J. Vrin, 1974.

GOUVÊA, R. Q. **A Palavra e o Silêncio: Kierkegaard e a relação dialética entre a razão e a fé.** 2ª ed. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **A Piedade Pervertida: um manifesto anti-fundamentalista em nome de uma Teologia de Transformação.** São Paulo: Grapho, 2006.

_____. **Paixão pelo paradoxo: uma introdução à Kierkegaard.** São Paulo: Fonte Editorial, 2004.

GRANIER, J. **Nietzsche.** Porto Alegre: L&PM, 2013.

GRAY, J. **Biblioteca dos grandes mitos e lendas universais.** Próximo Oriente. Lisboa: Verbo, 1987.

GREEN, M. **Evangelização na igreja primitiva.** São Paulo: Vida Nova, 2000.

GREGORY, T. **Genèse de la raison classique de Charron à Descartes.** Paris: PUF, 2000.

GRELOT, P. **Dios, el Padre de Jesucristo.** Buenos Aires: Paulinas, 1999.

GRONDIN, J. **Introducción a la hermenéutica filosófica.** Barcelona: Herder, 2002.

GROYS, B. **Introdução à antifilosofia.** São Paulo: EDIPRO, 2013.

GRUDEM, W. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Vida Nova, 1999.

GUATARI, F. **As três ecologias.** 11ª ed. Campinas: Papyrus, 2001.

GUELMAN, L. C. **Brasil. Tempo de Gentileza.** Niterói: EDUFF, 2000.

_____. **Univvverrso Gentileza.** Rio de Janeiro: Mundo das Ideias, 2008.

GUENANCIA, P. **Du vide a Dieu: essai sur la physique de Pascal.** Paris: Maspero, 1976.

GUERARDINI, B. **In chi senso puó parlare della morte di Dio?** Roma: Apes, 1968.

GULLAR, F. **Os melhores poemas de Ferreira Gullar.** 2ª ed. São Paulo: Global, 1985.

GUTIÉRREZ, G. **A força histórica dos pobres.** Petrópolis: Vozes 1981.

_____. **Beber no próprio poço: itinerário de um povo.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **O Deus da vida.** São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Teologia da libertação: perspectivas.** São Paulo: Loyola, 2000.

GUTTMANN, J. **A filosofia do judaísmo: a história da filosofia judaica desde os tempos bíblicos até Franz Rosenzweig.** São Paulo: Perspectiva, 2003.

HABERMAS, J. **O discurso filosófico da modernidade.** São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. & RATZINGER, J. **Dialética da secularização: sobre razão e religião.** Aparecida: Edéia e Letras, 2007.

_____. **Modernidade: um projeto inacabado.** In: ARANTES, O. & ARANTES, P. **Um ponto cego no projeto de moderno de Jürgen Habermas.** São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. **Técnica e ciência como "ideologia".** 2ª ed. São Paulo: Edições 70, 2006.

HACKMANN, G. L. B. **A Igreja e o Espírito Santo.** In: **O Espírito Santo e a teologia hoje.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

_____. **A Trindade: glória e júbilo da criação.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.

HADDOCK-LOBO, R. **Da existência ao infinito: ensaios sobre Emmanuel Lévinas.** Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2006.

HÄGGLUND, B. **História da Teologia.** 7ª ed. Porto Alegre: Concórdia, 2003.

HALL, S. **A identidade cultural pós-moderna.** 11ª ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

HAMBURGER, J. **A razão e a paixão: reflexão sobre os limites do conhecimento.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

HAMMOND, N. (org.). **The Cambridge Companion to Pascal.** Cambridge: Cambridge United Press, 2003.

HARRINGTON, T. M. **Vérité et méthode dans les Pensées de Pascal.** Paris: Vrin, 1972.

HARRIS, E. E. **Reflections on the problem consciousness.** Vol. 3. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2006.

HARRIS, S. **Carta a uma Nação Cristã.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HARVEY, D. **A condição pós-moderna: uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural.** 15ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.

HATMANN, F. J. E. **Francisco, o irmão sempre alegre**. 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

HEBECHE, L. A. **Passagem para o prosaico: da ontologia existencial à gramática da faticidade**. Florianópolis, s/e, 2008.

HEGEL, G. W. F. **The Philosophy of History**. Ontario: Batoche Books, 2001.

_____. **Princípios da Filosofia do Direito**. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

HEIDEGGER, M. **A Origem da Obra de Arte**. Lisboa: Edições 70, 1991.

_____. **A caminho da linguagem**. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco. 2003.

_____. **A preleção (1929): que é Metafísica?** In: **Conferências e escritos filosóficos**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **A sentença de Anaximandro**. In: **Os pré-socráticos**. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Caminhos de Floresta (Holzwege)**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998.

_____. **Carta sobre o humanismo**. 3ª ed. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

_____. **Fenomenologia da vida religiosa**. Petrópolis: Vozes, 2010.

_____. **Heráclito**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1996.

_____. **Identidade e Diferença**. In: **Conferências e escritos filosóficos**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

_____. **Introdução à filosofia**. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. **Introdução à metafísica**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.

_____. **Língua de tradição e língua técnica**. Lisboa: Passagens, 1995.

_____. **Nietzsche**. Vols. 1 e 2. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

_____. **Nietzsche: metafísica e niilismo**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.

_____. **Ontologia: hermenêutica da faticidade**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude e solidão**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2003.

_____. **Que é isto – a filosofia?** In: **Conferências e escritos filosóficos**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2000.

- _____. **Ser e Tempo**. Vol. 1. 15ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. **Ser e Tempo**. Vol. II. 13ª ed. Petrópolis: Vozes, 2005.
- _____. "Sobre o 'humanismo'." In: **Heidegger**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973.
- HEIGHT, R. **Dinâmica da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2004.
- _____. **Jesus, símbolo de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2003.
- HEIMANN, P. M. **The Scientific Revolutions**. In: BURKE, P. (org.). **The New Modern Cambridge History**. Cambridge: Cambridge United Press, 2008.
- HEIMER, H. **Toda a criação: ensaios de bíblia e ecologia**. São Leopoldo: Oikos, 2006.
- HENRIQUES, F. **As teias da razão: a racionalidade hermenêutica e o feminismo**. In: FERREIRA, M. L. R. (org.). **As Teias que as Mulheres tecem**. Lisboa: Colibri, 2003.
- HENRY, M. **Encarnação: uma filosofia da carne**. São Paulo: Realizações Editora, 2014.
- HENSHILWOOD, C. S. & D'ERRICO, F. (orgs.). **Homo symbolicus: the dawn of language, imagination and spirituality**. Philadelphia: John Benjamins Publishing, 2011.
- HERMANN, N. **Autocriação e horizonte comum: ensaios sobre a educação ético-estética**. Ijuí: Unijuí, 2010.
- HESCHEL, A. J. **God in search of man: a philosophy of judaism**. New York: Farrar/Strauss/Giroux, 1999.
- _____. **The Prophets**. Two volumes in one. Peabody: Prince Press, 1999.
- HESÍODO. **Teogonia: a origem dos deuses**. São Paulo: Iluminuras, 1995.
- HESSEN, J. **Teoria do conhecimento**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- HICK, J. **A metáfora do Deus encarnado**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- HILBERG, R. **The Destruction of the European Jews**. (três volumes). New Haven: Yale University Press, 2003.
- HILL C. **Lendo as Escrituras com os Pais da Igreja**. Viçosa: Ultimato, 2002.
- HILL, W. J. **The Three-Personed God**. The Trinity as a mystery of salvation. Washington: Catholic University of America Press, 1982.

- HILST, H. **Poesias: 1959 - 1979**. São Paulo: Quíron, 1980.
- HOBSBAWN, E. **A era dos extremos: o breve século XX**. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- _____. **Globalização, democracia, terrorismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- HODGE, C. **Teologia Sistemática**. São Paulo: Hagnos, 2001.
- HOMERO. **Odisséia**. São Paulo: Cultrix, 1999.
- HORKHEIMER, M. **O Eclipse da Razão**. 7ª ed. São Paulo: Centauro, 2002.
- _____. **La añoranza de lo completamente otro**. In: HORKHEIMER, M.; MARCUSE, H.; POPPER, K. **A la búsqueda del sentido**. Salamanca: Sígueme, 1976.
- HORSLEY, R. A. **Arqueologia, História e Sociedade na Galiléia**. São Paulo: Paulus, 2000.
- HOUTART, F. **Mercado e religião**. São Paulo: Cortez, 2002.
- HUENEMANN, C. **Racionalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.
- HURLBUT, J. L. **História da Igreja Cristã**. São Paulo: Vida, 2002.
- HUSSERL, E. **La philosophie comme science rigoureuse**. (Collection Epiméthée). Paris: PUF, 1989.
- _____. **A Idéia da Fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- _____. **Meditações Cartesianas: introdução à fenomenologia**. São Paulo: Madras, 2001.
- HUTCHENS, B. C. **Compreender Lévinas**. Petrópolis: Vozes, 2007.
- IBÁÑEZ, J. & MENDOZA, F. **Dios Trino en personas**. Madrid: Ediciones Palabra, 1988.
- IBER, C. **Introdução à filosofia moderna e contemporânea: orientação sobre seus métodos**. (Série Filosofia - 216). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2012.
- IRVINE, E. **Counciousness as a scientific concept: a philosophy of science perspective**. Vol. 5. (Studies in brain and mind colection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2013.
- JAEGER, W. **Paidéia: a formação do homem grego**. 3ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

JAPIASSU, H. **Introdução ao pensamento epistemológico**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1992.

_____. **Nem tudo é relativo: a questão da verdade**. São Paulo: Letras & Letras, 2001.

JASPER, K. **Iniciação filosófica**. Lisboa: Guimarães Editores, 1987.

_____. **Introdução ao pensamento filosófico**. 16ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.

_____. **Philosophy**. Vol. 2. Chicago: University of Chicago Press, 1969.

_____. **Reason and Existenz: five lectures**. New York: Noonday Press, 1955.

JACQUES, F. **Différence et Subjectivité: anthropologie d'un point de vue relationnel**. Paris: Aubier, 1982.

JENKINS, H. **A Cultura da Convergência: a colisão entre os velhos e novos meios de comunicação**. 2ª ed. São Paulo: Aleph, 2009.

JENSEN, R. T. & MORAN, D. (orgs.). **The phenomenology of embodied subjectivity**. Vol. 71. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2013.

JEREMIAS, J. **As parábolas de Jesus**. 9ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Teologia do Novo Testamento**. 3ª ed. São Paulo: Paulinas, 1984.

JOÃO DA CRUZ, S. **Obras de São João da Cruz**. 2 Volumes. Petrópolis: Vozes, 1960.

JOLIVET, R. **Tratado de filosofia III. Metafísica**. Rio de Janeiro: Agir, 1965.

JONAS, H. **O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para civilização tecnológica**. Rio de Janeiro: Contraponto Editora; Editora PUC-Rio, 2006.

_____. & CHALIER, C. **Le concept de Dieu après Auschwitz**. Paris: Rivages, 1994.

JORGE, M. A. C. **Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan**. Vol. 1: As bases conceituais. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2000.

JUDT, T. & SNIDER, T. **Pensar o século XX**. Lisboa: Edições 70, 2012.

JUNG, C. G. **Interpretação psicológica do dogma da trindade**. Vozes: Petrópolis, 1979.

_____. **O Eu e o inconsciente**. 21ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **O homem e seus símbolos**. São Paulo: Nova Fronteira, 2012.

- _____. **Psicologia do inconsciente**. Petrópolis: Vozes, 1980.
- _____. **Psicologia e Religião**. Petrópolis: Vozes, 1987.
- JÜNGEL, E. **Dios como misterio del mundo**. Salamanca: Sígueme, 1984.
- JUNGES, J. R. **Ecologia e criação**. Resposta cristã à crise ambiental. São Paulo: Loyola, 2001.
- _____. **Ética ambiental**. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.
- JÚNIOR, D. G. A. (org.). **Os destinos do trágico: arte, vida, pensamento**. Belo Horizonte: Autêntica/FUMEC, 2007.
- JUNIOR, N. B; GUIMARÃES, L; MENEZES, J. E. O; PAIERO, D. (orgs.). **Os símbolos vivem mais que os homens: ensaios de comunicação, cultura e mídia**. São Paulo: Annablume, 2007.
- KANT, I. **Crítica da Razão Pura**. 5ª ed. Lisboa: Ed. Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- _____. **Textos seletos**. 2ª ed. Edição Bilingüe. São Paulo: Brasiliense; Petrópolis: Vozes, 1985.
- KASPER, W. **El Dios de Jesucristo**. Salamanca: Sígueme, 1985.
- _____. **Jesús, el Cristo**. 2ª ed. Salamanca: Sígueme, 1978.
- _____. **Le Dieu des chrétiens**. Paris: Cerf, 2010.
- _____. **Reouveau de la méthode théologique**. Paris: Cerf, 1968.
- KENNY, A. **Uma nova história da filosofia medieval**. Vol. 2: Filosofia medieval. São Paulo: Loyola, 2008.
- KERBER, G. **O ecológico na teologia latino-americana**. Articulação e desafios. Porto Alegre: Sulina, 2006.
- KIERKEGAARD, S. **As Obras do Amor**. Algumas considerações cristãs em forma de discurso. Petrópolis: Vozes; Editora Universitária São Francisco, 2005.
- _____. **Diario**. Vol. 1. Brescia: Morcelliana, 1980.
- _____. **Estudios Esteticos II: de la tragédia y otros ensayos**. Madri: Guadarrama, 1969.
- _____. **Kierkegaard**. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- _____. **O Conceito de Angústia**. São Paulo: Hemus, 2007.

_____. **Ou bien... ou bien.** Le reflet du tragique ancien sur l'ê moderne. Paris: Gallimard, 1984.

_____. **Migalhas Filosóficas.** Lisboa: Relógio D'água, 2012.

KLEIN, C. J. **Os Sacramentos na Tradição Reformada.** São Paulo: Fonte Editorial, 2005.

KLOPPENBURG, B. **Trindade:** o amor em Deus. Petrópolis: Vozes, 1999.

KOIRÉ, A. **Do mundo fechado ao universo infinito.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

KOLAKOWSKI, L. **Dieu ne nous doit rien:** brève remarque sur la religion de Pascal et l'esprit du jansénisme. Paris: Albin Michel, 1997.

KOLB, B. & WHISHAW, I. Q. **Neurociência do Comportamento.** Barueri: Manole, 2002.

KONDER, L. **Em torno a Marx.** São Paulo: Boitempo, 2010.

_____. **Hegel:** a razão quase enlouquecida. Rio de Janeiro: Campus, 1991.

_____. **Walter Benjamin:** o marxismo da melancolia. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.

KOSS, M. V. **Feminino + masculino:** uma nova coreografia para a eterna dança das polaridades. São Paulo: Escrituras, 2000.

KUHN, T. **A estrutura das revoluções científicas.** 9ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2006.

_____. **The Copernican Revolution:** planetary astronomy in the development of Western Thought. Cambridge: Harvard University Press, 1956.

KUJAWSKI, G. M. **Ortega y Gasset:** a aventura da razão. São Paulo: Moderna, 1994.

KÜNG, H. **A Igreja Católica.** São Paulo: Objetiva, 2000.

_____. **Projeto de ética mundial:** uma moral ecumênica em vista da sobrevivência humana. 4ª ed. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Teologia a caminho:** fundamentação para o diálogo ecumênico. São Paulo: Paulinas, 1999.

KUPERMANN, D. **Ousar rir:** humor, criação e psicanálise. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

KUSCHEL, K-J. **Os escritores e as escrituras: retratos teológico-literários**. São Paulo: Loyola, 1999.

LABBÉ, Y. **Essai sur le monothéisme Trinitaire**. Paris: Cerf, 1987.

LACAN, J. **O Seminário. Livro 5: as formações do inconsciente**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1999.

_____. **O Seminário. Livro 10: a angústia**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

_____. **O Seminário. Livro 7: a ética da psicanálise – 1959-1960**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LACOUTUICE, J. **Jésuites**. Vol. 1. Les conquérants. Paris: Seuil, 1991.

LADARIA, L. **O Augustinus de Jansênio**. In: SESBOÉ, B. (org.). **História dos dogmas. Vol. 2**. O homem e sua salvação. São Paulo: Loyola, 2003.

