ISSN 1676-3742

A vulnerabilidade como condição teológica pós-moderna a partir de um "Deus sem absoluto"[1]

Vulnerability as a post-modern theological condition from a "God without absolute"

René Armand Dentz Júnior

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

Resumo

A ideia de que o mundo estava sustentado sobre os fundamentos da religião, da moral e de Deus foi amplamente refutada pela modernidade, o que lançou o ser humano numa busca desenfreada pelo progresso. Na tentativa de retirar esses fundamentos, encontrou dificuldades em achar em que pautar suas ações e decisões, pois tudo o que tinha construído sustentava-se sobre o que acabara de destruir. Essa percepção de que tinha minado seus próprios fundamentos o deixou angustiado e com medo. A razão, de aliada, passou a ser inimiga. Já não mais agindo sob os antigos parâmetros, mas enveredando-se cada vez mais por caminhos onde tudo era válido e permitido. Dessa forma o que começou a se observar foram episódios que fugiam ao controle humano, como no caso de guerras e outras barbáries, o que levava o sujeito a questionar até onde iria chegar a partir de sua liberdade.

Palavras-Chave: Vulnerabilidade. Pós-modernidade. Niilismo. Esperança. Condição.

[1] O presente trabalho integra a produção do estágio pós-doutoral em Teologia realizado na PUC-Rio, com a supervisão da Profa. Dra. Maria Clara Lucchetti Bingemer.

Abstract

The idea that the world was supported by the foundations of religion, morals and God was largely refuted by modernity, which launched the human being in an unbridled search for progress. In an attempt to remove these fundamentals, he found it difficult to find what to base his actions and decisions on, because everything he had built was based on what he had just destroyed. This realization that he had undermined his own foundations left him anguished and afraid. Reason, as an ally, became an enemy. No longer acting under the old parameters, but taking more and more paths where everything was valid and allowed. Thus, what began to be observed were episodes that were beyond human control, as in the case of wars and other barbarities, which led the subject to question how far he would go from his freedom.

Keywords: Vulnerability. Postmodernity. Nihilism. Hope. Condition.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

Introdução

A ideia de que o mundo estava sustentado sobre os fundamentos da religião, da moral e de Deus foi amplamente refutada pela modernidade, o que lançou o ser humano numa busca desenfreada pelo progresso. Na tentativa de retirar esses fundamentos, encontrou dificuldades em achar em que pautar suas ações e decisões, pois tudo o que tinha construído sustentava-se sobre o que acabara de destruir. Essa percepção de que tinha minado seus próprios fundamentos o deixou angustiado e com medo. A razão, de aliada, passou a ser inimiga. Já não mais agindo sob os antigos parâmetros, mas enveredando-se cada vez mais por caminhos onde tudo era válido e permitido. Dessa forma o que começou a se observar foram episódios que fugiam ao controle humano, como no caso de guerras e outras barbáries, o que levava o sujeito a questionar até onde iria chegar a partir de sua liberdade.

1. Pressupostos e impactos da Pós-Modernidade

A pós-modernidade surgiu como uma resposta à cegueira niilista em que jazia o homem moderno. Ela pretendeu trazer novas reflexões que reconduziriam a metafísica – se ainda fosse possível – e a própria filosofia de

volta para as válidas discussões para o homem e seu tempo. Foi desbancada a razão com sua onipotência, anunciou-se a morte de Deus, revelou-se o fim da metafísica como havia sido compreendida e finalmente entregou-se ao homem toda a sua vida para que ele a administrasse de forma narcisista.

Parece-nos que um dos objetivos da pós-modernidade é a "superação" da ideia de superação. Quer iniciar um tempo novo. Mas será isso possível? O novo não é sempre o mesmo de outra forma? Há um perigo ao dizer que o pós-moderno não deve se caracterizar apenas como novidade em relação ao moderno, mas também como dissolução do que se entendia por novo, como uma espécie de experiência de "fim da história". Ele deve se colocar como apresentação de uma nova etapa, mais evoluída ou mais retrógrada da própria história. Sobre este aspecto, afirma Carlos Mendoza:

> Com os traços próprios da pós-modernidade – por seu anseio de recuperar a história a partir de suas margens – as mulheres, os povos indígenas, as culturas juvenis, as minorias sexuais e as pessoas de capacidades diferentes estão sendo os que, de maneira mais criativa hoje, contam a história a partir de seu reverso.[2]

Dessa forma, precisar-se-á sim permitir que haja um enfraquecimento da força coercitiva da realidade, de modo a não atribuir ao mundo caráter de representação, bem como também não referenciar a representação como mundo verdadeiro. Outro passo importante é a ultrapassagem da alienação que reifica o sujeito, fazendo-o atribuir a tudo valor de troca. Esse niilismo nos arrastará para um momento de despedida, de abandono de sentido para achar sentido. Assim, experimentaremos, conforme Heidegger, um abandono do fundamento para saltar em seu abismo.

