

} 1.3.1

O Destino Pós-Moderno do Religioso

I

Pediu-me o Senhor Director da Faculdade de Teologia, senhor professor Jorge Cunha que fizesse uma conferência que contextualizasse os trabalhos desta semana, tarefa a que meti ombros, esperando não decepcionar os estimados ouvintes.

Fá-lo-ei primeiro num plano mais filosófico, dando como adquirido, que vivemos, na cultura europeia, um período pós-moderno.¹

Num plano filosófico, parto precisamente do artigo de G. Vattimo intitulado Apologia do nihilismo, aparecido, pela primeira vez, em Milão, em 1981² e reproduzido, na obra *El fin de la Modernidad, Nihilismo y Hermenéutica en la cultura pós moderna*.³

Começa por escrever Vattimo, "que o nihilismo está em acção e não se pode fazer um balanço dele, mas pode e deve-se tratar de compreender em que ponto está, em que nos diz respeito e a que decisões e atitudes nos chama".⁴

Continua o notável pensador, no artigo citado, a desenvolver o tema passando ao conteúdo de nihilismo, palavra que definimos com a sua ajuda, dado que

¹ A bibliografia sobre pós-modernidade é praticamente inabarcável. Citemos como textos de referência: Jean-François Lyotard, *La condición pos-moderna*, Madrid, 1987; VVAA, *L'Europe au sortir de la modernité*, Paris, 1988; J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.

² Artigo aparecido em *Probleme del nichilismo*, Milan, 1981.

³ *El fin de la Modernidad, Nihilismo y hermeneutica en la cultura pos-moderna*, Barcelona, 1987, 22-23.

⁴ Cit: 23

é usada, correntemente, para dizer tudo e nada: "a situação em que o homem abandona o centro para dirigir-se a uma incógnita (para X)". E assim, continua o autor, é também definido por Heidegger: "o processo no qual, ao final do ser como tal, já não resta nada".⁵

Para Nietzsche, como refere ainda Vattimo, todo o processo do nihilismo se pode resumir na morte de Deus ou também na "desvalorização dos valores supremos". Para Heidegger "o ser aniquila-se enquanto se transforma completamente em valor".⁶

Na cultura europeia do século XX, continua Vattimo, no artigo citado, a fenomenologia e o existencialismo primeiro, mas também o marxismo humanístico e as teorizações das ciências do espírito, são manifestações dum fio condutor e unificador de um amplo sector da cultura europeia que poderíamos até identificar como "pathos" da autenticidade, quer dizer em termos nietzcheanos, de resistência à realização do nihilismo. A esta corrente junta Vattimo o trabalho de Wittgenstein.⁷

De maneira positiva, pensa Vattimo, que "os rasgos da existência na sociedade capitalista tardia desde a mercantilização totalizada em "simulacrização" até ao esgotamento da crítica de ideologia, até ao descobrimento lacaniano do simbólico não representam apenas momentos de uma **Menscheits dämmerung**, de uma desumanização, mas são além disso provocações e chamadas que apontam para uma experiência humana nova.⁸

Aqui se situa, aquilo que poderíamos chamar o retorno do religioso.

Ele abrange o pensamento de Vattimo, mas também de Trías, Lévinas e Derrida. Na sua obra *Crer que se crê*⁹ assinala Vattimo que a ideia positivista e ilustrada da vida se esgotou. E ainda que a crise da Modernidade arrastou consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que pensavam ter liquidado a religião: o cientismo positivista, o historicismo hegeliano e depois o marxista. Hoje já não há razões filosóficas fortes e plausíveis para ser ateu ou em todo o caso para rechaçar a religião.¹⁰ Pelo contrário a sensibilidade actual corre mais pelo lado "dum tradicional desencanto" e por um redescobrimto do mito ao cair na conta de que também era mito o ideal de liquidar o mito".¹¹

⁵ Ibid.,

⁶ Ibid., 24

⁷ Ibid., 26

⁸ Ibid., 29

⁹ *Crer que se cree*, Barcelona, 1996.

¹⁰ Cit. 22

¹¹ Ibid., 23

Este, retorno, da religião no fim da Modernidade, não é, porém para Vattimo, um retorno qualquer. Salvaguardando que o que é novo é o retorno da religião ao âmbito do pensamento.

O retorno do religioso, significa a recuperação como fundamento perdido ou esquecido, ou significa um retorno pós-metafísico da religião? O primeiro seria, segundo Vattimo um retorno reactivo, criticado já por Nietzsche e Heidegger. E o segundo, um retorno pós-metafísico que merece consideração.