LAFON, G. **História teológica da Igreja Católica: itinerário e formas da teologia**. São Paulo: Paulinas, 2000.

LACUGNA, C. **God for us: the Trinity and Christian Life**. New York: Harper San Francisco, 1991.

LAKATOS, I. **The methodology of scientific research programs**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.

LARA, T. A. **A filosofia ocidental: do renascimento aos nossos dias**. 7ª ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

LARRÉRE, C. **Du bon usage de la nature: pour une philosophie de l'environnement**. Paris: Aubier, 1997.

LARROSA, J. **Nietzsche e a educação**. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

LAS CASAS, B. de. **O Paraíso Destruido**. Porto Alegre: L&PM, 1984.

LATORRE, M. A. **Ecología y moral: la irrupción de la instancia ecológica en la ética del Occidente**. Bilbao: Desclée de Brouwer, 1993.

LATOURETTE, K. S. **Uma história do cristianismo**. Vol. 2. São Paulo: Hagnos, 2006.

LEAL, V. N. **Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

LEÃO, E. C. **Aprendendo a pensar**. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. **Aprendendo a pensar II**. Petrópolis: Vozes, 1992.

- _____. **Filosofia grega:** uma introdução. Teresópolis: Daimon Editora, 2010.
- LE BRETON, D. **A Sociologia do Corpo.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **As paixões ordinárias:** antropologia das emoções. Petrópolis: Vozes, 2009.
- LEBRUN, G. **Pascal, voltas, desvio e reviravoltas.** São Paulo: Brasiliense, 1983.
- LECLERQ, J. **Esperienza spirituale e teologia.** Alla scuola del monaci medievale. Milano: Jaka Book, 1990.
- LEFF, E. **Saber ambiental:** sustentabilidade, racionalidade, complexidade, poder. Petrópolis: Vozes, 2001.
- LE GOFF, J. **As raízes medievais da Europa.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **História e memória.** Campinas: Editora da Unicamp, 2008.
- _____. **O deus da Idade Média:** conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2007.
- _____. (org.). **O homem medieval.** Lisboa: Editorial Presença, 1989.
- _____. **Os intelectuais na Idade Média.** Rio de Janeiro: José Olympio, 2003.
- LEITH, J. H. **A tradição reformada:** uma maneira de ser comunidade cristã. São Paulo: Pendão Real, 1997.
- LELOUP, J-Y. **O corpo e seus símbolos:** uma antropologia essencial. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2000.
- LEMERT, C. **Pós-modernismo não é o que você pensa.** São Paulo: Loyola, 2000.
- LE MOIGNE, J. L. **La théorie du système général:** théorie de la modélisation. Paris: PUF, 1994.
- LENT, R. **Cem bilhões de neurônios:** conceitos fundamentais. São Paulo: Atheneu, 2002.
- LEON-PORTILLA, M. (org.) **A Conquista da América Latina vista pelos índios:** relatos astecas, maias e incas. Petrópolis: Vozes, 1984.
- _____. **Los Antiguos Mexicanos.** México: Fondo de Cultura Económica, 1992.
- LEOPOLDO E SILVA, F. **Descartes:** a metafísica da modernidade. São Paulo: Moderna, 1993.
- _____. **Ética e literatura em Sartre:** ensaios introdutórios. São Paulo: FEU, 2004.

_____. **Introdução.** In: PASCAL, B. **Pensamentos.** São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LESKY, A. **A tragédia grega.** 3ª ed. São Paulo: Perspectiva, 2001.

LEVI, P. **Os afogados e os sobreviventes.** São Paulo: Paz e Terra, 1990.

LÉVINAS, E. **De l'existence à l'existant.** Paris: Vrin, 1986.

_____. **De Deus que vem à ideia.** Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. **Deus, a morte e o tempo.** São Paulo: Almedina, 2003.

_____. **Entre nós: ensaios sobre a alteridade.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

_____. **Ética e infinito.** Lisboa: Edições 70, 2007.

_____. **Humanismo do outro homem.** Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Questions et Réponses in De Dieu qui vient à l'idée.** Paris: J. Vrin, 1992.

_____. **Totalidade e Infinito.** Lisboa: Edições 70, 2008.

LÉVI, P. **As Tecnologias da inteligência: o futuro do pensamento na era da informática.** 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

_____. **Cibercultura.** 3ª ed. São Paulo: Editora 34, 2010.

LIBÂNIO, J. B. **Eu creio, nós cremos: tratado da fé.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Desafios da Pós-modernidade à teologia fundamental.** In: TRANSFERETTI, J. & GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática.** São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Diferentes paradigmas na história da teologia.** In: ANJOS, M. F. dos. (org.). **Teologia e novos paradigmas.** São Paulo; Loyola; SOTER, 1996,

_____. MURAD, A. **Introdução à teologia: perfil, enfoques e tarefas.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **O sagrado na pós-modernidade.** In: CALIMAN, C. (org.). **A sedução do sagrado: o fenômeno religioso na virada do milênio.** Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Teologia da Libertação: roteiro didático para um estudo.** São Paulo: Loyola, 1997.

_____. **Teologia da Revelação a partir da modernidade.** 5ª ed. São Paulo: Loyola, 2005.

- _____. **Qual o futuro do Cristianismo?** São Paulo: Paulus, 2006.
- LIÉBAERT, J. **Os padres da Igreja: séculos I-IV.** Vol. 1. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- LIMA VAZ, H. C. de. **A experiência de Deus.** In: BOFF, L. (org.). **Experimentar Deus hoje.** Petrópolis: Vozes, 1975.
- _____. **Antropologia filosófica.** Vol. 1. 8ª ed. São Paulo: Loyola, 2006.
- _____. **Antropologia filosófica.** Vol. 2. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. **Escritos de filosofia I.** Problemas de Fronteira. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Escritos de filosofia II.** Ética e Cultura. 4ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.
- _____. **Escritos de Filosofia III.** Filosofia e Cultura. São Paulo: Loyola, 1997.
- _____. **Escritos de Filosofia VII.** São Paulo: Loyola, 2002.
- _____. **Experiência mística e filosofia na tradição ocidental.** São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Religião e modernidade filosófica.** In: BINGEMER, M. C. L. (org.). **O impacto da modernidade sobre a religião.** São Paulo: Loyola, 1992.
- LÍNDES, J. V. **Sabedoria e sábios em Israel.** São Paulo: Loyola, 1998.
- LINK, L. **O Diabo: a máscara sem rosto.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- LINS, D; COSTA, S. S. G.; VERAS; A. (orgs.). **Nietzsche e Deleuze: intensidade e paixão.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.
- LIPOVETSKY, G. **A era do vazio: ensaios sobre o individualismo contemporâneo.** Barueri: Manole, 2005.
- _____. **Os tempos hipermodernos.** São Paulo: Editora Barcarolla, 2005.
- LOBATO, M. **Caçadas de Pedrinho.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- _____. **Os doze trabalhos de Hércules.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- _____. **Os doze trabalhos de Hércules - II.** Histórias diversas. São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- _____. **O Saci.** São Paulo: Brasiliense, 1994.
- _____. **O Saci-Pererê: resultado de um inquérito.** Edição fac-similar. Rio de Janeiro: JB, 1998.

- _____. **Reinações de Narizinho.** São Paulo: Círculo do Livro, 1984.
- LOBO MÉNDEZ, G. **Dios Uno y Trino.** Madrid: Rialp, 2002.
- LONERGAN, B. **De Deo Trino.** Roma: Pontificia Università Gregoriana Editrice, 1984.
- _____. **Método en teología.** Salamanca: Sígueme, 1988.
- LORENZEN, L. F. **Introdução à Trindade.** São Paulo: Paulus, 2002.
- LOUTH, A. **Theology and spirituality.** Oxford: SLG Press, 1976.
- LÖWITH, K. **De Hegel à Nietzsche.** Paris: Gallimard, 1969.
- LÖWY, M. **Ecologia e socialismo.** São Paulo: Cortês, 2005.
- _____. **Ideologias e ciência social: elementos para uma análise marxista.** São Paulo: Cortez, 2008.
- _____. **Walter Benjamin: aviso de incêndio.** Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história". São Paulo: Boitempo, 2005.
- LOZANO, E. M. **Nossa face oculta.** São Paulo: Loyola, 2008.
- LYON, D. **Pós-modernidade.** São Paulo: Paulus, 1998.
- LYOTARD, J. F. **Le diférend.** Paris: Minuit, 1983.
- _____. **O pós-moderno.** 3ª ed. Rio de Janeiro: José Olympio, 1988.
- _____. **O pós-moderno explicado às crianças: correspondências 1982-1985.** Lisboa: Dom Quixote, 1993.
- _____. **Por que filosofar?** São Paulo: Parábola, 2013.
- LUPASCO, S. **L'expérience microphysique et la pensée humaine.** Monaco, Rocher, 1989.
- _____. **L'homme et ses trois éthiques.** Monaco: Rocher, 1986.
- LUTERO, M. **Da vontade cativa.** In: **Obras Seleccionadas. Vol. 4.** São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia, 1993.
- _____. **Os primórdios – Escritos de 1517-1519.** In: **Obras seleccionadas. Vol. 1.** 2ª ed. São Leopoldo: Sinodal; Porto Alegre: Concórdia; Canoas: Ulbra, 2004.
- LUTHER KING, M. **Um apelo à consciência: os melhores discursos de Martin Luther King.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2006.

MACHADO, R. **Ciência e Saber: a Trajetória da Arqueologia de Michel Foucault.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1982.

_____. **Deleuze, a arte e a filosofia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

_____. **Nietzsche e a verdade.** 2ª ed. São Paulo: Edições Graal, 2002.

_____. **O Nascimento do Trágico: de Schiller à Nietzsche.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2006.

_____. **Por uma genealogia do poder.** In: FOUCAULT, M. **Microfísica do poder.** 25ª ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2012.

_____. **Zaratustra: a tragédia nietzschiana.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2011.

MACKINTOSH, H. R. **Teologia Moderna: de Schleiermacher à Bultmann.** São Paulo: Novo Século, 2004.

MACY, G. **The hidden history of women's ordination.** Female Clergy in the Medieval West. Oxford: Oxford University Press, 2008

MAFFESOLI, M. **A conquista do presente.** Rio de Janeiro: Rocco, 1984.

_____. **A contemplação do mundo.** Porto Alegre: Editora Artes & Ofícios, 1995.

_____. **A parte do diabo.** Rio de Janeiro: Record, 2004.

_____. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo.** 4ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.

_____. **A violência totalitária.** Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

_____. **Elogio da razão sensível.** 4ª ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Homo eroticus: convivências emocionais.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

_____. **Lógica da Dominação.** Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.

_____. **No fundo das aparências.** Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **Notas sobre a pós-modernidade: o local faz o elo.** Rio de Janeiro: Atlântica, 2004.

_____. **O conhecimento comum: introdução à sociologia compreensiva.** Porto Alegre: Sulina, 2007.

_____. **O instante eterno: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas.** São Paulo: Zouk, 2003.

_____. **O ritmo da vida:** variações sobre o imaginário pós-moderno. Rio de Janeiro: Record, 2007.

_____. **O tempo das tribos:** o declínio do individualismo nas sociedades de massa. 4ª ed. São Paulo: Forense Universitária, 2006.

_____. **O tempo retorna:** formas elementares da pós-modernidade. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Quem é Michel Maffesoli?** Entrevistas com Christophe Bourseiller. Petrópolis: DP et Alii, 2011.

_____. **Saturação.** São Paulo: Iluminuras; Itaú Cultural, 2010.

_____. **Sobre o nomadismo:** vagabundagens pós-modernas. Rio de Janeiro: Record, 2001.

_____. **Sombra de Dionísio:** contribuição à uma sociologia da orgia. São Paulo: Zouk, 2005.

MAGALHÃES, A. **Deus no espelho das palavras:** teologia e literatura em diálogo. São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **A Bíblia como obra literária:** hermenêutica literária dos textos bíblicos em diálogo com a teologia. In: FERRAZ, S; MAGALHÃES, A. (et alli.). **Deuses em poéticas:** estudos de literatura e teologia. Belém: UEPA; UEPB, 2008.

MAGNARD, P. **Pascal:** la clé du chiffre. Belgique: Editions Universitaires/PUF, 1991.

_____. **O Vocabulário de Pascal.** São Paulo: Martins Fontes, 2013.

MAGNIN, T. **Devenir soi:** à la lumière de la science et de la Bible. Paris: Presses de la Renaissance, 2004.

_____. (et alli). **Écologie et Économie en crise:** qu'en disent les religions? Paris: L'Harmattan, 2011.

_____. **Entre science et religion.** Quête de sens dans la monde présent. (Colection *Transdisciplinarité:* préface de Basarab Nicolescu). Monaco: Éditions du Rocher, 1998.

_____. & ROUX J. **La condition de fragilité.** Entre science de matérieux et sociologie. (Colection *Sociologie matières à penser*). Saint-Étienne: Publications d'Université de Saint-Étienne, 2004.

_____. **L'esprit et la nature.** (*Cahiers de un Grupe d'Etudes Spirituelles Comparées. Vol. 5*). Paris: Arché, 1997.

_____. **Les nouvelles biotechnologies en questions.** Paris: Salvator, 2013.

_____. **L'expérience de l'incomplétude.** Le scientifique et théologien en quête d'Origine. (*Colection Spiritualité*: préface de Basarab Nicolescu). Paris: Lethielleux, 2011.

_____. & ANDOUZE, J. **L'Universe a-t-il un sens?** Paris: Salvator, 2010.

_____. **Paraboles Scientifiques:** méditations dun chrétien à partir de la science d'aujourd'hui. Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 2000.

_____. **Pêtre diocesan:** une vocations et un métier d'avenir. Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 2003.

_____. **Quel Dieu pour un monde scientifique?** Bruyères-le-Châtel/Paris: Nouvelle Cité, 1995.

_____. & GRÉGORY-DELORY, V. (orgs.). **Quelques grands débats en étique aujourd'hui.** Paris: L'Harmattan, 2012.

_____. **Rencontre d'Infinis:** prières dun pêtre scientifique. (*Colection Science et Spiritualité*). Rematuelle: Aubin, 2007.

MAIAKÓVSKI, V. **Antologia poética.** 4^a ed. São Paulo: Max Limonad, 1987.

MANDROU, R. **Des humanistes aux hommes de science XVI et XVII siècles.** Paris: Seuil, 1973.

MANNHEIM, K. **Ideologia e Utopia:** introdução à sociologia do conhecimento. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1976.

MANZATTO, A. **Teologia e Literatura:** reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado. São Paulo: Loyola, 1994.

MACQUARRIE, J. **Paths in spirituality.** London: SCM Press, 1992.

MARASCHIN, J. **A (im)possibilidade de expressão do sagrado.** São Paulo: Emblema, 2004.

MARAVAL, P. **Constantin le Grand:** empereur romain, empereur chrétien (306-337). Paris: Tallandier, 2011.

_____. **Le christianisme:** de Constantin à la conquête arabe. Paris: Press Universitaires de France, 1997.

MARCONDES, D. **Iniciação à história da filosofia:** dos pré-socráticos à Wittgenstein. 13^a ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed, 2010.

_____. & Irlei Franco. **A filosofia:** o que é? Para que serve? Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed.; Ed. PUC-RIO, 2011.

MARCUSE, H. **O Homem Unidimensional:** sobre a ideologia da sociedade industrial avançada. São Paulo: Letra Livre, 2012.

MARDONES, J. M. **A vida do símbolo:** a dimensão simbólica da religião. São Paulo: Paulinas, 2006.

_____. **Matar a nuestros dioses:** um Dios para um creyente adulto. Madrid: PPC, 2007

_____. **O Retorno do Mito.** São Paulo: Almedina, 2005.

_____. **Postmodernidad y neoconservadurismo:** reflexiones sobre la fe y la cultura. Estella: Verbo Divino, 1991.

_____. **Sintomas de un retorno:** la religión em el pensamiento actual. Santander: Sal Terrae, 1999.

MARÍAS, J. **Acerca de Ortega.** Madri: Espasa-Calbe, 1991.

_____. **História da filosofia.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARIÁTEGUI, J. C. **Siete Ensayos de Interpretación de la Realidad Peruana.** Lima: Biblioteca Amauta, 1969.

MARION, J. L. **Sur le prisme métaphysique de Descartes.** Paris: PUF, 1986.