"Chance" significa, etimologicamente, maneira favorável ou desfavorável, segundo a qual um acontecimento ocorre, ou seja, possibilidade. Dessa forma a saída pelo niilismo consumado é uma porta a mais que se apresenta. Mas acima dela brilha uma forte luz como que indicando a necessidade de se passar por ela nesses tempos de incendiosos discursos, caminhos, possibilidades. É uma saída de emergência para esse tempo perigoso, crítico e fortuito. "O niilismo consumado, como *Ab-grund* heideggeriano, chama-nos a uma experiência fabulizada da realidade, que é, também, nossa única possibilidade de liberdade".[3]

[2] MENDOZA, C.-A., Deus Ineffabilis, p. 375.

[3] VATTIMO, G., Credere di credere, p. 16.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

1.1. Pós-Modernidade: impactos na teologia

Em certa perspectiva moderna, a razão foi colocada no lugar de Deus. Mas o racionalismo demonstrou seu limite, pois ignorou dimensões importantes da existência humana, como, por exemplo, o religioso. O "sagrado" é esta vida presente, onde a esperança se manifesta. A origem histórica da ideia da morte de Deus é dupla: metafísica e cristã, que convém distinguir, apesar da sua estreita ligação. Dessa distinção dependerá o próprio destino do cristianismo, em contexto pós-metafísico; dela dependerá a resposta à questão de se:

> A ideia da morte de Deus conduz a metafísica e o cristianismo da mesma forma ao seu fim, de modo que, a partir do seu final comum, a metafísica e o cristianismo se tenham tornado, para sempre, idênticos; ou se b) a ideia da morte de Deus obriga a metafísica e o cristianismo a se despedirem um do outro de tal forma que se torne possível uma teologia cristã, não propriamente livre de metafísica, mas que assuma, frente à metafísica, uma atitude livre.[4]

Ao afirmar a existência de uma transcendência, ela só pode ocorrer na própria imanência. Dessa forma, alcançamos o estado de superação do sujeito metafísico, em um sentido moderno. Por outro lado, podemos afirmar que a "morte de Deus" não implica o fim da metafísica, mas sim de uma verdade absoluta, da certeza da apreensão da "coisa-em-si".

> A questão conduz precisamente ao centro de toda a teologia: pode esta continuar a ser teologia, integrando em si a morte de Deus? E pode ela permanecer teologia, ignorando-a? Nem um caso, nem o outro, desde que se esclareça o que se entende com esta forma de falar.[5]

Também Libanio ressalta a importância e as possibilidades abertas à teologia a partir do desconstrutivismo pós-moderno. Deus designa, assim, a diferença por excelência num mundo de subjetividades expostas e, ao mesmo tempo, ligadas por essa consciência niilista de desapossamento, abertura e, enfim, gratuidade e dom. O cristianismo, devido à sua lógica kenótica, é chamado a ser a consciência do ultrapassamento contínuo da religião, da teologia, da ciência, da técnica, da racionalidade absoluta como pretenso

[4] DUQUE, J., Para o diálogo com a pós-modernidade, p. 97.
[5] DUQUE, J., Para o diálogo com a pós-modernidade, p. 97.

controle do mundo. Desse modo, é possível manter a condição apofática do discurso, da prática, dos desejos e das ações humanas, uma vez que elas estão profundamente marcadas por sua dissolução no nada.

> A Pós-Modernidade presta excelente serviço à teologia fundamental, tornando-a mais criativa e aberta, já que insiste fortemente no caráter condicionado do conhecimento por causa da influência do tempo histórico, do lugar geográfico, da cultura de quem percebe a verdade. E daí as pessoas chegam a conclusões diferentes. Uma teologia fundamental rígida não dá conta desse traço consensual da cultura pós-moderna.[6]

Uma indiferença fundacional instaura o sujeito em sua relação com o mundo, de forma que tal indeterminação indica a abertura da existência em sua gênese fenomenológica. A gênese da subjetividade pronominal virá em seguida, para tentar ultrapassar essa indeterminação, com a finalidade de ensinar-nos a viver no mundo da vida. Mesmo assim, o nada permanece como a origem sem origem do devir, aquém de toda determinação de significação, de valor, de sentido e até de fundamento.

> A teologia pós-moderna surge em fins do século XX como um arco-íris de experiências e de linguagens que buscam balbuciar o Mistério divino numa diversidade de expressões, de experiências e de contextos que corresponde à diversidade de subjetividades que vivenciam a presença amorosa e inovadora de Deus em suas micro-histórias.[7]

A postura mais autêntica torna-se uma existência niilista, enquanto é vivida nos limites de si mesmo. Uma existência vivida como tal por um sujeito vulnerável porque se confrontou por experiência própria com uma vida que não cessa de olhar de frente para a morte.

> A criação, brotando do seio da analogia trinitária, é assim entendida, sobretudo, como diferenciação, enquanto origem da condição de relação e vice-versa, e não propriamente como produção. A carne – enquanto relação do sujeito ao tempo, ao espaço e ao outro diferente, sobretudo pela sexualidade – manifesta-se como realização humana da diferença-relação, – e, portanto, como condição do próprio humano.[8]

[6] LIBANIO, J. B., América Latina, p. 169.