_____. **L'idole et la distance.** Cinqétudes. Paris: Éditions Grasset & Fasquelle, 1977.

MARQUES, L. **Um Deus preocupado com a humanidade:** a experiência de Deus em Jesus em face do narcisismo presente na religiosidade contemporânea. São Paulo: Editora Reflexão, 2011.

MARRAFFA, M; DE CARO, M; FERRETTI, F. (orgs.). **Cartographies of the mind:** philosophy and psychology in intersection. Vol. 4. (Studies in brain and mind collection). Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2007.

MARRAMAIO, G. **Céu e terra:** genealogia da secularização. São Paulo: UNESP, 1994.

MARTINS, A; SANTIAGO, H; OLIVA, L. G. (orgs.). **As ilusões do eu:** Spinoza e Nietzsche. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

MARTON, S. **Nietzsche:** das forças cósmicas aos valores humanos. São Paulo: Editora Brasiliense, 1990.

_____. **Nietzsche:** a transvaloração dos valores. São Paulo: Moderna, 1993.

MARTY, F. **Sentir et goûter.** Les sens dans les Exercices Spirituels de Saint Ignace. Paris: Cerf, 2005.

MARX, K. & ENGELS, F. **A ideologia alemã.** São Paulo: Ciências Humanas, 1979.

_____. **Karl Marx.** (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 2005.

_____. **Manuscritos Econômico-Filosóficos.** São Paulo: Boitempo, 2004.

MATEO-SECO, L. **Dios Uno y Trino.** Pamplona: EUNSA, 1998.

MATURANA, R. & VARELA, F. **A árvore do conhecimento:** as bases biológicas do entendimento humano. Campinas: Editorial Psy II, 1995.

_____. & VARELA, F. **Autopoiesis and cognition:** the organization of the living. Boston: Reidel, 1980

_____. **De máquinas e seres vivos:** autopoiesis - a organização do vivo. Porto Alegre: Artes Médicas, 1997.

_____. **El sentido de lo humano.** Santiago: Hachette, 1992.

MAURIAC, F. **O pensamento vivo de Pascal.** São Paulo: Livraria Martins, 1975.

MAY, R. (org.). **Psicologia existencial.** Porto Alegre: Ed. Globo, 1980.

MAZURIC, S. **Gassendi, Pascal et la querelle du vide.** Paris: PUF, 1998.

MCCRONE, J. **Como o cérebro funciona.** São Paulo: PUBLIFOLHA, 2002.

MCDANIEL, J. **With root and wings.** Cristianity in an age of ecology and dialogue. Nova York: Orbis Books, 1995.

MCFAGUE, S. **Modelos de Deus:** teologia para uma era ecológica e nuclear. São Paulo: Paulus, 1996.

MCGRATH, A. E. **Teologia. Sistemática, histórica e filosófica:** uma introdução à teologia cristã. São Paulo: Shedd Publicações, 2005.

_____. **Teologia Histórica:** uma introdução à história do pensamento cristão. São Paulo: Cultura Cristã, 2007.

_____. **Uma introdução à espiritualidade cristã.** São Paulo: Vida, 2008.

MCLAREN, B. **Uma ortodoxia generosa:** a Igreja em tempos de pós-modernidade. Brasília: Palavra, 2007.

MEGGERS, B. **América pré-histórico.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

MEGILL, A. **Prophets of Extremity: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida.** Berkeley: University of California Press, 1985.

MEIER, J. P. **Um Judeu Marginal.** Repensando o Jesus histórico. Vol. 1. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1993.

_____. **Um Judeu Marginal.** Repensando o Jesus histórico. Vol. 2. Livro 1. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

MELO, N. V. de. **A ética da alteridade em Emmanuel Levinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

MELLO, A. **O canto do pássaro: contemplar a Deus em todas as coisas e todas as coisas em Deus.** 11ª ed. São Paulo: Loyola, 2003.

MELO NETO, J. C. **Morte e Vida Severina e outros poemas para vozes.** 4ª ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

MENDES, M. **Poesia completa e prosa.** Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

MERLEAU-PONTY, M. **A estrutura do comportamento.** São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. **Conversas, 1948.** São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. **Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty.** São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. **Fenomenologia da percepção.** São Paulo: Martins Fontes, 1999.

_____. **Humanismo e terror: ensaio sobre o problema comunista.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1968.

_____. **La Nature.** Notes. Cours du College de France. Paris: Seuil, 1994.

_____. **Les sciences de l'homme et la phénoménologie.** Sorbonne: Centre de Documentation Universitaire, 1963.

_____. **O visível e o invisível.** São Paulo: Perspectiva, 2000.

MERINO, J. A. & FRESNEDA, F. M. **Manual de Filosofia Franciscana.** Petrópolis: Vozes, 2006.

MERTON, T. **Homem algum é uma ilha.** Rio de Janeiro: Verus, 2003.

_____. **Sementes de contemplação.** Porto: Tavares Martins, 1955.

MESLIN, M. **Experiência humana do divino: fundamentos de uma antropologia religiosa.** Petrópolis: Vozes, 1992.

MESNARD, J. "**Essai sur la signification des 'Écrits sur la grace' de Pascal**". In: PASCAL, B. **Oeuvres complètes**. (edição de Jean Mesnard). OCJM. Paris: DDB, 1991, Vol. III.

_____. "**Introduction et la commentaire sur l'esprit géométrique de Pascal**." In: PASCAL, B. **Oeuvres complètes**. (edição de Jean Mesnard). Paris: DDB, 1991, Vol. III.

_____. **Les "Pensées" de Pascal**. Paris: Ed. Sedes, 1993.

MESTERS, C. **Descobrir e discernir os rumos do Espírito**. Uma reflexão a partir da Bíblia. In: TEPEDINO, A. M. A. L. (org.). **Amor e discernimento: experiência e razão no horizonte pneumatológico das Igrejas**. São Paulo: Paulinas, 2007.

METZ, J. B. **Al di là della religione borghese**. Brescia: Queriniana, 1981.

_____. "**El clamor da la tierra**". In: METZ, J. B. (org.). **El problema dramático de la teodicea**. Estella: Verbo Divino, 1996.

MEUNIER, B. **O nascimento dos dogmas cristãos**. São Paulo: Loyola, 2005.

MICHELETTI, M. **Filosofia analítica da religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

MICHON, H. **L'ordre du coeur: philosophie, théologie et mystère dans la pensée de Pascal**. Paris: Honoré Champion, 1996.

MILLER, J. **A escuta do corpo: sistematização da técnica de Klauss Vianna**. São Paulo: Summus, 2007.

_____. **Qual é o corpo que dança?** Dança e educação somática para adultos e crianças. São Paulo: Summus, 2012.

MINDELL, A. **O caminho do rio**. São Paulo: Summus, 1991.

_____. **O corpo onírico: o papel do corpo no revelar do si-mesmo**. São Paulo: Summus, 1989.

_____. **O corpo onírico nos relacionamentos**. São Paulo: Summus, 1991.

_____. **Percepção consciente: trabalhando sozinho com seu processo interior**. São Paulo: Summus, 1993.

_____. **Trabalhando com o corpo onírico**. São Paulo: Summus, 1990.

MIRANDOLA, G. P. D. **Discurso sobre a dignidade do homem**. Lisboa: Edições 70, 2006.

MOINGT, J. **Deus que vem ao homem: do luto à revelação de Deus**. Vol. 1. São Paulo: Loyola, 2010.

MOLINARO, A. **Metafísica**: curso sistemático. São Paulo: Paulus, 2002.

MOLTMANN, J. **A Fonte da Vida**: o Espírito Santo e a teologia da vida. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **A vinda de Deus**: escatologia cristã. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2003.

_____. **Ciência e Sabedoria**: um diálogo entre ciência natural e teologia. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **Deus na criação**: doutrina ecológica da criação. Petrópolis: Vozes, 1993.

_____. **Dio nel progetto del mondo moderno**: contributi per una rilevanza pubblica della teologia. Brescia: Queriniana, 1999.

_____. **El Dios crucificado**. La cruz de Cristo como base y crítica de la teología cristiana. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. **El futuro de la creación**. Salamanca: Sígueme, 1978.

_____. **Ética da Esperança**. Petrópolis: Vozes, 2012.

_____. **Experiências de reflexão teológica**: caminhos e formas da teologia cristã. São Leopoldo: Editora UNISINOS, 2004.

_____. **Experiences of God**. Minneapolis: Fortress Press, 2007.

_____. **Iglesia força del Espirito**: hacia una eclesiología mesiánica. Salamanca: Sígueme, 1975.

_____. **No fim, o início**: breve tratado sobre a esperança. São Paulo: Loyola, 2007.

_____. **O Espírito da Vida**: uma pneumatologia integral. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. & BASTOS, L. **O futuro da criação**. Rio de Janeiro: Mauad, 2011.

_____. **Quem é Jesus Cristo para nós hoje?** Petrópolis: Vozes, 1997.

_____. **Religión, Revolución y futuro** In: BLOCH, E; FACKENHEIM, E; MOLTMANN, J; CAPPS, W. **El futuro de la esperanza**. Salamanca: Sígueme, 1973.

_____. **Teologia da esperança**: estudo sobre os fundamentos e as conseqüências de uma escatologia cristã. São Paulo: Loyola, 2005.

_____. **Trindade e Reino de Deus**: uma contribuição para a teologia. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Vasto spazio**. Storia di una vita. Brescia: Quiriniana, 2009.

MONDIN, B. **Il teologi della morte di Dio**. Turim: Borla, 1968.

_____. **Os grandes teólogos do século XX**. São Paulo: Teológica, 2003.

MONDONI, D. **Teologia da espiritualidade cristã**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

MONIOT, Henri: **A história dos povos sem história**. In: **História: novos problemas**. 2ª ed. edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1979.

MORANO, C. D. **El psicanálisis freidiana de la religión**. Madrid: Paulinas, 1991.

_____. **Crer depois de Freud**. São Paulo: Loyola, 2003.

_____. **Experiencia cristiana e psicanálisis**. Madrid: Paulinas, 2004.

MOREL, M. **O mau selvagem: índios invisíveis no Romantismo brasileiro**. In: LESSA, M. L. & FONSECA, S. C. P. B. **Entre a monarquia e a república: imprensa, pensamento político e historiografia (1822 – 1889)**. Rio de Janeiro: Editora da Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2008.

MORGADO, R. **Mulheres mães e o abuso sexual incestuoso**. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 2012.

MORIN, E. **A cabeça bem feita: repensar a reforma, reformar o pensamento**. 17ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2010.

_____. **Abertura**. In: ALMEIDA, M. C. de; CARVALHO, E. A; CASTRO, G. de. (orgs.). **Ensaio de Complexidade**. Porto Alegre: Sulina, 1997.

_____. **Amor, poesia, sabedoria**. 7ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

_____. & LE MOIGNE, J-L. **A Inteligência da Complexidade**. 2ª ed. São Paulo: Petrópolis, 2000.

_____. (org.) **A Religação dos Saberes**. O desafio do século XXI. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

_____. **Ciência com consciência**. São Paulo: Bertrand Brasil, 2008.

_____. CIURANA, E. R; MOTTA, R. D. **Educar na Era Planetária: o pensamento complexo como Método de aprendizagem no erro e na incerteza humana**. São Paulo: Cortez Editora, 2003.

_____. **Introdução ao pensamento complexo**. 4ª ed. Porto Alegre: Editora Sulina, 2011.

_____. (et alii.). **Linguagem da Cultura de Massa: televisão e canção**. Petrópolis: Vozes, 1973.

- _____. **O Método 1:** a natureza da natureza. Portugal: Europa América, 1987.
- _____. **O Método 2:** a vida da vida. Porto Alegre: Sulina, 2001.
- _____. **O Método 3:** o conhecimento do conhecimento. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2005.
- _____. **O Método 4:** as ideias - habitat, vida, costumes, organização. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2002.
- _____. **O Método 5:** a humanidade da humanidade. 5ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- _____. **O paradigma perdido:** a natureza humana. 6ª ed. Lisboa: Europa América, 2000.
- _____. **Os problemas do fim de século.** Lisboa: Editorial Notícias, 1993.
- _____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro.** 12ª ed. São Paulo/Brasília: Cortez Editora/UNESCO, 2007.
- _____. **Para onde vai o mundo?** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.
- _____. **Para sair do século XX.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1986.
- _____. **Rumo ao abismo?** Ensaio sobre o destino da humanidade. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2011.
- _____. **Saberes globais e saberes locais:** o olhar transdisciplinar. Rio de Janeiro: Garamond, 2010.
- _____. & KERN, A. B. **Terra-Pátria.** Porto Alegre: Sulina, 2003.
- MOSCOVICI, S. **A máquina de fazer deuses.** Rio de Janeiro: Imago, 1990.
- MOSER, A. **O problema ecológico e suas implicações éticas.** 3ª ed. Petrópolis: Vozes, 1992.
- MOUROUX, J. **L'expérience chrétienne:** introduction à une théologie. Paris: Aubier, 1952.
- MOUTINHO, L. D. **Merleau-Ponty:** entre o corpo e a alma. In: MARÇAL, J. (org.). **Antologia de Textos Filosóficos.** Curitiba: SEED, 2009.
- MUCHEMBLED, R. **Uma História do Diabo:** séculos XII a XX. Rio de Janeiro: Bom Texto, 2001.
- MUELLER, E. & BEIMS, R. **Fronteiras e interfaces:** o pensamento de Paul Tillich em perspectiva interdisciplinar. São Leopoldo: Sinodal, 2005.

MÜHLEN, H. **Der Heilige Geist als Person:** In der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund. Ich Du Wir. 5. Aufl. Münster: Aschendorf, 1985.

MUNIZ, D. C. G. **Sobre gênero, sexualidade, e o Segredo de Brokeback Mountain:** uma história de aprisionamentos. In: STEVENS, C. M. T. & SWAIN, T. N. (orgs.). **A Construção dos Corpos.** Perspectivas Feministas. Florianópolis: Editora das Mulheres, 2008.

MUÑOZ, R. **O Deus dos cristãos.** Petrópolis: Vozes, 1986.

NEGROPONTE, N. **A Vida Digital.** São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

NEVES, L. F. B. **O Combate dos soldados de Cristo na terra dos papagaios:** colonialismo e opressão cultural. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1978.

NICHOLS, R. H. **História da Igreja Cristã.** 11ª ed. São Paulo: Cultura Cristã, 2000.

NICOLECO, B. **Nous, la particule et le monde.** Monaco: Rocher, 2002.

_____. **O manifesto da Transdisciplinaridade.** São Paulo, TRIOM, 1999.

NIETZSCHE, F. **A Filosofia na Idade Trágica dos Gregos.** Lisboa: Edições 70, 2009.

_____. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

_____. **Assim falava Zaratustra:** livro para toda a gente e para ninguém. São Paulo: Nova Fronteira, 2012.

_____. **Aurora.** Reflexões sobre os preconceitos morais. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. **Ecce Homo:** como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

_____. **Genealogia da moral:** uma polêmica. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O anticristo:** maldição ao cristianismo. **Ditirambos de Dionísio.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

_____. **O crepúsculo dos ídolos.** Ou como se filosofa com o martelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

_____. **O nascimento da tragédia ou Helenismo e pessimismo.** 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.

_____. **Para além do bem e do mal:** prelúdio a uma filosofia do futuro. Porto Alegre: L&PM, 2011.

_____. **Segunda consideração intempestiva.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

_____. **Sobre a verdade e a mentira em sentido extramoral.** In: NIETZSCHE, F. **Obras Incompletas.** (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Nova Cultural, 1999.

NOLAN, A. **Jesus Hoje:** uma espiritualidade de liberdade radical. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2009.

NOUWEN, H. **A espiritualidade do deserto e o ministério contemporâneo:** o caminho do coração. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **A volta do filho pródigo:** a história de um retorno para casa. 13ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. **Crescer:** os três movimentos da vida espiritual. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2001.

_____. **Mosaicos do presente:** vida no Espírito. 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000.

NOVAES, A. (org.). **Civilização e Barbárie.** São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. (org.). **Os sentidos da paixão.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

NUNES, B. **Hermenêutica e Poesia:** o pensamento poético. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2007.

_____. **O que está ocorrendo com a literatura brasileira hoje.** In: LINSPECTOR, C. **De corpo inteiro.** Rio de Janeiro: Artenova, 1975.