[7] MENDOZA, C.-A., Deus Ineffabilis, p. 304.

[8] DUQUE, J., Para o diálogo com a pós-modernidade, p. 222.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

O niilismo vivido ao extremo, enquanto possibilidade de um mundo outro, não o da Mesmidade, mas o da Diferença conduzida como vida até o final. Mundos aquém do fundamento, da significação, do sentido e do valor, convertidos em verdadeiros ídolos nos sistemas de totalidade. Um mundo, em última instância, de frente para o nada.

2. "Deus sem absoluto" e a condição humana vulnerável diante da morte

Com uma impressionante variedade, a obra de Ricoeur compreende numerosos escritos sobre hermenêutica, tanto bíblica quanto filosófica. De forma geral, Ricoeur traçou uma linha clara de demarcação entre os dois campos do saber, entre sua obra filosófica e o campo confessional. Ao mesmo tempo, ele sabe como os limites entre esses dois registros são tênues e complexos. A questão da articulação do filosófico e do teológico é, dessa forma, perseguida até o final de sua vida.

Em sua obra póstuma, *Vivant jusqu'à la mort. Suivi de Fragments*, publicada em 2007, nosso filósofo se define na condição de "filósofo sem absoluto", uma mudança imprimida a partir da "filosofia sem absoluto" de seu amigo Pierre Thévenaz. É uma afirmação de atitude agnóstica diante da morte que se aproxima e, em um primeiro olhar, paradoxal a um filósofo que se intitulava como "filósofo e protestante". No entanto, afirmamos que a crítica ao absoluto é justamente algo que aproxima Ricoeur de uma "postura pós-moderna".

Nos "Fragmentos", essa atitude agnóstica diante da morte é ancorada na retomada do pensamento de Pierre Thévenaz, que foi primeiramente abordado por Ricoeur em *Lectures 3*. O mais importante na expressão "sem absoluto" é que trata de uma atitude coerente com todo percurso de nosso autor, seja de inspiração confessional ou filosófica.

A declaração "permanecer vivo até a morte" e não "para a morte", contrasta com o tema do "ser para a morte" de Heidegger. Aos olhos de Ricoeur, o "para" a morte de Heidegger parece enfraquecer as diversas possibilidades do ser. Por isso, coloca um acento diferente do filósofo alemão, pela expressão "até" a morte. Há uma tríade de aceitações da morte, que deve tomar o caminho proposto pelo "até" a morte. Essa tríade é composta da morte do si, dos próximos, dos outros. A morte do si é primeiramente confrontada pelo desejo de viver contra a morte singular, em seguida a morte dos próximos

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

é atrelada à antecipação da morte de si mesmo, enfim a morte dos outros está relacionada à morte violenta. Através dessa tríade da morte, chegamos à banalidade, assumida, do "morre-se". No fragmento de *Vivant jusqu'à la mort* consagrado a Jacques Derrida, a vontade de viver é expressada como "se tornar vivo até a morte". Nosso filósofo propõe a síntese do percurso de reconciliação entre a recusa e o consentimento da morte. É através de uma forma de linguagem que imprime os termos dos votos de Ricoeur, sem ceder ao imaginário tocando os mortos. A transmissão da vida passa pelo traço da escrita, deixado como testemunho de um "já ocorrido" dos outros, aos sobreviventes. Acompanhando um trabalho de luto, Ricoeur chega a transferir aos outros o amor da vida. O "religioso" se funda sobre essa transferência. A renúncia a seguir leva ao desprendimento diante da morte, que não é a perda do si, nem o fim da vontade de viver, mas a condição necessária de libertação para a alegria.

> A melancolia não é coisa de que se deveria a todo preço se livrar, porque ela faz parte da nossa condição, de tal modo que nosso real, para ser vivo, deve também comportar a ausência daquilo que não pode mais ser.[9]

O trabalho de luto é primeiramente chamado a lutar contra o imaginário dos mortos. Sob o nome de tarefa nominal da reflexão filosófica, a clarificação conceitual dos estatutos dos mortos tem um "valor terapêutico". É necessário exorcizar a interrogação sobre a sorte dos mortos e seu investimento afetivo. O esforço ricoeuriano é a batalha contra dois imaginários dos mortos. É, primeiramente, a imagem de mortos de amanhã na condição de futuro antecipado; em seguida, a questão da sequência dos mortos, como espera da ressurreição; enfim a mortalidade como "dever-morrer" um dia ou "ter que morrer".

Na segunda situação, a questão da sequência dos mortos, Ricoeur distingue o "agonizante" do "moribundo" para se livrar da antecipação interiorizada. Para o "agonizante", "ainda vivendo", afirma a emergência da mobilização dos recursos mais profundos da vida a se afirmar ainda. Ela é, por assim dizer, o "Essencial" na trama do tempo da agonia. O "Essencial" é um sentido religioso, ou religioso em comum, que transpassa as limitações das

[9] "La mélancolie n'est pas chose dont il faille à tout prix être délivré, car ele fait partie de notre condition, de telle sorte que notre réel, pour être vivant, doit aussi comporter l'absence de ce qui n'est plus mais qui a été". ABEL, O. *apud* RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 14.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

culturas. O "Essencial" é afirmado como o "fundamental", a mobilização de recursos mais profundos da vida é a "coragem de ser vivo até à morte".

Uma vez que a morte atribui sentido à existência, é possível afirmar "a aventura deste acontecimento simples, minha morte, reúne em um momento tudo aquilo que sou como corpo, em um abraço igualmente simples".[10] Morrer é uma afirmação que se oferece ao viver: "Ante o perigo da morte, o 'estar-em-vida aparece então como uma situação total que tem a simplicidade, se não de um ato que eu efetuo, pelo menos de um estado que é o próprio estado de viver corporalmente".[11]

Esse pensamento sobre a morte implica a ideia de sacrifício, que foi transmutada por Ricoeur na concepção de dom, doação de si. Por outro lado, está o caráter externo e biológico da morte. Não há nada mais no pensamento da morte do que uma necessidade biológica de caráter estritamente empírico, não fundado nos pressentimentos da existência, mas totalmente motivado pela experiência externa. É possível, dessa forma, ter uma ideia de imortalidade pela sexualidade, que garante a permanência da espécie. No entanto, é a vida em sociedade que ensina o valor do indivíduo e o sentido da morte individual. A mesma sociedade continua como sistema de lugares vazios, não se pode nem mesmo dizer que o espetáculo social da morte seja suficiente para aproximar de nós essa necessidade da morte que paira sobre nós mesmos como uma abstração e permanece sem força para proporcionar uma certeza fundante de nossa presença no mundo.[12]

> Da mesma maneira que o luto oscila a recusa e o consentimento, a alegria oscila entre a luta ou o apetite de viver e a graça da despreocupação. Além do ponto de vista explicativo, depois do ponto de vista prático, podemos encontrar uma analogia profunda entre a pura queixa que diz o sofrimento no termo do pequeno ensaio *Le Mal* e o hino que diz a gratuidade no final de *Parcours de la reconnaissance*.[13]

[10] RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 161.

[11] RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 161.

[12] RICOEUR, P., Le conflit des interprétations, p. 574.

[13] "De la même manière que le deliu oscile entre le refus et le consentement, la gaieté oscile entre la lutte ou l'appétit de vivre et la grâce de l'insouciance. Au-delà du point de vue explicatif, puis du point de vue praxique, on pourrait trouver une analogie profonde entre la pure plainte qui dit la souffrance au terme du petit essai Le Mal et l'hymme quid it la gratuitude à la fin de Parcours de la reconnaissance. Dans les deux cas, et c'est essentiel pour comprendre le refus par Ricoeur de toute idée d'un jugement dernier, il s'agit de sortir de toute pensée d'une rétribuition, d'une recompense ou d'une punition; on a affaire à la grâce, c'est-à-dire à l'absurde à l'état pur, du

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

Dessa forma, Ricoeur afirma dois caminhos: o desapego perfeito, isto é, a renúncia à sobrevivência própria e a transferência do seu amor à vida. Amar o outro, o sobrevivente a mim. O desapego não é apenas perda; é ganho: libertação para o "Essencial". O que pode evitar entrada no desapego imperfeito é a ideia da Graça. "Nada me é devido. Não espero nada para mim, não peço nada; renunciei a reclamar, a reivindicar. Digo: Deus, tu farás o que quiseres de mim. Talvez nada. Aceito não ser mais. Surge, então, outra esperança que não o desejo de continuar a existir".[14]

Partindo da exegese de Xavier Léon-Dufour, aparece outra interpretação de Jesus diante da morte. Para ele, Jesus utilizou outra linguagem que não a da pós-morte e do fim dos tempos. Nos Evangelhos Sinóticos, Jesus proclama que o Reino de Deus está entre nós. Não é somente no fim dos tempos que será concedida a ressurreição no último dia, é desde já que o crente passou da morte à vida. Nos *Fragments*, Ricoeur esclarece sua filiação religiosa, afirmando que seu cristianismo é um acaso transformado em destino: "Nasci e cresci na fé cristã de tradição reformada que se transformou em destino por opção contínua".[15]

Mais especificamente, sobre o caminho da queda da "filosofia protestante" em Thévenaz, a "filosofia sem absoluto" não é filosofia anti-cristã. Ela consiste, sobretudo, em um reencontro entre a razão filosófica e a "experiência-choque" do anúncio cristão. Nessa experiência-choque, a sabedoria humana é qualificada de louca diante de Deus. É aberta uma reflexão filosófica colocando o homem à descoberta. Essa reflexão conduz a conversão filosófica da razão absoluta, ligada a Deus, em direção à razão humana diante de Deus. A razão "desabsolutizada" e "destotalizada", saindo de seu autismo, é "autônoma" em relação a Deus, porque a meditação da experiência cristã é exatamente humana. Ela convida à experiência cristã que torna possível a autonomia da filosofia. Na filosofia sem absoluto de Pierre Thévenaz, o homem se sente obrigado a se medir com o absoluto, de tomar consciência de sua situação e de sua finitude face um limite que o recoloca na crueza do real. A filosofia sem absoluto de Thévenaz é a filosofia fora do autismo de uma razão humana diante Deus.