_____. **Passagem para o poético:** filosofia e poesia em Heidegger. São Paulo: Ática, 1992.

_____. **Poética do pensamento.** In: NUNES, B. **Crivo de papel.** São Paulo: Ática, 1998.

OBLAK-SANDRAMARIA, P. B. **Clara de Assis – vida e vocação.** Santo André: Mensageiro de Santo Antônio, 2003.

O'COLLINS, G. **La Encarnación.** Santander: Sal Terrae, 2002.

_____. **Teologia Fundamental.** São Paulo: Loyola, 1991.

_____. **The Tripersonal God:** understanding and Interpreting the Trinity. London: Geoffrey Chapman, 1999.

O'DONNELL, J. **The Mystery of the Triune God.** London: Sheed & Word, 1988.

ONFRAY, M. **Tratado de ateologia.** São Paulo: Martins Fontes, 2009.

OLIVEIRA, M. A. de. **Antropologia filosófica contemporânea**. São Paulo: Paulus, 2012.

_____. **Diálogos entre razão e fé**. São Paulo: Paulinas, 2004.

_____. & ALMEIDA, C. 2ª ed. **O Deus dos filósofos modernos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **O Deus dos filósofos contemporâneos**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Para além da fragmentação: Pressupostos e objeções da racionalidade dialética contemporânea**. São Paulo: Loyola, 2002.

OLIVIER, T. **Albert Camus: uma vida**. Rio de Janeiro: Record, 1998.

OLSON, R. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.

ORTEGA Y GASSET, J. **La rebelion de las massas**. Madrid: Revista de Occidente, 1970.

_____. **Meditações do Quixote**. São Paulo: Iberoamericana, 1967.

_____. **Obras Completas**. Vol. 3. Madrid: Alianza, 1994.

ORTIZ, R. **Cultura brasileira e identidade nacional**. São Paulo: Brasiliense, 2006.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1996.

OTTO-APEL, K. **Estudos de Moral Moderna**. Petrópolis: Vozes, 2008.

_____. **Transformação da filosofia I: filosofia analítica, semiótica, hermenêutica**. São Paulo: Loyola, 2000.

OTTO, R. **O Sagrado**. São Leopoldo: Sinodal/EST; Petrópolis: Vozes, 2007.

PACKER, J. I. **Teologia Concisa**. São Paulo: Cultura Cristã, 1999.

PADOVANI, H. & CASTAGNOLA, L. **História da filosofia**. São Paulo: Melhoramentos, 1979.

PÁDUA, L. P. & BAPTISTA, M. (orgs.). **Santa Teresa: mística para o nosso tempo**. São Paulo: Editora Reflexão; Editora PUC-Rio, 2012.

PAGOLA, J. A. **Fidelidad al Espiritu en situación de conflicto**. Madrid: Sal Terrae, 1995.

_____. **Jesus: aproximação histórica**. Petrópolis: Vozes, 2011.

PALÁCIO, C. **Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo**. São Paulo: Loyola, 2001.

_____. **Novos paradigmas ou fim de uma era teológica?** In: FABRI DOS ANJOS, M. **Teologia aberta ao futuro**. São Paulo: Loyola, 1997.

PANNIKAR, R. **A Trindade: uma experiência humana primordial**. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.

_____. **Ícones do mistério: a experiência de Deus**. São Paulo: Paulinas, 2007.

_____. **L'esperienza della vita: la mistica**. Milano: Jaca Book, 2005.

PANNENBERG, W. **Christian spirituality and sacramental community**. London: Longman and Todd, 1983.

_____. **Cuestiones fundamentales de teologia sistemática**. Salamanca: Sígueme, 1976.

_____. **Filosofia e teologia: tensões e convergências de uma busca comum**. São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Teologia Sistemática**. Vol. 1. São Paulo; Santo André: Paulus; Academia Cristã, 2009.

PASCAL, B. **Oeuvres complètes**. (edição de Luis Lafuma). Paris: Seuil, 1963.

_____. **Oeuvres complètes**. (edição de Jean Mesnard). OCJM. Vol. 3. Paris: DDB, 1991.

_____. **PASCAL**. Introdução. Vida de Pascal. Pensamentos. (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1973.

_____. **Pensamentos**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PÃRÕKOMU, U. & KĚHÍRI, T. **Antes o mundo não existia**. 2ª ed. São Paulo: Livraria Cultura Editora, 1995.

PASTOR, F. A. **A lógica do inefável**. São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **Semântica do mistério**. A linguagem teológica da ortodoxia trinitária. São Paulo: Loyola, 1982.

_____. **Teologia e modernidade: alguns elementos de epistemologia teológica**. In: TRASFERRI, J. & GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003.

PAZ, O. **A dupla chama: amor e erotismo**. 2ª ed. São Paulo: Siciliano, 1995.

_____. **El arco y la lira.** La casa de la presencia. (Obras completas). 3ª ed. México: Fondo de Cultura, 1999.

PECORARO, R. **Nilismo e (Pós)-modernidade:** introdução ao "pensamento fraco" de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ & Edições Loyola, 2005.

_____. **Nilismo.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2007.

_____. **Os filósofos:** clássicos da filosofia. Vol. III. De Ortega y Gasset à Vattimo. Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea:** nilismo, política, estética. Rio de Janeiro: Editora PUC-RJ; São Paulo: Loyola, 2008.

PEDREIRA, E. R. **Do confronto ao encontro:** uma análise do cristianismo ante o desafio do diálogo inter-religioso. São Paulo: Paulinas, 1999.

_____. **Orgulho e Humildade:** os sete pecados capitais e as sete virtudes cardeais. Niterói: Síntese, 1999.

PEIXOTO, A. **História do Brasil.** 2ª ed. São Paulo: Editora Nacional, 1944.

PELIZZOLI, M. L.. **A relação ao outro em Husserl e Lévinas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PELTONEN, M. (org.). **The Cambridge Companion to Bacon.** Cambridge: Cambridge United Press, 2006.

PEÑAMARÍA, A. **El Dios de los cristianos.** Madrid: Atenas, 1990.

PENNA, A. G. **Em busca de Deus:** introdução à filosofia da religião. Rio de Janeiro: Imago, 1999.

PENA-VEGA, A. **O despertar ecológico:** Edgar Morin e a ecologia complexa. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

_____. & NASCIMENTO, E. P. (orgs.). **O pensar complexo.** Edgar Morin e a crise da modernidade. Rio de Janeiro: Garamond, 1999.

PENZO, G. & GIBELLINI, R. **Deus na filosofia do séc. XX.** São Paulo: Loyola, 1998.

PEREIRA, M. B. **Modernidade e Tempo.** Para uma leitura do discurso moderno. Coimbra: Livraria Minerva, 1990.

PEREYSON, L. **Estética.** Teoria della Fomatività. Vol. 4. Milão: Tascabili Bompiani, 2005.

PESSOA, F. **Obra poética.** 3ª ed. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 2004.

_____. **Poemas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1980.

_____. **Poemas completos de Alberto Caeiro**. 3ª ed. São Paulo: Martin Claret, 2008.

PETERS, T. & BENNETT, G. **Construindo pontes entre a ciência e a religião**. São Paulo: Loyola; UNESP, 2003.

PETERSON, E. **Der Monotheismus als politisches Problem**: Ein Beitrag zur Geschichte der politischen Theologie im Imperium Romanum. Leipzig: Hegner, 1935.

PETERSON, E. **Maravilhosa Bíblia**: a arte de ler a Bíblia com o Espírito. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

_____. **O pastor contemplativo**: voltando a arte do aconselhamento espiritual. Rio de Janeiro: Textos, 2002.

PIERUCCI, A. F. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. & PRANDI, R. **A Realidade Social das Religiões no Brasil**. São Paulo, Hucitec, 1996.

PIKAZA, X. **Dios como Espíritu y Persona**: razón humana y Misterio Trinitario. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1989.

_____. **Trinidad y comunidad cristiana**. El principio social del cristianismo. Salamanca: Secretariado Trinitario, 1990.

PINHEIRO, J. **Deus é brasileiro!** As brasilidades e o Reino de Deus. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.

_____. **Teologia e Política**: Paul Tillich, Enrique Dussel e a experiência brasileira. São Paulo: Fonte Editorial, 2006.

_____. **Teologia da vida**: uma paixão radical. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia humana**: pra lá de humana. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

PINTO, M. C. C. **A dimensão política da mulher**. São Paulo: Paulinas, 1992.

PIZZI, J. **Ética do discurso**: a racionalidade ético-comunicativa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

PLATÃO. **O Banquete**. In: **Diálogos**: Mênon, Banquete, Fedro. Porto Alegre: Globo, 1945.

PONDÉ, L. F. **Conhecimento na desgraça**: ensaio de epistemologia pascaliana. São Paulo: EDUSP, 2004.

- _____. **Contra um mundo melhor:** ensaios do afeto. São Paulo: Leya, 2010.
- _____. **Crítica e profecia:** a filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Leya, 2013.
- _____. **Do pensamento no deserto:** ensaios de filosofia, teologia e literatura. São Paulo: EDUSP, 2006.
- _____. **O Homem insuficiente:** comentários de antropologia pascaliana. São Paulo: EDUSP, 2002.
- POPPER, K. **A lógica da pesquisa científica.** São Paulo: Cultrix, 1972.
- POPKIN, R. **História do ceticismo:** de Erasmo à Spinoza. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2000.
- PORRO, C. **Dio nostra salvezza.** Introduzione al mistero di Dio. Torino: LDC, 1994.
- POZZOBON, Z. **O véu e a espada:** as guerras através dos séculos. Rio de Janeiro: Editora Ágora da Ilha, 2003.
- PRADO, A. **A duração do dia.** São Paulo: Record, 2010.
- _____. **A Terra de Santa Cruz.** Rio de Janeiro: Record, 2006.
- _____. **Bagagem.** Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1976.
- _____. **Cacos para um vitral.** Rio de Janeiro: Record, 2006.
- _____. **Poesia reunida.** 10ª ed. São Paulo: Siciliano, 2001.
- PRESTES, N. H. **Educação e racionalidade:** conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- PRIGOGINE, I. & STENGERS, I. **A nova aliança:** metamorfose da ciência. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1990.
- PROUST, M. **Em busca do tempo perdido:** nos caminhos de Swann. São Paulo: Globo, 2006.
- PURVES, D. (et alii). **Neurociências.** 2ª ed. Porto Alegre: Artmed, 2005.
- QUEIRUGA, A. T. **Creio em Deus Pai:** o Deus de Jesus Cristo como afirmação plena do humano. São Paulo: Paulinas, 2005.
- _____. **Do Terror de Isaac ao Abbá de Jesus:** por uma nova Imagem de Deus. São Paulo: Paulinas, 2001.
- _____. **O diálogo das religiões.** São Paulo: Paulus, 1997.

_____. **O fim do cristianismo pré-moderno: desafios para um novo horizonte.** São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **Repensar a criação: por uma religião humanizadora.** São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Recuperar a salvação: por uma interpretação libertadora da experiência cristã.** São Paulo: Paulus, 1999.

_____. **Repensar o mal: da ponerologia à teodicéia.** São Paulo: Paulinas, 2011.

_____. **Revelação de Deus na realização humana.** São Paulo: Paulus, 1995.

RAHNER, K. **Apelos ao Deus do silêncio.** Dez Meditações. São Paulo: Edições Paulistas, 1968.

_____. **Curso fundamental da fé.** 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2004.

_____. **Dieu dans le Nouveau Testament.** Paris: Cerf, 1968.

_____. **Dieu Trinité, Fondement transcendant de l'histoire du salut.** Paris: Cerf, 1999.

_____. **O dogma repensado.** São Paulo: Paulinas, 1970.

_____. **Philosophie und Philosophieren in der Theologie.** In: **Schriften zur Theologie.** Vol. 8. Einsiedeln: Benziger, 1967.

_____. **Riflessioni sul metodo della teologia.** In: RAHNER, K. **Nuovi saggi IV.** Roma: Paoline, 1973.

_____. **Teologia e antropologia.** São Paulo: Paulinas, 1969.

RAMOS, D. G. **A psique do corpo: a dimensão simbólica da doença.** São Paulo: Summus, 2006.

RAMOS, E. **Angel Viana: a pedagogia do corpo.** São Paulo: Summus, 2007.

REALE, G. **O saber dos antigos: terapia para os tempos atuais.** (Coleção *Leituras Filosóficas*). 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. & ANTISERI, D. **História da filosofia. Vol. 2: do humanismo à Kant.** 2ª ed. São Paulo: Paulus, 1990 (versão em 3 volumes).

_____. **História da filosofia. Vol. 2: da patrística à escolástica.** São Paulo: Paulus, 2003.

_____. **História da filosofia. Vol. 3: do humanismo à Descartes.** 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da filosofia. Vol. 4:** de Spinoza à Kant. 3ª ed. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da filosofia. Vol. 5:** do Romantismo ao emperiocriticismo. São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **História da filosofia. Vol. 6:** de Nietzsche à Escola de Frankfurt. São Paulo: Paulus, 2006.

REGO, A. H. do. **Família e Coronelismo no Brasil:** uma história do poder. São Paulo: A Girafa Editora, 2008.

RIBEIRO, C. de O. **A Teologia da Libertação morreu?** Reino de Deus e espiritualidade hoje. São Paulo: Fonte Editorial; Aparecida; Santuário, 2010.

_____. (org.). **O sedutor futuro da teologia.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. **O ser humano diante das situações-limite:** uma reflexão teológica em Paul Tillich. In: RUBIO, A. G. (org.). **O humano integrado:** abordagens de antropologia teológica. Petrópolis: Vozes, 2007.

RICOEUR, P. **A hermenêutica bíblica.** São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **A memória, a história e o esquecimento.** São Paulo: Editora da UNICAMP, 2007.

_____. **A metáfora viva.** São Paulo: Loyola, 2000.

_____. **Cinque lezioni. Dal linguaggio all'immagine.** Palermo: Centro Internazionale Studi di Estetica, 2002.

_____. **Da metafísica à moral.** Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

_____. **De l'interprétation: essai sur Freud.** Paris: Seuil, 1965.

_____. **Entre filosofia e teologia II: nomear Deus.** In: RICOEUR, P. **Nas fronteiras da filosofia.** São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Hermenêutica e ideologias.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Histoire de la philosophie et historicité.** In: ARON, R. (org.). **L'histoire et ses interprétations.** Paris: La Haye, 1961.

_____. **Leituras 2:** a região dos filósofos. São Paulo: Loyola, 1996.

_____. **Le volontaire et l'involontaire.** Paris: Aubier, 1963.

_____. **Na escola da fenomenologia.** Petrópolis: Vozes, 2009.

_____. **O conflito das interpretações:** ensaios de hermenêutica. Porto: RÉS, 1998.

_____. **O processo metafórico como Cognição, Imaginação e Sentimento.** In: SACKS, S. (org.). **Da Metáfora.** São Paulo: Editora da PUC-SP & Pontes, 1992.

_____. **O si-mesmo como um outro.** Campinas: Papyrus, 1991.

_____. **Percurso do reconhecimento.** São Paulo: Loyola, 2006.

_____. **Tempo e narrativa.** Vol. 1. Campinas: Papyrus, 1994.

_____. **Tempo e narrativa.** Vol. 3. Campinas: Papyrus, 1997.

RIEGER, R. **"Teologia da libertação".** In: GÖSSMANN, E. (org.). **Dicionário de teologia feminista.** Petrópolis: Vozes, 1996.

RITCHIE, J. **Naturalismo.** (Série *Pensamento Moderno*). Petrópolis: Vozes, 2012.

ROBINSON, J. A. T. **Honest to God.** Kentucky: Westminster Jon Knox Press, 2002.

RODRIGUES, N. **A vida como ela é: o homem fiel e outros contos.** São Paulo: Companhia das Letras, 1994.

ROGERS, B. **Pascal: elogio do efêmero.** São Paulo: Editora UNESP, 2001.

ROGERS, C. **Dois tendências divergentes.** In: MAY, R. (org.). **Psicologia existencial.** Porto Alegre: Ed. Globo, 1980.