---

mallheur comme du bonheur – même si ce 'moment bouddhiste' est sand doute encora d'un style assez protestant, ou lié à la lecture de Job". ABEL, O. *apud* RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 15-16.

[14] RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 41-42.

[15] RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 58.

> Tal é a entrada em ação da filosofia de Pierre Thévenaz: ela é cristã, ela é protestante. E o momento protestante desse emaranhado inicial é precisamente este: a Cruz do Cristo, evento puro, tocou essa inteligência lhe anunciando a morte do deus filosófico, o fim da teologia filosófica, e a tornando livre para uma filosofia sem absoluto.[16]

Essa preocupação reaparece no fragmento póstumo de Ricoeur. De uma parte, essa investigação é sustentada por uma atitude agnóstica em vista da autonomia do discurso filosófico. De outra parte, ela é sustentada pela motivação de transpor razão à fé na condição de recurso não-filosófico. Ele afirma que é um "filósofo sem absoluto", ligado por essa atitude agnóstica, anunciando que é um "cristão de expressão filosófica". Essa disposição é, segundo ele, aquela de assumir uma situação esquizoide que tem sua dinâmica, seus sofrimentos e suas pequenas alegrias.

> Então, minha questão: a morte seria ela mais real que a vida fora da prosopopeia do "Mal absoluto"? Isso coloca, é verdade, um outro problema que reencontraria sem dúvida mais longe: minha convicção que as figuras do mal não constituem sistema, como poderíamos dizer do bem. Auschwitz e o Goulag são distintos. Um não é mais do que o outro: incomparáveis em graus de maldade. É uma objeção a uma enumeração reunida diferentemente de uma comparação? Pela figuração, porque sem encarnação?[17]

Dessa forma, podemos afirmar que a expressão "sem absoluto" é um estado de ato inacabado do filosofar diante da fronteira. A recepção thévenaziana em Ricoeur se encarna na resistência existencial daquele que procura ser plenamente vivendo até o último momento. Essa maneira de viver do homem é descoberta pela sua "antropologia filosófica". Considerando o duplo polo de identidade conflitual entre a razão de um "filósofo sem

[16] "Telle est la mise en route de la philosophie de Pierre Thévenaz: elle est chrétienne, elle est protestante. Et le moment protestant de cet ébranlement initial est précisément celui-ci: la Croix du Christ, événement pur, a touché cette intelligence en lui annonçant la mort du dieu philosophique, la fin de la théologie philosophique, et en rendant libre pour une philosophie sans absolu". RICOEUR, P., La vie chrétienne, p. 247.

[17] "Alors, ma question: la Mort serait-elle plus réelle que la vie hors de la prosopopée du 'Mal absolu'? Cela pose, il est vrai, un autre problem que je rencontrerai sans doute plus loin: ma conviction que les figures du mal ne font pas système, comme on peut le penser du bien. Auschwitz et le Goulag sont distincts. L'un n'est pas plus que l'autre: incomparables en degré de mal. Est-ce une objection à une énumération rassemblée autrement que par la comparaison? Par la figuration, pourquoi pas l'incarnation?" RICOEUR, P., Vivant jusqu'à la mort, p. 57.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

absoluto" e a fé de um "cristão de expressão filosófica" pode-se perguntar se esse alargamento da recepção da "filosofia sem absoluto", em Ricoeur, é um desenvolvimento isolado ou um reencontro contingente com "o homem inteiro" que evoca Thévenaz.

Uma preocupação que acompanha Ricoeur é particularmente aprofundada nos seus *Fragments*, textos que aparecem na mesma edição de *Vivant jusqu'à la mort:* a atitude agnóstica diante da morte se amplia a partir da expressão "filósofo sem absoluto", modificada de um artigo de seu amigo, o filósofo suíço Pierre Thévenaz, intitulado "A filosofia sem absoluto". A retomada dessa tendência filosófica de forma mais intensa em seus últimos escritos, revela uma aproximação com uma perspectiva de pensamento pós-moderno. Afinal, a pós-modernidade também defende a ideia de um "ser sem absoluto". Ricoeur já havia pesquisado a obra de Thévenaz nos anos 50, em um prefácio ao filósofo suíço, inserido na obra de nosso filósofo *Lectures 3*, intitulado, "Pierre Thévenaz: um filósofo protestante".

> A fé, a fé na Cruz de Cristo, tal como se compreende e se vive em um contexto eclesial e dogmático protestante, não se resume à não-filosofia: ela se torna, ao contrário, a autonomia da reflexão. Mas essa liberdade de filosofar àqueles de sua fé: a filosofia, segundo ele, não tem a carga de falar sobre Deus, ainda menos do ponto de vista de Deus; veremos mesmo que ela alcança sua autenticidade quando confessa sua impotência, melhor, sua renúncia a se tornar filosofia do divino, filosofia divina.[18]

Mesmo após a Reforma, quando a teologia protestante lutava contra os reducionismos das "filosofias racionalistas", o problema entre teologia protestante e "filosofia católico-romana" era colocado, pelos protestantes, em termos de uma contestável apropriação. Esta última era concebida como uma sequência natural de uma "garantia ontológica" prévia de unidade essencial entre a razão humana e o Ser de Deus. No entanto, os reformadores não

[18] "La foi, la foi dans la Croix du Christ, telle qu'il la comprend et la vit dans um contexte ecclésial et dogmatique protestant, ne le condamne pas à la non-philosophie: elle le rend au contraire à l'autonomie de la réflexion. Mais cette liberté de philosopher à ceux de sa foi: la philosophie, selon lui, n'a pas la charge de parler sur Dieu, encore moins du point de vue de Dieu; on verra même qu'elle atteint son authenticité quand elle avoue son impuissance, mieux, son renoncement à devenir philosophie du divin, philosophie divine. À une philosophie divine il opposera constamment une philosophie responsable devant Dieu, une philosophie où Dieu n'est plus l'objet supreme de la philosophie, mais où il est impliqué à titre de pole d'appel et de réponse de l'acte philosophique lui-même". RICOEUR, P., La vie chrétienne, p. 246.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

aceitavam essa posição, pois estavam empenhados em fundamentar a teologia em uma posição hermenêutico-teológica. Esta postura de "colocar em xeque a razão" é forçada pelo "alter" da própria razão, ou seja, a fé. Trata-se de uma retomada da tradição que define o ser humano por sua razão: animal racional. E assim, o filósofo suíço pode afirmar "descobrir o fundamento da condição humana quando a razão tem perdido suas seguranças tradicionais e não pode mais repousar senão sobre si mesma". Dessa forma, as características que compõem este princípio protestante implicam a inserção de um movimento contra quaisquer tipos de engessamento, seja ele intelectual ou institucional, mantendo sempre uma espécie de "reserva hermenêutica".

Se a problematização inserida no "princípio protestante" for pertinente a ambos os campos tal como se configuram nos nossos dias, teremos um interessante resultado. O de que justamente é a partir do cristianismo nascente que, na história ocidental, dá-se uma "problematização" que, em um primeiro momento, contesta tanto o próprio fazer teológico, que tem se nutrido do fazer filosófico ocidental, assim como a certas pretensões do fazer filosófico. Em um segundo momento, esta problematização especificamente cristã é o que possibilita tanto à teologia quanto à filosofia libertarem-se de si mesmas, de suas próprias limitações e pretensões de palavra última, ou seja, de certo modo, podem ser "pós-modernas". Nesse sentido, chegamos ao resultado de que é a partir de uma inspiração "religiosa" que tanto a teologia como a filosofia podem se livrar para serem elas mesmas na assunção de sua plena humanidade. Para isso, teremos que falar do conceito de "novo" a partir das pretensões de verdade que o cristianismo propôs diante do mundo do seu tempo e que aqui apresentamos como uma verdadeira "subversão" dos modos de compreensão clássicos dominantes, uma subversão da própria linguagem.

Nesse sentido, Thévenaz consegue captar bem esta nuance que se destaca do "movimento protestante" que, para ele, toma a forma de um princípio heurístico que inspira a sua própria filosofia e que o ajuda a elaborar uma proposta de colocação do problema fé-razão de modo original e instigante. A singularidade de Thévenaz consiste em "assumir francamente como positivo, e assim como fruto da inserção do cristianismo na história do pensamento, aquele processo de secularização que se deplorou e se deplora".

> A morte dos absolutos não é uma posição anti-cristã, mas a extrema consequência da crítica cristã daquele ídolo. Assim, o "Deus está morto" de Nietzsche é o extremo efeito de um choque que a Cruz de Cristo tem

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

> produzido na presunção, antiga e recorrente, da auto-suficiência da razão filosófica (aquilo que o nosso filósofo chama de "autismo da razão").[19]

Trata-se de um processo que se integra a uma explicitação da razão, porque quem a faz é um verdadeiramente outro da razão: a fé. Enquanto a produtividade da negatividade que surge da própria razão pelo esquema conhecido – Eu, não-Eu, um terceiro que não é nenhum dos dois – serve, em Hegel, à razão para que ela melhor se absolutize, em Thévenaz, a negatividade serve à razão para que ela tome consciência de sua condição, de sua contingência. Em Hegel, o índice de negatividade fortalece a razão em seu ímpeto cósmico divinizante e absoluto. Em Thévenaz, a negatividade é o signo da impossibilidade da razão se divinizar. Aqui podemos afirmar a importância de uma teologia ou de um cristianismo pós-moderno:

> Eis a contribuição inigualável à filosofia, trazida pelo cristianismo; e a conclusão que nós devemos tirar se impõe: o primeiro efeito do cristianismo sobre a filosofia não foi de todo puxar a filosofia sob a asa protetora da fé nos compromissos equívocos, lhe mostrando os benefícios de uma submissão à autoridade da revelação cristã. Muito pelo contrário, é no cristianismo que se retoma o mérito de ter laicizado, secularizado a filosofia; de tê-la purificado de seus compromissos com a religião, de suas pretensões divinas, de seus "humores transcendentais", para retomar a expressão de Montaigne. Eis aí um serviço inapreciável prestado pelo cristianismo à filosofia, e tanto é verdade que a confusão do filosófico e do religioso, da filosofia e a teologia, do humano e o divino, têm sempre permanecido ainda uma das hipotecas mais pesadas que recai sobre a empresa filosófica.[20]