_____. **Sobre o poder pessoal.** São Paulo: Martins Fontes, 1978.

ROCHA, A. **Celebração dos sentidos: itinerário para uma espiritualidade integradora.** São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **Deus entre gestos, cenas e palavras: relações entre Teologia e Arte.** São Paulo: Editora Reflexão, 2009.

_____. **Experiência e discernimento: a recepção da palavra em uma cultura pós-moderna.** São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

_____. **Humanos e, por isso, espirituais: a humanização como caminho para a espiritualidade.** In: RODRIGUES, N. L. R. (org.). **Espiritualidade para o século XXI: subsídios teológicos para a espiritualidade de todo cristão.** São Paulo: Fonte Editorial, 2012.

_____. **Introdução à filosofia da religião: um olhar da fé cristã sobre a relação entre filosofia e religião na história do pensamento ocidental.** São Paulo: Editora Vida, 2010.

_____. **Pequenas doses de teologia e espiritualidade.** São Paulo: Editora Reflexão, 2012.

_____. **Teologia e Sociedade:** um olhar sobre as relações entre a teologia e a realidade social brasileira. São Paulo: Editora Reflexão, 2014.

_____. **Teologia sistemática no horizonte pós-moderno:** um novo lugar para a linguagem teológica. São Paulo: Editora Vida, 2007.

ROPS, D. **A Igreja das Catedrais e das Cruzadas.** São Paulo: Quadrante, 1993.

RORTY, R. **A filosofia e o espelho da natureza.** Rio de Janeiro: Relume Dumará, 1995.

ROSA, J. G. **A terceira margem do rio.** In: ROSA, J. G. **Ficção completa.** Vol. 2. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

_____. **Grande Sertão:** veredas. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994.

ROSA, W. **O dualismo na teologia cristã:** a deformação da antropologia bíblica e suas consequências. São Paulo: Fonte Editorial, 2010.

ROSE, S. **O cérebro do século XXI:** como entender, manipular e controlar a mente. São Paulo: Globo, 2006.

ROSENWEIG, F. **La Estrella de la Redención.** Salamanca: Síquem, 1997.

ROSSI, P. **A ciência e a filosofia dos modernos.** São Paulo: Editora UNESP, 1992.

_____. **Francis Bacon:** da magia à ciência. Londrina: Eduel; Curitiba: Editora da UFPR, 2006.

_____. **O nascimento da ciência moderna na Europa.** São Paulo: EDUSC, 2001.

ROSSI, R. **Introdução à filosofia:** história e sistemas. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

ROUSSEAU, J. J. **Do contrato social.** (Col. Saraiva de Bolso). São Paulo: Saraiva; Nova Fronteira, 2011.

ROVIGHI, S. V. **História da filosofia moderna:** da revolução científica à Hegel. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **História da filosofia contemporânea:** do século XIX à neoescolástica. 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

RUBIO, A. G. **A caminho da maturidade na experiência de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Elementos de antropologia teológica.** Salvação cristã: salvos de quê e para quê? 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 2004.

- _____. **Evangelização e maturidade afetiva.** São Paulo: Paulinas, 1994.
- _____. **Prática da teologia em novos paradigmas.** In: FABRI DOS ANJOS, M. (org.). **Teologia aberta ao futuro.** São Paulo: Soter/Loyola, 1997.
- _____. **O encontro com Jesus Cristo vivo: ensaio de cristologia para os nossos dias.** 15ª ed. São Paulo: Paulinas, 2012.
- _____. (org.). **O humano integrado: abordagens de antropologia teológica.** Petrópolis: Vozes, 2007.
- _____. **Teologia da libertação: política ou profetismo?** 2ª ed. São Paulo: Loyola, 1983
- _____. **Unidade na Pluralidade: o ser humano à luz da fé e da reflexão cristãs.** 4ª ed. São Paulo: Paulus. 2006.
- RÜDIGER, F. **As Teorias da Cibercultura: perspectivas, questões, autores.** Porto Alegre: Sulina, 2011.
- _____. **Introdução às Teorias da Cibercultura.** 2ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2004.
- _____. **Martin Heidegger e a questão da técnica.** Porto Alegre: Sulina, 2006.
- RUETHER, R. R. **Gaia & God: an ecofeminist theology of Earth healing.** Londres: SCMPress, 1993.
- RUH, K. **Storia della mistica occidentale: Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo.** Vol. 1. Milano: Vita & Pensiero, 2002.
- _____. **Storia della mistica occidentale: mistica femminile e mistica francescana delle origini.** Vol. 2. Milano: Vita & Pensiero, 2002.
- RUIZ SALVADOR, F. **Compendio de Teologia Espiritual.** São Paulo: Loyola, 1996.
- RUTA, J. C. **La vida Trinitaria.** Buenos Aires: La Plata, 1986.
- SAFFIOTI, H. I. B. & ALMEIDA, S. S. **Violência de gênero: poder e impotência.** Rio de Janeiro: Revinter, 1995.
- _____. & ALMEIDA, S. S. **Gênero, patriarcado, violência.** São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2004.
- SAFRANSKI. **Heidegger, um Mestre da Alemanha.** Brasília: Geração Ed., 2005.
- SAINT-SERNIN, B. **A razão no século XX.** Rio de Janeiro: José Olympio; Brasília: EdUnb, 1998.

SANTOS, B. de S. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. In: SANTOS, B. de S. **Para um novo senso comum**: a ciência, o direito e a política na transição paradigmática. Vol. 1. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.

_____. **Introdução a uma ciência pós-moderna**. São Paulo: Graal, 1989.

SANTOS, S. C. dos. **Educação e sociedades tribais**. Porto Alegre: Movimento, 1975.

SARAMAGO, J. "**Deus quis este livro**". Público. Lisboa, 2 de novembro de 1991. Entrevista a Torcato Sepúlveda. In: **As palavras de Saramago**. Organização e seleção de Fernandes Gómes Aguilera. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SARTRE, J-P. **A imaginação**: psicologia fenomenológica da imaginação. São Paulo: Ática, 1996.

_____. **A transcendência do ego**. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

_____. **O Ser e o Nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2005.

SCARINZI, A. (org.). **Aesthetics and the embodied mind**: beyond art theory and the cartesian mind-body dichotomy. Vol. 73. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher; Nova York: Springer, 2015.

SCHAFF, A. **A sociedade informática**: as conseqüências sociais da segunda revolução industrial. 4ª ed. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista; Brasiliense, 1995.

SCHEFFCZYK, L. **Dios uno y trino**. Madrid: FAX, 1973.

SCHILITT, D. M. **Experiencie and Spirit**: a post-hegelian philosophical theology. New York: Peter Lang Publishing, 2007.

SCHILSON, A. & KASPER, W. **Cristologia**: abordagens contemporâneas. 6ª ed. São Paulo: Loyola, 1990.

SCHILLEBEECKX, E. **Conhecimento da verdade, liberdade e tolerância**. In: **Catolicismo e Liberdade**. A consciência individual critério inviolável. VV. AA. Petrópolis: Vozes, 1971.

_____. **Cristo, sacramento do encontro com Deus**. Petrópolis: Vozes, 1968.

_____. **Cristo y los cristianos**. Gracia y Libertación. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1982.

_____. **História humana**: revelação de Deus. 2ª ed. São Paulo: Paulus, 2003.

- _____. **Jesus, a história de um vivente.** São Paulo: Paulus, 2008.
- SCHLEIERMACHER, F. **Sobre a religião.** São Paulo: Novo Século, 2003.
- SCHMAUS, M. **La Trinidad de Dios.** In: SCHMAUS, M. **Teología Dogmática I.** Madrid: Rialp, 1960.
- SCHOLEM, G. **Schöpfung aus Nichts und Selbstverschänkung Gottes.** Munique: Eranos, 1956.
- SCHOPENHAUER, A. **Crítica da filosofia kantiana.** (Coleção *Os Pensadores*). São Paulo: Abril Cultural, 1988.
- _____. **Esboço de história da teoria do ideal e do real.** 2ª ed. Coimbra: Atlântida, 1966.
- _____. **O mundo como vontade e como representação.** São Paulo: Editora UNESP, 2005.
- _____. **Sobre a filosofia universitária.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SCHOTTROFF, L; SCHROER, S; WACKER, M-T. **Exegese feminista: resultados de pesquisas bíblicas na perspectiva das mulheres.** São Leopoldo: Sinodal; CEBI; São Paulo: ASTE, 2008.
- SCRUTON, R. **Spinoza.** Oxford: Oxford University Press, 1986.
- SEGUNDO, J. L. **Libertação da teologia.** São Paulo: Loyola, 1978.
- _____. **O dogma que liberta: fé, revelação e magistério dogmático.** 2ª ed. São Paulo: Paulinas, 2000.
- _____. **Que Homem? Que mundo? Que Deus?** Aproximações entre ciência, filosofia e teologia. São Paulo: Paulinas, 1995.
- SECONDIN, B. **Curso de espiritualidade: experiência, sistemática, projeções.** São Paulo: Paulinas, 1993.
- _____. **Espiritualidade em diálogo: novos cenários da experiência espiritual.** São Paulo: Paulinas, 2002.
- _____. & GOFFI, T. **Problemas e perspectivas de espiritualidade.** São Paulo: Loyola, 1992.
- SELLIER, P. **Pascal et Saint Augustin.** 2ª ed. Paris: Albin Michel, 1995.
- SÉMELIN, J. **Purificar e destruir: usos políticos dos massacres e genocídios.** São Paulo: Difel, 2009.

SEMIATZH, M. & BLASS, A. **Força dinâmica: postura em movimento.** São Paulo: Summus, 2014.

SEQUERI, P. **Il Dio affidabile: saggio di teologia fondamentale.** 5ª ed. Brescia: Quiriana, 2000.

SESBOÛÉ, B. & THEOBALD, C. **A Palavra da salvação: séculos XVIII - XX.** História dos dogmas. Tomo IV. São Paulo: Loyola, 2006.

_____. & WOLINSKI, J. **O Deus da salvação: a tradição, a regra de fé e os símbolos; a economia da salvação; o desenvolvimento dos dogmas trinitário e cristológico.** São Paulo: Loyola, 2002.

SEVECENKO, N. **A corrida para o século XXI: no loop da montanha-russa.** São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SHAKESPEARE, W. **Hamlet.** Porto Alegre: L&PM Pocket, 1997.

SHELDRAKE, P. **Espiritualidade e teologia: vida cristã e fé trinitária.** São Paulo: Paulinas, 2005.

SHUSTERMAN, R. **Consciência Corporal.** São Paulo: É Realizações, 2012.

_____. **La fin de l'experience esthetique.** Pau: Presse Universitaire de Pau, 1999.

_____. **Performing Live.** Ithaca: Cornell University Press, 2000.

_____. **Pragmatist Aesthetics: living beauty, rethinking art.** 2ª ed. New York: Rowman and Littlefield, 2000.

_____. **Somaesthetics and Education: Exploring the Terrain.** In: BRESSLER, L. (org.). **Knowing Bodies, Moving Minds: Towards Embodied Teaching and Learning.** Dordrecht: Kluwer, 2004.

_____. **Surface and Depth: Dialectics of Criticism and Culture.** Ithaca: Cornell University Press, 2002.

_____. **The Range of Pragmatism and the Limits of Philosophy.** Oxford: Blackwell, 2004.

SICRE, J. L. **Profetismo em Israel.** O profeta, os profetas, a mensagem. Petrópolis: Vozes, 1996.

SILVA, J. C. **Plasticidade neuronal: a reorganização do sistema nervoso central após injúria e sua importância na reabilitação.** In: SIQUEIRA, L. (et alii). **Saúde: conceitos abrangentes.** Rio de Janeiro: Frasca, 2000.

SILVA, J. T. da. **Descobrimientos e Colonização.** São Paulo: Ática, 1987.

SILVA, V. M. **Violência Contra a Mulher: quem mete a colher?** São Paulo: Cortez, 1992.

SIMMEL, G. **Filosofia do amor.** São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SIMHA, A. **A Consciência: do corpo ao sujeito.** Petrópolis: Vozes, 2009.

SLATER, P. **Origens e significado da Escola de Frankfurt.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1978.

SLOTERDIJK, P. **Crítica da razão cínica.** São Paulo: Estação Liberdade, 2012.

_____. **Esferas 1. Burbujas.** Madrid: Ediciones Siruela, 2003.

_____. **No mesmo barco: ensaio sobre a hiperpolítica.** São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SMITH, A. D. **Routledge Philosophy guidebook to Husserl and the Cartesian meditations.** New York: Routledge, 2003.

SOARES, A. M. L. **De volta ao mistério da iniquidade.** São Paulo: Mimeo, 2006.

_____. **O mal.** Como explicá-lo? São Paulo: Paulus, 2003.

_____. & PASSOS, J. D. (orgs). **Teologia e Ciência: diálogos acadêmicos em busca do saber.** São Paulo: Paulinas: Educ, 2008.

SOBRINO, J. **A fé em Jesus Cristo: ensaio a partir das vítimas.** Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. **Cristologia a partir da América Latina.** Esboço a partir do seguimento do Jesus histórico. Petrópolis: Vozes, 1983.

_____. **Espiritualidade da libertação.** São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Fora dos pobres não há salvação: pequenos ensaios utópico-proféticos.** São Paulo: Paulinas, 2008.

_____. **Jesus, o libertador I: a História de Jesus de Nazaré.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1996.

_____. **O principio misericórdia: descer da cruz os povos crucificados.** Petrópolis: Vozes, 1994.

SÓFOCLES. **Tragedias completas.** 13ª ed. Madri: Catedra, 2005.

SOLJENÍTZIN, A. **O Arquipélago Gulag.** São Paulo: Círculo do Livro, 1973.

SOTER (org.). **Gênero e Teologia:** interpelações e perspectivas. Belo Horizonte: SOTER; São Paulo: Paulinas; São Paulo: Loyola, 2003.

SOUSA, M. A. **A alma em Nietzsche:** a concepção de espírito para o filósofo alemão. São Paulo: Leya, 2013.

_____. **Nietzsche:** viver intensamente, tornar-se o que se é. São Paulo: Paulus, 2009.

_____. **Nietzsche:** para uma crítica à ciência. São Paulo: Paulus, 2011.

SOUSTELLE, J. **A civilização Asteca.** Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

SOUZA, N. (org.). **Teologia em diálogo:** os desafios da reflexão teológica na atualidade. Aparecida: Santuário, 2010.

SOUZA, R. T. de. **Sujeito, ética e história:** Lévinas, o traumatismo infinito e a crítica da filosofia ocidental. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

SPINELLI, M. **Filósofos Pré-Socráticos:** primeiros mestres da filosofia e da ciência grega. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

STACONNE, G. **Filosofia da religião.** Petrópolis: Vozes, 1989.

STAGLIANÒ, A. **Il mistero del Dio vivente:** per una teologia dell'Assoluto trinitario. Bologna: Dehoniane, 1996.

STANILOAE, D. **Dios es amor.** Salamanca: Sígueme, 1994.

STEIN, E. **Introdução ao pensamento de Martin Heidegger.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002.

STICCO, M. **São Francisco de Assis.** 11ª ed. Petrópolis: Vozes, 2010.

STORCK, A. **Filosofia Medieval.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2003.

STRASSER, S. **Phénoménologie et sciences de l'homme.** Louvain; Paris: Nauwerlaertz, 1967.

STREY, M. N.; AZAMBUJA, M. P. R. & JAEGER, F. P. (orgs.). **Violência, gênero e políticas públicas.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

STRONG, A. H. **Teologia Sistemática.** São Paulo: Hagnos, 2003.

STUDER, B. **Dios en los Padres de la Iglesia.** Salamanca: Sígueme, 1993.

SUASSUNA, A. **Auto da compadecida.** 35ª ed. Rio de Janeiro: AGIR, 2002.

SUDBRACK J. **Mística:** a busca do sentido e a experiência do absoluto. São Paulo: Loyola, 2007.

SUNG, J. M. **Idolatria: uma chave da leitura da economia contemporânea?** In: SUNG, J. M. **Deus numa economia sem coração.** 2ª ed. Petrópolis: Paulus, 1994.

_____. **Se Deus existe, por que há pobreza?** A fé a partir dos excluídos. São Paulo: Paulinas, 2003.

_____. **Teologia e economia: repensando a T. L. e utopias.** 2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1995.

SUSIN, L. C. **A criação de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2000.

_____. **Éthos como Kósmos, um nicho no universo para os pobres, a nova cosmologia e a opção preferencial pelos pobres.** In: LIMA, D. & TRUDEL, J. (orgs.). **Teologia em diálogo.** São Paulo: Paulinas, 2002.

_____. (org.) **Mysterium creationis: um olhar interdisciplinar sobre o universo.** São Paulo: Paulinas, 1999.

SZONDI, P. **Ensaio sobre o Trágico.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2004.

TAMEZ, E. (org.). **As mulheres tomam a palavra.** São Paulo: Loyola, 1989.

_____. **La sociedad que las mujeres soñamos: nuevas relaciones varón-mujer en un nuevo orden económico.** San José de Costa Rica: Editorial DEI, 1979.

_____. **Las mujeres en el movimiento de Jesús, el Cristo.** Quito: Departamento de Comunicaciones/Consejo Latinoamericano de Iglesias, 2003.

_____. **Pastoral de la mujer: una antología.** San José de Costa Rica: Editorial DEI, 1984.

_____. **Through her eyes: women's theology from Latin America.** New York: Maryknoll Orbis Books, 1989. Id.

TAMAYO, J. J. **Para comprender la Teología de la liberación.** Estella: Verbo Divino, 1991.

_____. **Teologias da libertação.** In: **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo.** São Paulo: Paulus, 1999.

TARNAS, R. **A epopéia do pensamento ocidental: para compreender as idéias que moldaram nossa visão de mundo.** 8ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2008.

TEIXEIRA, E. B. **Aventura pós-moderna e sua sombra.** São Paulo: Paulus, 2005.

_____. **Imago trinitatis. Deus sabedoria e felicidade: estudo teológico sobre o De trinitate de Santo Agostinho.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

TEIXEIRA, F. C. M. (org.). **Fontes Franciscanas e Clarianas**. Petrópolis: Vozes/FFB, 2004.

TEIXEIRA, F. L. C. **A espiritualidade do seguimento**. São Paulo: Paulinas, 1994.

TEIXEIRA, J. F. **Filosofia da mente: neurociência, cognição e comportamento**. São Carlos: Claraluz, 2005.

TEN KATHEN, N. R. **Uma vida para os pobres: espiritualidade de Dom Helder Câmara**. São Paulo: Loyola, 1991.

TEPEDINO, A. M. & ROCHA, A. (orgs.). **A teia do conhecimento: fé, ciência e transdisciplinaridade**. São Paulo: Paulinas, 2009.

_____. **Jesus e seu movimento inclusivo (Gl 3,28)**. In: FRANÇA MIRANDA, M (org.). **A pessoa e a mensagem de Jesus**. São Paulo: Loyola, 2002.

_____. **La mujer y la teología en América latina: antecedentes históricos**. In: TEPEDINO, A. M. & AQUINO, M. P. (orgs.). **Entre la indignación y la esperanza**. Bogotá: Indo-American Press, 1998.

_____. **Macho e Fêmea os criou: criação e gênero**. MÜLLER, I (org.). **Perspectivas para uma nova Teologia da Criação**. Petrópolis: Vozes, 2003.

_____. **Mulher e Teologia na América Latina**. In: BIDEGAIN, A. M. (org.). **Mulheres: autonomia e controle religioso na América Latina**. Petrópolis: Vozes; CEHILA, 1996.

_____. **Mulher, teologia e libertação**. In: BEOZZO, J. O. (et alli). **Vida, clamor e esperança**. São Paulo: Loyola, 1992.

_____. **Quién dicen las mujeres que soy yo?** In: TAMAYO ACOSTA, J. J. (org.). **Diez palabras sobre Jesús**. Navarra: Verbo Divino, 1999.

TERRIN, A. N. **Nova Era: a religiosidade do pós-moderno**. São Paulo: Loyola, 1996.

TERTULLIANO. **La resurrezione dei morti**. Roma: Città Nuova Editrice, 1990.

THEOBALD, C. **Le Christianisme comme style**. Une manière de faire de la théologie em post-modernité. Vol. 1. Paris: Cerf, 2007.

_____. **Transmitir um Evangelho de liberdade**. São Paulo: Loyola, 2009.

THILLS, G. **Cristianismo sem religião?** Petrópolis: Vozes, 1969.

THIROUIN, L. **Le hasard et les rëgres: le modèle du jeu dans la Pensée de Pascal**. Paris: J. Vrin, 1991.

THULSTRUP, N. **Kierkegaard's relation to Hegel**. New Jersey: Princeton University Press, 1980.

TILLICH, P. **A coragem de ser**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

_____. **A Era Protestante**. São Bernardo do Campo: Ciências da Religião, 1992.

_____. **Dinâmica da fé**. São Leopoldo: Sinodal, 1996.

_____. **História do pensamento cristão**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 2000.

_____. **Perspectivas da teologia protestante nos séculos XIX e XX**. 2ª ed. São Paulo: ASTE, 1999.

_____. **Religion Biblique et ontologie**. Paris: PUF, 1970.

_____. **Teologia da Cultura**. São Paulo: Fonte Editorial, 2009.

_____. **Teologia Sistemática**. 5ª ed. São Leopoldo: Sinodal, 2007.

TODOROV, T **A Conquista da América: a questão do outro**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

_____. **In nemici intimi della democrazia**. Milano: Garzanti Libri, 2012.

_____. **Los abusos de la memoria**. Barcelona: Paidós, 2000.

_____. **O homem desenraizado**. Rio de Janeiro: Record, 1999.

TOMITA, L. BARROS, M. VIGIL, J. M. (orgs.). **Pluralismo e Libertação**. Por uma Teologia Latino-Americana Pluralista a partir da Fé Cristã. São Paulo: ASETT/Loyola, 2005.

TONNETTI, F. & MEUCCI, A. **Amor, existência e morte**. Petrópolis: Vozes, 2013.

TORRANCE, T. F. **The Trinitarian Faith: the evangelical theology of the ancient catholic church**. Edimburgh: T&T Clark, 1988.

TOURAINÉ, A. **A sociedade pós-industrial**. Lisboa: Moraes Editores, 1970.

TRACY, D. **On Naming the Present: reflections of God, Hermeneutics and Church**. New York: Orbis Book; London: SCM Press, 1994.

TRANSFERETTI, J. & GONÇALVES, P. S. L. (org.). **Teologia na pós-modernidade: abordagens epistemológica, sistemática e teórico-prática**. São Paulo: Paulinas, 2003.

TRESMONTANT, C. **El problema del alma**. Barcelona, 1974.

- TROTIGNON, P. **Heidegger**. Lisboa: Edições 70, 1985.
- ULLMANN, R. **A Universidade Medieval**. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2000.
- UNAMUNO, M. de. **Do sentimento trágico da vida**. São Paulo: Hedra, 2013.
- UNGER, N. M. **Da foz à nascente: o recado do rio**. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da UNICAMP, 2001.
- _____. **O encantamento do humano: ecologia e espiritualidade**. São Paulo: Loyola, 1991.
- VAHANIAN, G. **The Death of God: the culture of our PostChristian Era**. New York: George Braziller, 1961.
- VALENTE, J. A. **La piedra y el centro**. Madri: Taurus, 1982.
- VAN BUREN, P. **The secular meaning of the Gospel: based on na analisys of its language**. New York: Macmillan Co., 1963.
- VANNINI, M. **Introdução à mística**. São Paulo: Loyola, 2005.
- _____. **Mística e filosofia**. Milano: Le Lettere, 2007.
- VARONE, F. **Esse Deus que dizem amar o sofrimento**. Aparecida: Santuário, 2001.
- VASCONCELOS, E. M. **Complexidade e pesquisa interdisciplinar: epistemologia e metodologia operativa**. Petrópolis, Vozes, 2002.
- VÁSQUEZ, A. S. **Filosofia e circunstâncias**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002.
- VATTIMO, G. **Acreditar em acreditar**. Lisboa: Relógio D'água, 1998.
- _____. **A sociedade transparente**. Lisboa: Relógio D'água, 1992.
- _____. & DERRIDA, J. (orgs.). **A religião**. O Seminário de Capri. São Paulo: Estação Liberdade, 2000.
- _____. **A tentação do Realismo**. Rio de Janeiro: Lacerda Editores, 2001.
- _____. **Depois da cristandade: por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- _____. **Diálogos com Nietzsche**. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- _____. **Entorno a la posmodernidad**. Barcelona: Anthropos Editorial, 2003.

- _____. **Ética de la Interpretación.** Barcelona: Paidós, 1991.
- _____. **Introdução a Heidegger.** Lisboa: Instituto Piaget, 1996.
- _____. **Introdução a Nietzsche.** Lisboa: Editorial Presença, 1990.
- _____. & ROVATTI, A. (eds.). **Il pensiero debole.** Milano: Giangiacomo Feltrinelli Editore, 1995.
- _____. **O fim da modernidade: niilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna.** 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- _____. & RORTY, R. **O futuro da religião.** Solidariedade, caridade e ironia. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2006.
- _____. **O que está vivo e o que está morto no pensamento fraco.** In: PRECORARO, R & ENGELMANN, J. (orgs.). **Filosofia contemporânea: niilismo, política, estética.** Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2008.
- _____. **Para além da Interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia.** Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.
- VECCHI, R. **Barbárie e Representação: o silêncio da testemunha.** In: PESAVENTO, S. (org.) **Fronteiras do Milênio.** Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 2001.
- VELASCO, J. M. **El fenómeno místico: estudio comparado.** Madri: Editorial Trotta, 1999.
- _____. **Experiência cristã de Deus.** São Paulo: Paulinas, 2001.
- VELOSO, C. & FERRAZ, E. (org.). **Letra só.** Sobre as Letras. 2 Volumes. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- VEYNE, P. **Como se escreve a história.** Lisboa: Edições 70, 1971.
- VERGA, L. **Libertinos e jansenistas.** In: ROVIGHI, S. V. **História da filosofia moderna: da revolução científica à Hegel.** 3ª ed. São Paulo: Loyola, 2002.
- VERGER, J. **Cultura, ensino e sociedade no Ocidente nos séculos XII e XIII.** São Paulo: EDUSC, 2001.
- _____. **Homens e Saber na Idade Média.** Bauru: EDUSC, 1999.
- VERGES, S. & DALMAU, J. M. **Dios revelado en Cristo.** Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1976.
- VERNANT, P. **As Origens do Pensamento Grego.** Rio de Janeiro: Difel, 2002.

- VIANNA, K. **A dança**. 6ª ed. São Paulo: Summus, 2005.
- VIEGAS, S. **Escritos. Filosofia viva**. Belo Horizonte: Tessitura, 2009.
- VIERTLER, R. B. **Ecologia cultural: uma antropologia da mudança**. São Paulo: Ática, 1988.
- VIGIL, J. M. (org.). **Descer da cruz os pobres: cristologia da libertação**. São Paulo: Paulinas, 2007.
- VILAÇA, M. V. & ALBUQUERQUE, R. C. de. **Coronel, Coronéis: apogeu e declínio do coronelismo no Nordeste**. 4ª ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- VIVES, J. "Si oyerais mi voz". **Exploración cristiana del misterio de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988.
- VORGRIMLER, H. **Doctrina teológica de Dios**. Santander: Sal Terrae, 1988.
- VORSATZ, I. **Antígona e a ética trágica da psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2013.
- VV. AA. **A criação e o dilúvio: segundo os textos do Oriente Médio Antigo**. (Coleção *Documentos do Mundo da Bíblia. Vol. 7.*). São Paulo: Paulus, 2005.
- WAINWRIGHT, A. **La Trinidad en el Nuevo Testamento**. Salamanca: Sígueme, 1976.
- WALKER, W. **História da Igreja Cristã**. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2006.
- WEBER, M. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2001.
- _____. **Ciência e política: duas vocações**. 17ª ed. São Paulo: Cultrix, 2011.
- WESTHELLE, V. **Traumas e opções: teologia e crise da modernidade**. In: MARACHIN, J. & PIRES, F. P. (orgs.). **Teologia e pós-modernidade: novas perspectivas em teologia e ciências da religião**. São Paulo: Fonte Editorial, 2008.
- WEIL, P. **Rumo à nova transdisciplinaridade: sistemas abertos de conhecimento**. São Paulo: Summus, 1993.
- WEILL, S. **O Enraizamento**. Bauru: EDUSC, 2001.
- WESLEY, J. **Works of John Wesley (Works)**. Vol. 1. 3ª ed. London: Wesleyan Methodist Book Room, 1872.
- WESTPHAL, M. **Kierkegaard and Hegel**. Londres: Cambridge University Press, 1998.
- WICKS, J. **Introdução ao Método Teológico**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

WIGGERSHAUS, R. **A Escola de Frankfurt: história, desenvolvimento teórico, significação política.** São Paulo: Difel, 2002.

WILSON, B. **La religión en la sociedad.** Barcelona: Editorial Labor, 1969.

WINFIELD, R. D. **From Concept to Objectivity.** Thinking Through Hegel's Subjective Logic. Aldershot, UK: Ashgate, 2006.

WITTGEINSTEIN, L. **Investigações filosóficas.** São Paulo: Nova Cultural, 2000.

WOLFSON, H. A. **The philosophy of the church Fathers. Vol. I: Faith, Trinity, incarnation.** 3ª ed. Cambridge: Harvard University Press, 1970.

YUNES, E. & BINGEMER, M. C. L. (orgs.). **Virtudes.** Rio de Janeiro: Editora PUC Rio/Loyola, 2001.

ZABATIERO, J. **Para uma Teologia Pública.** São Paulo: Fonte Editorial, 2011.

ZAMBRANO, M. **A metáfora do coração e outros escritos.** 2ª ed. Lisboa: Assírio e Alvim, 2000.

ZARAGAZA, G. I. **Dios es comunión: el nuevo paradigma trinitario.** Salamanca: Sígueme, 2004.

ZENGER, E. **Os livros da sabedoria. Peculiaridade e importância da sabedoria em Israel.** In: ZENGER, E. (et alii). **Introdução ao Antigo Testamento.** São Paulo: Loyola, 2003.

ZILLES, U. **Crer e Compreender.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004.

_____. **Filosofia da religião.** 8ª ed. São Paulo: Paulus, 2010.

_____. **O problema do conhecimento de Deus.** Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. **Teoria do conhecimento.** 4ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

ŽIŽEK, S. **Eles não sabem o que fazem: o sublime objeto da ideologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1990.

ZOHAR, D. **O ser quântico: uma visão revolucionária da natureza humana e da consciência baseada na nova física.** São Paulo: Best Seller, 1991.

ZUNHAMMER, N. P. **Hermenêutica.** In: GÖSSMANN, E. (org.). **Dicionário de teologia feminista.** Petrópolis: Vozes, 1997.

ZUURMOND, R. **Procurais o Jesus histórico?** São Paulo: Loyola, 1998.

Artigos em periódicos e sites

A atualidade de Søren Kierkegaard. In: **IHUOnline**. Ano IX, nº 314, 2009, pp. 7-33.

ALMEIDA, A. V. **Como o literário traduz o sagrado:** uma experiência místico-literária na poesia de Murilo Mendes. In: **Diadorim**. Vol. 3, 2008, pp. 45-57.

ALVES, R. **Fora da Beleza não há salvação.** In: **Revista Isto é**. 2000. http://www.terra.com.br/istoetemp/1629/internacional/1629_esp_fora_beleza_salvacao.htm.

ANNUNCIATO, N. F. **O processo plástico do sistema nervoso.** In: **Temas em Desenvolvimento**. Ano 3, nº 17, 1994, pp. 4-12.

ARAGÃO, G. S. & BINGEMER, M. C. L. **Teologia, transdisciplinaridade e física:** uma nova lógica para o diálogo inter-religioso. In: **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 66, nº 263, 2006, pp. 631-649.

ARCHANJO, D. R. & CORRÊA, C. L. **As ciências neurológicas sob a perspectiva humanista:** uma experiência pedagógica utilizando filmes. In: **Fisioterapia Pesquisa**. Ano 18, nº 2, 2011, pp. 110-115.

BARCELLOS, J. C. **Em busca do significado teológico de obras literárias:** uma abordagem a partir da hermenêutica. In: **Gragoatá**. Vol. 8, 2000, pp. 113-128.

BARROS, E. P. **A metáfora do apocalipse:** uma leitura de Michel Maffesoli. In: **Revista Ciências Sociais Unisinos**. Vol. 47, nº 2, 2011, pp. 185-187.