Dessa forma se esclarece a constatação de que o relativo é apenas uma desfiguração do absoluto. Esta constatação corroborada pelas observações de Thévenaz de que, nesta intenção de absoluto, o ser humano crê entender a realidade, mas ele a perde. Afinal, é na falta de ver que nesse conhecimento pretensamente absoluto e independente do ser humano haveria uma relação nele. Ou seja, uma relatividade oculta não relativista, pelo que este ser humano interporia inconscientemente um véu entre ele e o absoluto, que seria sua própria subjetividade.

[19] JERVOLINO, D., Paul Ricoeur, p. 12.
[20] THÉVENAZ, P., La condition de la raison philosophique, p. 273.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

3. Vulnerabilidade como condição da teologia pós-moderna

No declínio da modernidade, o pensamento hermenêutico reconhece a passagem da razão forte, com pretensões de domínio sobre a realidade, para um pensamento enfraquecido, consciente da radicalidade interpretativa, na qual a subjetividade humana está inserida. Para um dos expoentes de tal pensamento, o filósofo Gianni Vattimo, a Pós-Modernidade é a despedida do sentido unitário de história, de progresso, de sexualidade humana. O que se instaura nessa nova época é o pluralismo como tecido social, no qual a vulnerabilidade humana, caso não queira sucumbir-se aos domínios da violência metafísica, deve empenhar-se pela construção de uma comunidade mais amiga e laica. Para tal pensamento, não se trata de despedida das experiências religiosas cristãs, no entanto, "se deseja concretizar-se na forma de hospitalidade, a identidade do cristão no diálogo inter-religioso – aplicando o preceito da caridade – pode apenas se reduzir, quase completamente, a um dar ouvidos e palavra aos hóspedes".[21] Se, por um lado, é necessário pensar a presença da religião, de maneira particular do cristianismo, como instância que promove a valorização do mundo, de forma que todo o processo de secularização, de alguma forma, cumpre sua vocação mais genuína que está fundamentada no mandamento do amor; por outro lado, é tarefa contínua combater toda e qualquer forma de imposição da verdade como domínio e poder. De outro modo, pensar o cristianismo já não mais pelas vias do poder é cumprir sua missão de construção da responsabilidade diante das experiências da finitude humana, iluminando a realidade com a luz da caridade que faz a dignidade humana construir vias de maturidade. Ou seja:

> A filosofia da religião do nosso século é preferencialmente existencial: enquanto São Tomás e a Idade Média pensava em provar a existência de Deus a partir da ordem do mundo, o pensamento religioso moderno procura a prova de Deus sobretudo na precariedade e tragicidade da condição humana.[22]

Para o criador do pensamento fraco, há uma estreita relação entre a morte do Deus violento da metafísica, o enfraquecimento do ser e a kênosis cristã. Assim, "a herança cristã que retorna no pensamento fraco é também e, sobretudo,

[21] VATTIMO, G., Depois da cristandade, por um cristianismo não religioso, p. 126.
[22] VATTIMO, G., Credere di credere, p. 84.

herança do preceito cristão da caridade e de sua recusa da violência".[23] Uma das consequências mais importantes para repensar esse nexo entre filosofia enfraquecida e *caritas* cristã é a defesa das vítimas, que não puderam contar sua história porque foram caladas pela tradição dominante, muitas vezes em nome da verdade. No limiar do declínio do pensamento metafísico, inaugura-se uma nova possibilidade de pensar no enfraquecimento, não somente do ponto de vista racional, mas também do ponto de vista corpóreo, dos que viveram ou vivem sem sua dignidade básica, a de ser corpo histórico.

> Em sentido niilista pós-moderno, podemos afirmar que o perdão é um desejo desconstruído de sua vontade de domínio. Evoca o processo de "desatadura" dos nós da rivalidade e do ressentimento que as pessoas estabelecem nas relações afetivas, eróticas, sociais, econômicas, políticas e religiosas. Designa, pois, o desejo como relação de alteridade, mas dando sempre um "passo atrás" na prevenção da espiral da rivalidade. Por isso, implica a construção de um espaço intersubjetivo novo.[24]

A Pós-Modernidade impacta, assim e de forma decisiva, a teologia, ou pelo menos faz a firme interpelação para que resgate a decisiva profissão de fé de que o verbo se fez carne. Algumas questões inquietantes se colocam: como pensar Deus a partir do sujeito fragmentado? Como afirmar e defender a dignidade humana numa época "pós-metafísica"?

Desse modo, o desamparo humano desloca-se de sua possível passividade para uma tomada de decisão da finitude como gramática genuinamente existencial. Um não temer a morte como horizonte que impulsiona a vida a se construir, alicerçada numa esperança de gratuidade. Mais ainda, a ousada profecia de que "são precisamente eles, os justos da história, quem nos sustenta na consciência agônica vivida como experiência de viver até o último suspiro. Uma existência niilista enquanto é vivida nos limites de si mesmo".[25]

Conclusão

Novas formas teológicas são constituídas sempre a partir das interpelações de cada tempo. A singularidade do evento cristão possui a importante vocação

[23] VATTIMO, G., Credere di credere, p. 37.

[24] MENDOZA, C.-A., Deus Ineffabilis, p. 358.

[25] MENDOZA, C.-A., O Deus escondido da pós-modernidade, p.191.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

de ser fermento na massa porque sua mensagem desenvolve-se a partir da convicção da revelação de Deus na história. No caso da pós-modernidade, seguramente uma de suas maiores reivindicações trata-se de uma ousadia hermenêutica em salvar a dignidade humana tantas vezes asfixiada por princípios eternos que não levam em conta a singularidade de cada pessoa, de cada raça, cultura, língua. Ao aprofundar a condição humana radicalmente marcada pela historicidade, a presente reflexão mostrou como a vulnerabilidade corpórea traz novas demandas, sobretudo para a Teologia da Libertação.

Conclui-se, primeiramente, que uma teologia que considere as manifestações de uma corporeidade pulsional, ao mesmo tempo frágil e desejosa de construções novas, não pode se apegar, em absoluto, às suas categorias metafísicas, ainda que elas possam permanecer como pano de fundo dialógico. A primeira atitude seria a de uma escuta atenta de uma materialidade espiritual, mistério no qual o próprio divino habita. Ou seja, mais que o apego neurótico do que seja a essência do homem, a corporeidade pós-moderna revela que há uma ferida aberta, curada apenas no exercício de cada liberdade histórica, que pede à teologia a sensibilidade de um pastoreio honesto. Cuidado que faz sobretudo a partir da mística da Encarnação. Num segundo momento, a Teologia deve iluminar os cenários de vulnerabilidade, convocando-os, de maneira singular, ao empenho de superação do narcisismo que a própria fragilidade pode gerar. Por fim, os desfigurados da história devem ser escutados em seu protagonismo essencial quando são capazes de perdoar e guardar a esperança diante da ameaça da morte. Tal resistência não se encontra, hoje, nas sofisticadas construções epistemológicas, porém nas novas manifestações da corporeidade.

Concluindo, acreditamos que o paradigma da vulnerabilidade corpórea encontra-se ainda como nova gramática a ser aprofundada e que tenha desdobramentos importantes, apesar de imprevisíveis. No entanto, a esperança cristã proveniente da Encarnação do Verbo, deve produzir uma consciência nova que revela ao sujeito contemporâneo que sua carne é morada privilegiada da palavra, ainda que ela se encontre sempre nas fronteiras de sua finitude. Por isso, sua inteireza está decisivamente marcada por um dizer que possuiu um excesso de significado. É, certamente, como a liberdade vai lidar com esse resto pulsional, de um corpo que não é somente matéria, que definirá os destinos do sujeito e de sua cultura. Neste ponto, a teologia contemporânea tem uma luz a oferecer, desde que também assuma sua palavra como vela humilde que ilumina a história humana sempre em construção.

10.17771/PUCRio.ATeo.50748

Referências bibliográficas

DUQUE, J. **Para o diálogo com a pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 2016.

JERVOLINO, D. **Paul Ricoeur**: une herméneutique de la condition humaine **(**avec un inédit de Paul Ricoeur). Paris: Ellipses, 2003.

LIBANIO, J. B. **América Latina**: 500 anos de evangelização. São Paulo: Paulinas, 1990.

MENDOZA, C.-A. **O Deus escondido da pós-modernidade**. São Paulo: É Realizações, 2011.

MENDOZA, C.-A. **Deus Ineffabilis**: uma teologia pós-moderna da revelação do fim dos tempos. São Paulo: É Realizações, 2016.

RICOEUR, P. **Le conflit des interprétations**: essais d´herméneutique. Paris: Editions du Seuil, 1969. v.1.

RICOEUR, P. La vie chrétienne. **Journal de l'Église presbytérienne au Canada**, n. 41, p. 4-6, 1992.

RICOEUR, P. **Vivant jusqu'à la mort**. Suivi de Fragments. Paris: Seuil, 2007.

THÉVENAZ, P. **La condition de la raison philosophique**. Neuchâtel: Éditions de la Baconnière, 1960.

VATTIMO, G. **Credere di credere**. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? Milano: Garzanti, 1999.

VATTIMO, G. **Depois da cristandade, por um cristianismo não religioso**. Rio de Janeiro / São Paulo: Record, 2004.

René Armand Dentz Júnior
Doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Teologia e Filosofia
Docente na Faculdade Presidente Antônio Carlos
Mariana / MG – Brasil
E-mail: dentz@hotmail.com

Recebido em: 28/04/2020
Aprovado em: 25/06/2020

10.17771/PUCRio.ATeo.50748