BENVENHO, C. M. **O Trágico como afirmação da vida.** In: **Revista Trágica:** estudos sobre Nietzsche. Vol.1, nº 2, 2008, pp. 18-36.

BINGEMER, M. C. L. **A fé cristã na contemporaneidade:** rumos e desafios. In: **Perspectiva Teológica**. Nº 41, 2009, pp. 345-374.

_____. **A literatura como um campo fértil de diálogo com a teologia.** In: **IHUOnline**. http://www.ihuonline.unisinos.br/index.php?option=com_content&view=article&id=1640&secao=251.

_____. **La mujer:** protagonista de la evangelización. In: **Revista Diakonia**. El Salvador. Nº 125, 2008, pp. 92-93.

_____. **O Deus desarmado:** a teologia da cruz de J. Moltmann e seu impacto na teologia católica. In: **Estudos de Religião**. Vol. 23, nº 36, 2009, pp. 230-248.

BOAS, A. V. **Se poeticamente o humano habita o mundo, poeticamente Deus habita o humano.** In: **Teoliterária**. Vol. 1, nº 1, 2011.

BOFF, L. **Espírito de gentileza.** In: <http://www.leonardoboff.com/site/lboff.htm>
Acessado em 13 de maio de 2013.

_____. **Gentileza.** In: **Jornal do Brasil.** Publicado em 07/05/2004.

_____. **Masculino e Feminino, o que é?** Fragmentos de uma ontologia. In: **Revista de Cultura Vozes.** Vol. 68, nº 9, 1974, pp. 667-690.

_____. **Religião, justiça societária e reencantamento.** In: **Ecologia, Religião e Sociedade. Revista Comunicações do ISER.** Ano 11, nº 43, 1992, pp. 5-6.

BORDIN, L. **Crise da razão e pensamento enfraquecido:** em busca de uma razão pós-clássica. In: **Síntese Nova Fase.** Vol. 21, nº 64, 1994, pp. 75-84.

BRUM, J. T. **Pascal e Nietzsche.** In: **Cadernos Nietzsche.** Nº 8, 2000, pp. 35-41.

CALVANI, C. **Momentos de beleza:** Teologia e MPB a partir de Paul Tillich. In: **Revista Eletrônica Correlatio.** Nº 8, 2005, pp. 38-57.

CARDOSO, D. **A sabedoria de Pascal.** In: **Sapere Aude.** Vol. 4, nº 7, 2013, pp. 284-293.

CAVALCANTI, T. & WEILER, L. **Jesus, the penitent woman and the pharisee:** In: **Journal of Hispanic Latino Theology.** Vol. 2, nº 1, 1994, pp. 32-50.

_____. **Notas e Comentários. Produzindo teologia no feminino plural.** A Propósito do III Encontro Nacional de Teologia na perspectiva da mulher. In: **Perspectiva Teológica.** Nº 20, 1988, pp. 359-370.

_____. **O discurso sobre e a prática de mulheres na Igreja Católica Romana.** In: **Contexto Pastoral.** Nº 6, 1996, pp. 8-9.

_____. **O Profetismo das Mulheres no Antigo Testamento.** In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Nº 46, fasc. 181. Petrópolis: Vozes, 1986, pp. 38-59.

_____. **Relações Interpessoais em uma narrativa do evangelho de Marcos.** In: **Revista Atualidade Teológica.** Ano 6, Nº 12, 2002, pp. 355-374.

_____. **Sobre a participação das mulheres no VI Encontro Intereclesial de Comunidades de Base.** In: **REB.** Vol. 47, fasc. 188, 1987, pp. 803-819.

CONDEIXA, R. **A espiritualidade na cultura hodierna:** sua relação com a mística e o mistério. In: **Revista Espiritualidade Libertária.** Nº 1, 2010, pp. 456-504.

_____. **O esquecimento do Espírito na teologia ocidental:** um ensaio pneumatológico no horizonte da teologia hodierna. In: **Revista Pos-Escrito.** Nº 5, 2012, pp. 51-78.

_____. **Teologia e espiritualidade hoje:** do divórcio ao romance. In: **Estudos de Religião.** Vol. 24, nº 39, 2010, pp. 235-263.

CONGAR, Y. **Le monothéisme politique et le Dieu Trinité.** In: **Nouvelle Revue Théologique.** N° 103, 1981, pp. 3-17.

CHARTIER, C. **A História hoje: dúvidas, desafios, propostas.** In: **Estudos Históricos.** Vol. 17, n° 3, 1994, pp. 97-113.

DA NÓBREGA, T. P. **Corpo, percepção e movimento em Merleau-Ponty.** In: **Estudos de Psicologia.** Vol. 13, n° 2, 2008, pp. 141-148.

DE OLIVEIRA, C. M. **A soberania das experiências místico-eróticas.** In: **Estudos de Religião.** Vol. 25, n° 40, 2011, pp. 162-180.

DEPRAZ, N & MAURIAC, F. **Théo-phénoménologie I: l'amour – Jean-Luc Marion et Christos Yannaras.** In: **Revue de Métaphysique et de morale.** Paris: PUF, n° 74, 2012, pp. 247-277.

DIAS, Z. M. **Fundamentalismo: o delírio dos amedrontados (anotações sócio-teológicas sobre uma atitude religiosa).** In: **Intolerância religiosa.** Revista Digital. Ano 3, n° 13, 2008. http://www.koinonia.org.br/tpdigital/detalhes.asp?cod_artigo=254&cod_boletim=14&tipo=Artigos

DUARTE, A. **Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político.** In: **Artefilosofia.** N° 5, 2008, pp. 23-34.

FAUS, J. I. G. **Des-helenizar el cristianismo.** In: **Revista Catalana de Teología.** Vol. XXIV, n° 2, 1999, pp. 257-288.

FEIJOO, A. M. L. C de. & PROTASIO, M. M. **Análise existencial: uma psicologia de inspiração kierkegaardiana.** In: **Arquivos Brasileiros de Psicologia.** Vol. 63, n° 3, 2011, pp. 77-88.

FRIEDRICH, G. & PREISS, G. **Educar com a cabeça.** In: **Viver, mente e cérebro.** Ano XIV, n° 157. São Paulo: Duetto Editorial, 2006, pp. 50-57.

FONSECA, M. J. M. da. **Introdução à hermenêutica de Paul Ricoeur.** In: **Millenium.** N° 36, 2009, pp. 1-27.

FRANÇA MIRANDA, M. de. **A configuração do cristianismo num contexto pluri-religioso.** In: **Perspectiva Teológica.** N° 26, 1994, pp. 373-388.

FRESTON, P. **Popular Protestants in Brazilian Politics: a novel turn in Sect-State Relations.** In: **Social Compass.** Ano XLI, n° 4, 1994, pp. 537-570.

_____. **The protestant eruption into modern Brazilian Politics.** In: **Journal of Contemporary Religion.** Ano XI, n° 2, 1996, pp. 147-168.

_____. **Protestantismo e democracia no Brasil.** In: **Lusotopie – Dynamiques religieuses em lusophonie contemporaine.** N° 6, 1999, pp. 329-340.

GAGNEBIN, J. M. **Uma filosofia do Cogito ferido:** Paul Ricoeur. In: **Estudos Avançados**. Vol. 11, nº 30, 1997, pp. 261-272.

GEFFRÉ, C. **A comoção de uma teologia profética.** In: **Concilium**. Vol. 96, nº 6, 1974, pp. 693-701.

GHISI, V. **O conhecimento trágico da psicanálise.** In: **Revista AdVerbum**. Vol. 3, nº 1, 2008, pp. 38-49.

GIACOIA JUNIOR, O. **Ética e Sociedade.** In: **Pesquisa em Educação Ambiental**. Vol. 3, nº 1, 2008, pp. 13-32.

_____. **Sonhos e pesadelos da razão esclarecida.** In: **Revista Olhar**. Ano 4, nº 7, 2003, pp. 9-35.

GONÇALVES, V. **O desencantamento do mundo, a crise ambiental e o pensamento complexo.** In: **Em Tese**. Vol. 4 nº 1, 2007, pp. 1-24.

GUBERT, P. G. **Da constituição da identidade narrativa na obra "O si-mesmo como um outro".** In: **Pólemos**. Vol. 1, nº 1, 2012, pp. 136-145.

HABITZREUTER, V. **O ser em Heidegger: mística?** In: **Revista Húmus**. Nº 1, 2011, pp. 93-104.

HARA, T. **Dançar no dorso das ondas.** Nietzsche e a arte de viver. In: **Verve**. Nº 18, 2010, pp. 119-139.

HEIMER, H. **Profetismo.** Disponível em [:http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Profetismo.pdf](http://www.haroldoreimer.pro.br/pdf/Profetismo.pdf)

HENRIQUES, F. **Do que está em causa.** Notas para pensar na pós-modernidade. In: **Ex aequo**. Nº 9, 2003, pp. 11- 16.

_____. **Gênero e Desejo.** Da biologia à cultura. In: **Cadernos de Bioética**. Ano XII, nº 35, 2004, pp. 33-49.

HERZOG, R. & FARAH, B. **A psicanálise e o futuro da civilização moderna.** In: **Psychê**. Nº 16, 2005, pp. 49-64.

JAPIASSU, H. **A crise da razão no ocidente.** In: **Revista Pesquisa em Educação Ambiental**. Vol.1, n.1, dez. 2006, pp. 27-41.

_____. **A crise da razão e a revanche do irracional.** In: **Revista Bio&Thikos**. Vol. 5. Nº 2, 2011, pp. 181-185.

JARDIM, E. **"Homo Faber: o animal que tem mãos"**, na visão de Hannah Arendt. In: **Mão de obra: Seminários Internacionais Museu Vale**. Vila Velha, Fundação Vale, 2011, pp. 102-119.

Kierkegaard - 200 anos depois. In: **IHUOnline**. Ano XIII, nº 418, 2013, pp. 8-53.

KIRCHNER, R. A caminho do pensamento e da poesia. In: **Theoria – Revista Eletrônica de Filosofia**. Vol. 1, nº 1, 2009, pp. 1-35.

KONINGS, J. Hermenêutica da tradição cristã no limar do século XXI. In: **Cadernos Teologia Pública**. Ano 1, nº 1, 2004, pp. 1-11.

LEOPOLDO E SILVA, F. Pascal: condição trágica e liberdade. In: **Cadernos de História e Filosofia da Ciência**. Série 3, vol. 12, nº 1-2, 2002, pp. 339-356.

LIBERATO, L. V. M. Nomadismo pós-moderno. In: **Revista Política & Sociedade**. Nº 1, 2002, pp. 225-226.

LIMA VAZ, H. C. de. Ética e Comunidade. In: **Síntese Nova Fase**. Vol. 18, nº 52, 1991, pp. 5-11.

LOFFREDO, A. M. Freud e Nietzsche: tragicidade e poesia. In: **Imaginário**. Vol. 13, nº 14, 2007, pp. 43-65.

MAGALHÃES, A. C. Narrativa e hermenêutica teológica: pressupostos da teologia narrativa. In: **Revista Caminhando**. Vol. 7, nº 1, 2002, pp. 6-22.

MANCEBO, D. Modernidade e produção de subjetividades: breve percurso histórico. In: **Psicologia, ciência e profissão**. Vol. 22, nº 1, 2002, pp. 1-15.

MARRACH, S. O instante eterno. In: **Educação em Revista**. Vol. 6, nº 1/2, 2006, pp. 133-136.

MARASCHIN, J. Em busca de nova humanidade. In: **Tempo e Presença**. Março/Abril, 1999.

MARINS, I. C. M. Um olhar sobre o perspectivismo de Nietzsche e o pensamento trágico. In: **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. Vol.1. nº 2, 2008, pp. 124-141.

MARION, J-L. & RÖD, W. Die Cartesienische Onto-theo-logie. In: **Zeitschrift für Forschung**. Ano 38, Vol. 3, 1984, pp. 349-380.

MENDONÇA, A. G. de. Protestantismo no Brasil: um caso de religião e cultura. In: **Revista USP**. Nº 74, 2007, pp. 160-173.

MENEZES, U. T. B. Fontes Visuais, Cultura Visual. Balanço Provisório, Propostas Cautelares. In: **ANPUH**. Nº 45, 2003.

MOLTMANN, J. Espiritualidade dos sentidos: mística da vida vivida. In: **IHUOnline**. Disponível em: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/509900-espirtualidade-dos-sentidos-mistica-da-vida-vivida-artigo-de-juergen-moltmann>

_____. **Progresso y precipício:** recuerdos del futuro del mundo moderno. In: **Revista Latinoamericana de Teología.** Nº 54, 2001, pp. 235-253.

_____. **Ressurreição:** fundamento, força e meta da esperança. In: **Concilium.** Realidade e Esperança. Nº 249, 1993/5, pp. 110-129.

MORIN, E. **Imaginário da educação:** por uma reforma da universidade e do pensamento. In: **Revista Famecos.** Nº 6, 1997, pp. 17-20.

MOTA, T. **Nietzsche e as perspectivas do perspectivismo.** In: **Cadernos Nietzsche.** Nº 27, 2010, pp. 213-137.

NICOLESCU, B. **Contradição, lógica do terceiro incluído e níveis de realidade.** In: **CETRAN - Centro de Estudos Transdisciplinares.** Disponível em: www.cetrans.com.br.

PEREIRA, M. B. **A hermenêutica da condição humana de Paul Ricoeur.** In: **Revista Filosófica de Coimbra.** Nº 23, 2003, pp. 235-277.

PIERUCCI, A. F. **Reencantamento e dessecularização:** a propósito do auto-engano em sociologia da religião. In: **Novos Estudos Cebrap.** Nº 49, 1997, pp. 99-117.

PINHEIRO, P. J. M. **Sobre a Noção de "ajlhvqeia" em Platão (a tradução heideggeriana).** In: **O que nos faz pensar.** (Cadernos do Departamento de Filosofia da PUC-Rio). Nº 11, vol. 2, 1997, pp. 45-64.

PIRES, R. B. W. **Pequena História da Idéia de Fetiche Religioso:** de sua emergência a meados do século XX. In: **Religião e Sociedade.** Vol. 31, nº 1, 2011, pp. 61-95.

PUNTEL, L. B. **A problemática da dimensão filosófica da teologia.** In: **Perspectiva Teológica.** Vol. 6, nº 11, 1974, pp. 245-255.

_____. **A teologia cristã em face da filosofia contemporânea.** In: **Síntese Nova Fase.** Vol. 28, nº 92, 2001, pp. 359-389.

RAMIREZ, P. N. **A memória e a infância em Marcel Proust e Walter Benjamin.** In: **Aurora:** revista de arte, mídia e política. Nº 10, 2011, pp. 119-134.

REBLIN, I. A. **A Angústica Kierkegaardiana.** In: **Protestantismo em Revista.** (Revista Eletrônica do Núcleo de Estudos e Pesquisa do Protestantismo). Vol. 16, 2008, pp. 105-127.

RIBEIRO, C. de O. & SOUSA, D. S. **Conversas do trem:** uma cristologia teopoética a partir do encontro entre a literatura de Murilo Mendes e a teologia de Jon Sobrino. In: **Revista Caminhando.** Vol. 15, nº 1, 2010, pp. 51-64.

ROCHA, A. **A centralidade da mediação cultural na formação do discurso teológico.** In: **Fragmentos de Cultura.** Vol. 18, nº 9/10, 2008, pp. 127-146.

_____. **Do racionalismo ao raciovitalismo:** os caminhos da razão na pós-modernidade. In: **Synesis**. Vol. 2, nº 10, 2010, pp. 1-22.

_____. **Formação epistemológica do discurso dogmático da filosofia/teologia cristã.** In: **Ágora Filosófica**. Ano 9, nº 1, 2009, pp. 7-46.

_____. **Mística e angústia na obra de Fernando Pessoa.** In: **Horizonte**. Vol. 10, nº 25, 2012, pp. 93-103.

_____. **Morte de Deus e libertação da metáfora:** uma leitura da morte de Deus em F. Nietzsche a partir da filosofia da religião de Gianni Vattimo. In: **Estudos de Religião**. Vol. 5, nº 40, 2011, pp. 146-161.

_____. **Teologia, hermenêutica e teoria literária:** interdisciplinaridade na teologia da revelação. In: **Atualidade Teológica**. Nº 36, 2010, pp. 348-375.

ROSA, J. M. S. **Vês verdadeiramente a Trindade, vês verdadeiramente o amor.** In: **LusoSofia**. Covilhã, 2009, pp. 3-20.

RUBIO, A. G. **Da "sombra" à verdade que liberta.** In: **Atualidade Teológica**. Nº 6/7, 2000, pp. 13-47.

_____. **A fé cristã em Deus Pai e a crítica freudiana da religião.** In: **Atualidade Teológica**. Nº 15, 2003, pp. 296-322.

RUBIRA, L. **Nietzsche:** da tragédia grega à filosofia trágica. In: **Dissertatio**. Nº 29, 2009, pp. 249-261.

RÜDIGER, F. **Confronto com o pensamento da cibercultura:** utopia, catastrofismo e teoria crítica na interpretação da cultura tecnológica contemporânea. In: **Intercom**. Anais do XXIV Congresso Brasileiro dos Pesquisadores em Comunicação, 2003, pp. 1-19.

RUY, M. C. **O conceito de jogos de linguagem nas Investigações Filosóficas de Wittgenstein.** In: **Anais do VII Seminário de Pesquisa em Ciências Humanas**. Universidade Estadual de Londrina, 2008, pp. 1-13.

SAN MARTÍN, J. **El solipsismo en la filosofía de Husserl.** In: **Endoxa: Séries Filosóficas**. Nº 1, 1993, pp. 239-258.

SANTANA, L. K. de A. **Religião e Mercado:** a Mídia Empresarial Religiosa. In: **Revista de Estudos da Religião**. Nº 1, 2005, pp. 54-67.

SANTOS, G. A. O. **Heidegger e a técnica:** o desvelamento essencial para o fazer clínico contemporâneo. In: **Mal-Estar e Sociedade**. Ano II, nº 3, 2009, pp. 131-150.

SCALDAFERRO, M. C. S. **Modernidade e pós-modernidade:** considerações habermasianas. In: **Revista Urutágua**. Nº 18, 2009, pp. 37-46.

SCOPINHO, S. C. D. **Entre o trágico e o secularizado: uma visão secularizada e não-sacrificial do cristianismo.** In: **Revista Eclesiástica Brasileira** 68. Petrópolis: Vozes, 2008.

SILVA, A. F. da. **Rubem Alves, uma trajetória de gestos poéticos.** In: **Revista Inter-legere.** Nº 8, 2011, pp. 1-17.

SOBRINO, J. **Reflexiones sobre el significado del ateísmo y la idolatria para la teología.** In: **Revista Latinoamericana de Teología.** Nº 7, 1986, pp. 45-81.

_____. **Como fazer teologia: proposta metodológica a partir da realidade salvadorenha e latino-americana.** In: **Perspectiva Teológica.** Nº 21, 1989, pp. 285-303.

SONG, C. S. **In the beginning were stories, not texts.** In: **Theologies and Cultures.** Vol. 5, nº 1, 2008, pp. 5-27.

STEGMEIER, S. **Nietzsche como destino da filosofia e da humanidade? Interpretação contextual do § 1 do capítulo "Porque sou um destino", de ECCE HOMO.** In: **Trans/Form/Ação.** Vol. 34, nº 1. 2011, pp. 173-206.

SUSIN, L. C. **O estatuto epistemológico da Teologia como ciência da fé e sua responsabilidade pública no âmbito das ciências e da sociedade pluralista.** In: **Teocomunicação.** Vol. 36, nº 153, 2006, pp. 555-563.

TAMEZ, E. **A força da nudez.** In: **Revista Eclesiástica Brasileira.** Nº 46, fasc.181, Petrópolis: Editora Vozes, 1986.

TEIXEIRA, F. **Marcos de uma mística inter-religiosa.** In: **Ciberteologia - Revista de Teologia e Cultura.** Ano VII, nº 33, 2011, pp. 69-78.

TEPEDINO, A. M. **A mulher como memória.** In: **Grande Sinal.** Petrópolis: Vozes, 1988, pp. 291-300.

_____. **A mulher teóloga hoje.** In: TEPEDINO, A. M; BINGEMER, M. C. L; CAVALCANTI, T. In: **Nueva América.** Nº 24, 1984, pp. 15-25.

_____. **Mulher: aquela que começa a desconhecer seu lugar.** In: **Perspectiva Teológica.** Nº 43, 1985, pp. 375-379.

_____. **Mujer y Mission.** In: **Misiones Extranjeras.** Nº 108, 1988, pp. 361-369.

_____. **What are the religious experiences of women.** In: **Voices From The Third World.** Vol. 25, nº 2, 1992, pp. 1-14.

TOURINHO, M. E. **Um empate entre eros e thánatos.** In: http://www.plataforma.paraapoesia.nom.br/esther_ensaios2.htm.

VASCONCELOS, M. J. E. **Pensamento Sistêmico**: uma epistemologia científica para uma ciência novo-paradigmática. In: **Anais do I Congresso Brasileiro de Sistemas**. Uni-FACEF; FEARP/USP, 2005, pp. 1-8.

VASQUEZ MORO, U. **Teologia e antropologia**: aliança ou conflito? In: **Perspectiva Teológica**. Nº 23, 1991, pp. 163-174.

YUNES, E. **Desdobres de uma teologia de bolso**. In: **IPOTESI**. Vol. 16, nº 2, 2012, pp. 105-112.

Bíblia Sagrada

Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 1996.

Dicionários e congêneres

ABBAGNANO, N. **Dicionário de Filosofia**. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

BAGNO, M. **Gramática de Bolso do Português Brasileiro**. São Paulo: Parábola, 2013.

BORRIELLO, L; CARUANA, E. (et alli). **Dicionário de mística**. São Paulo: Paulus; Loyola, 2003.

CASCUDO, L. da C. **Dicionário do folclore brasileiro**. São Paulo: Global, 2001.

Dicionário de mitologia greco-romana. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1976.

FARIA, E. **Dicionário Latim-Português**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Ministério da Educação e Cultura, 1962.

GONZÁLES, J. L. **Diccionario Manual Teologico**. Barcelona: Editorial Clie, 2010.

GÖSSMANN, E. (org.). **Dicionário de teologia feminista**. Petrópolis: Vozes, 1997.

INWOOD, M. **Dicionário Hegel**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

JAPIASSÚ, H. & MARCONDES, D. **Dicionário básico de filosofia**. 5ª ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.

LOYN, H. R. (org.). **Dicionário da Idade Média**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

MORA, J. F. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Dom Quixote, 1978.

_____. **Dicionário de Filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Loyola, 2004.

PACOMIO, L. (ed.). **Lexicon - Dicionário Teológico Enciclopédico**. São Paulo: Loyola, 2003.

RIENECKER, F. & ROGERS, C. **Chave Linguística do Novo Testamento**. São Paulo: Vida Nova, 1981.

ROUDINESCO, E. & PLON, M. **Dicionário de psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.

SAMANES, C. F. & TAMAYO, J. J. (orgs.). **Dicionário de Conceitos Fundamentais do Cristianismo**. São Paulo: Paulus, 1999.

SANTOS, M. F. dos. **Dicionário de Filosofia e Ciências Culturais**. São Paulo: Editora Matese, 1963.

SANTIDRIÁN, P. R.; ASTRUGA, M. del C.; ASTRUGA, M. (orgs.). **Breve Dicionário de Pensadores Cristãos**. Aparecida: Santuário, 1997.

Documentos de Igrejas Cristãs

MORIN, E. **Velhas entrevistas: Edgar Morin e o futuro**. In: SILVA, J. M. da. **Correio do Povo Documentos Históricos do Protestantismo**. Textos clássicos da Reforma. Coletânea. Disponível em: www.lpc.org

PONTIFÍCIA COMISSÃO BÍBLICA. **A interpretação da bíblia na Igreja**. 6ª ed. São Paulo: Paulinas, 2004.

Entrevistas em periódicos e sites

BOFF, L. **Entrevista: dois tipos de fome; a origem da filosofia; a mística; a saúde da terra; o céu ideal**. In: **EU MAIOR**. <http://www.eumaior.com.br/> Acessado em 15 de novembro de 2014.

SLOTTERDIJK, P. **Os imperativos do filósofo alemão Peter Sloterdijk**. In: <http://www.ihu.unisinos.br/noticias/noticias-antiores/23668-os-imperativos-do-filosofo-alemao-peter-sloterdijk> Acessado em 23 de abril de 2014.

. 2013. <http://www.correiodopovo.com.br/blogs/juremirmachado/?p=4102> Acessado em 17 de abril de 2014.

Figuras

Figura 1: O *Homem vitruviano* (1490) de Leoanrdo Da Vinci. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Homem_Vitruviano_%28desenho_de_Leonardo_da_Vinci%29#mediaviewer/File:Da_Vinci_Vitruve_Luc_Viatour.jpg

Figura 2: Escritos do Profeta Gentileza (José Datrino): coluna 16, próximo ao Cajú. Disponível em: <http://www.riocomgentileza.com.br/pilastrasrestaradas/P%2016%20-%20noite%20038.jpg>

Figura 3: *Mulher diante da aurora* (1818) de Caspar David Friedrich. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Caspar_David_Friedrich#mediaviewer/File:Caspar_David_Friedrich_019.jpg

Figura 4: *Mascara de três faces em um* (inspirada no teatro grego). Disponível em: http://semedarte.blogspot.com.br/2012_02_01_archive.html

Figura 5: *A Santíssima Trindade acolhendo o povo de Deus*. Disponível em: <http://naodizesnada.blogspot.com.br/search/label/Sant%C3%ADssima%20Trindade>

Filmes e vídeos

CHAPLIN, C. & GODDARD, P (co-produção). **The Great Dictator**. (escrito e dirigido por Charles Chaplin). Charles Chaplin Films Corporation, 1940.

LEOPOLDO E SILVA, F. **Kierkegaard e Pascal**: as vertigens da razão e o mistério da fé. In: **Café filosófico**. TV Cultura, 2008. Disponível em: <http://www.cpflcultura.com.br/wp/2008/12/30/kierkegaard-e-pascal-as-vertigens-da-razao-e-o-misterio-da-fe/>

S. MARTON, S. **Foucault, Deleuze e Derrida frente à crise**. In: **Café Filosófico**. Instituto CPFL/Cultura. Videoteca. Disponível em: http://i.vimeocdn.com/video/359948169_640, <http://www.cpflcultura.com.br/wp/videoteca>.

Letras de músicas

ANTUNES, A; BRITO, S; FROMER, M. (Titãs). **Comida**. Faixa 2. In: **Jesus não tem dente no país dos banguelas**. WEA, 1986.

_____. **Corpo - Momento VIII**. Faixa 8. In: **Corpo**. BMG, 2000.

_____. BELLOTO, T. (Titãs). **O pulso**. Faixa 9. In: **Õ Blésq blom**. WEA, 1989.

ARANTES, G. **Brincar de viver**. Faixa 5. In: **Despertar**. CBS/Sony, 1985.

BENJOR, J. **Toda dia era dia de índio**. Faixa 6. In: **Bem-Vinda Amizade**. Som Livre, 1981.

BISPO, A; SILVA, A; CAVAQUINHO, N. **Deus não me esqueceu**. Faixa 6. In: **Nelson Cavaquinho**. RCA, 1972.

CANDEIA. **Dia de graça**. Faixa 1. In: **Axé**. Atlantic, 1978.

CARTOLA. **O Sol nascerá**. Faixa 6. In: **Cartola**. Discos Marcus Pereira, 1974.

CAYMMI, D. **Modinha para Gabriela**. Faixa 7. In: **Gabriela - Trilha Sonora Original**. Som Livre, 1975.

DE HOLANDA, C. B. **Brejo da cruz**. Faixa 2. In: **Chico Buarque (1984)**. Polygram, 1984.

_____. **Vida**. Faixa 1. In: **Vida**. Polygram, 1980.

_____. **O que será (à flor da pele)**. Faixa 5. In: NASCIMENTO, M. **Geraes**. EMI, 1976.

DE MORAES, V. & POWELL, B. **Samba da Benção**. Faixa 1. In: **Vinícius: Poesia e Canção**. Forma, 1966.

DJAVAN. **Fato consumado**. Faixa 10. In: **A voz, o violão, a música de Djavan**. EMI-Odeon, 1976.

_____. **Seduzir**. Faixa 2. In: **Seduzir**. EMI/Odeon, 1981.

_____. **Sorri**. Faixa 11. In: **Malásia**. Sony Music, 1996.

FAGNER, R. & MEIRELLES, C. **Canteiros**. Faixa 8. In: **Manera fru-fru manera**. Polygram, 1973.

GIL, G. **Drão**. Faixa 7. In: **Um Banda Um**. Warner, 1982.

_____. **Esotérico**. Faixa 8. In: **Um Banda Um**. Warner, 1982.

GUEDES, B & BASTOS, R. **Sol de primavera**. Faixa 1. In: **Sol de primavera**. EMI-Odeon, 1979.

LEE, G; LIFESON, A; PEART, N. (RUSH). Faixa 9. **Natural Science**. In: **Permanent Waves**. Polygram, 1980.

MONTE, M. **Gentileza**. Faixa 10. In: **Memórias**. EMI, 2000.

_____. **Vilarejo**. Faixa 2. In: **Infinito Particular**. Pronomotor Records/EMI, 2006.

NASCIMENTO, M. & BRANT, F. **Bola de meia, Bola de gude**. Faixa 1. In: **14 bis 2**. EMI-Odeon, 1980.

RUSSO, R. (Legião Urbana). **Índios**. Faixa 12. In: **Dois**. EMI, 1986.

SANTOS, L. **Tempos Modernos**. Faixa 1. In: **Tempos Modernos**. WEA, 1982.

_____. **Um certo alguém**. Faixa 2. In: **O Ritmo do Momento**. WEA, 1983.

VALENÇA, A. **Coração bobo**. Faixa 1. In: **Coração bobo**. Ariola, 1980.

VELOSO, C. **Dom de iludir**. Faixa 4. In: COSTA, G. **Minha voz**. Polygram, 1982.

_____. **Força estranha**. Faixa 9. In: **Roberto Carlos**. Columbia Records, 1978.

_____. **O querereres**. Faixa 7. In: **Velô**. Polygram, 1984.

_____. **Pelos olhos**. Faixa 3. In: **Jóia**. Philips, 1975.

Teses e dissertações

BOTELHO, A. da C. da R; Alfonso Garcia Rubio (orientador). **Teologia na complexidade: do racionalismo teológico ao desafio transdisciplinar**. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2007.

CABRAL, J. S; Maria Clara Lucchetti Bingemer (orientadora). **Dostoievski, consciência trágica e crítica teológica da modernidade**. Subterrâneo, tragédia e negatividade teológica. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2012.

GUIZI, V; Sérgio Scotti (orientador). **A ética trágica e a prática clínica da psicanálise**. Programa de Pós-graduação em Psicologia. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade Federal de Santa Catarina - UFSC. Tese de doutorado. Florianópolis, 2012.

MARTINS, A. V; Luiz Felipe Pondé (orientador). **Contingência e imaginação em Blaise Pascal**. Programa de Estudos Pós-graduados em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUC-SP. Dissertação de mestrado. São Paulo, 2006.

PARRAZ, I; Franklin Leopoldo e Silva (orientador). **Ciência e Teologia nos caminhos de Pascal**. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo - USP. Tese de doutorado. São Paulo, 2004.

SILVA, G. T. da. **Sobre raízes e utopias: caminhos contemporâneos do desenvolvimento situado**. Centro de Desenvolvimento Situado. Universidade de Brasília – UNB. Tese de doutorado. Brasília, 2005.

STEFANI, J.; Luiz Rhoden (orientador). **A constituição do sujeito em Paul Ricoeur: uma proposta ética e hermenêutica**. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade do Vale Rio dos Sinos - UNISINOS. Dissertação de Mestrado. São Leopoldo, 2006.

VILLAS BOAS, A; Maria Clara Lucchetti Bingemer (orientadora). **Teologia e Literatura como Teopatodiceia: em busca de um pensamento poético teológico**. Programa de Pós-graduação em Teologia - Departamento de Teologia. Centro de Teologia e Ciências Humanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro – PUC-RJ. Tese de doutorado. Rio de Janeiro, 2013.