Interina-se então, a critica moderna da religião, como fuga, consolação, ópio, crítica que bem conhecemos, ao adoptar uma religião. Mas a religião que vêm significa que nos achamos simples criaturas, longe dos meta-relatos e esse constitui "o conteúdo essencial da experiência religiosa".¹²

Situa-se assim Vattimo, na linha dum Scheiermacher e dum Schelling para quem a religião constituía um sentimento de dependência absoluta. O que corresponde a aperceber-se do "religioso como descontinuidade histórica e existencial", pela abertura ao Outro e ao Transcendente.¹³

Daqui surge a dimensão da subjectividade,¹⁴ o que quer dizer para além da racionalidade lógico-argumentativa tradicional na Teologia escolástica.

Mas se esta religião está longe dessa tradição, que Heidegger já caracterizara, a justo título de onto-teológica, está próxima da palavra da revelação, da Bíblia. A compreensão que daqui nasce situa-se na área da hermenêutica e não na área da metafísica do conhecimento lógico-autoritário.

A experiência religiosa que é plausível, neste contexto, é da apropriação progressiva do objecto pelo caminho crer/compreender fornecido pela hermenêutica. Está assim de certa forma recebida na Teologia Fundamental, diríamos nós, uma ontologia débil, cujo processo remonta, dentro do Catolicismo, de facto, à crise modernista.

Interessante é notar ainda, na análise de Vattimo, a ideia de secularização. Vattimo propõe-se chamar secularização justamente a esta característica da modernidade tardia que destrói as estruturas fortes e sustém uma ontologia débil, na linha da qual estamos perante uma racionalidade histórico-narrativa interpretativa.¹⁵

¹² La huella de la huella, em J. Derrida, G. Vattimo, E. Trías, *La Religion*, Madrid, 1996, 109-129, 116.

¹³ Ibid., 119

¹⁴ Ibid.,

¹⁵ Cf. "Hermenêutica, Democracia y Emancipación", em *Filosofia, politica y religión*, Oviedo 1996, 59.

Assim pode dizer-se que fazendo sua ideia de **Verwindung** de Heidegger e levando a sério Nietzsche, Vattimo desbloqueia o religioso do pensamento metafísico em que tinha encajado, como de resto a própria Modernidade, para soltar o religioso, ele também como débil.

No fundo estamos perante a debilidade da palavra e da encarnação de Deus em homem humano. Não é por acaso, que no encontro de Cápri em 1994, com Derrida, Trías e outros, Vattimo, fez esta curiosa pergunta, no final da sua intervenção: "seria pensável tal pensamento à margem do horizonte da encarnação?"¹⁶

Conquanto Eugénio Trías não possa ser considerado um pensador pós-moderno, para além da participação no encontro de Cápri sobre a religião em 1994, publicou um artigo de grande alcance em *El País* (19-06-90) que veio a ser uma chave programática sobre a importância da religião para a Filosofia.¹⁷

Trías insistirá na sua obra, **La razón fronteriza** em que "diferentemente do sistemas estruturalistas, que procedem de um binarismo explícito (significante/significado, etc.), o sistema que aqui apresento procede de uma filosofia que, em razão de sua inspiração limítrofe, é, por vocação, ternária. A minha filosofia do limite é, neste sentido, o desmentido radical de todo o binarismo (ou de toda a filosofia dualista). E é que essa filosofia do limite pensa de verdade e propõe-se conhecer em toda a sua radicalidade, o que esse misterioso signo de oposição e concordância a célebre barra estruturalista encerra".¹⁸

Metendo, para simplificar, a simbólica entre o sujeito e o objecto, tema que lhe é fundamental desde a obra inaugural, **La filosofía y su sombra**¹⁹ Trías abre caminho a pensar a religião, mas também a melhor pensar a razão. Ora o símbolo remete, em definitivo, sempre, ao mistério e este possui a condição de indisponível.

Segundo a sua interessante obra **La edad del espíritu**²⁰, Trías defende que o sagrado não desaparece nem se destrói, como pretende certa forma de Ilustração. A modernidade, se por um lado pode ser descrita, positivamente, como a idade da revelação da razão, negativamente, é a época da grande ocultação do simbolismo e portanto da cerração, em face do religioso. O

16 "La Huella de la huella", cit., 128

17 Trata-se do artigo "Pensar la religión", *El País*, 19 de Junho de 1990. Para uma abordagem do pensamento de Eugénio Trías, cf. *Variaciones del limite: La Filosofía de Eugenio Trías* de José Manuel Martínez-Pulet, Madrid 2003.

18 E. Trías, *La razón fronteriza*, Barcelona 1999, 334.

19 Barcelona², 1983

20 Barcelona², 1995

espírito constitui a conjugação duma racionalidade fronteiriça aberta ao acontecer simbólico, ao mesmo tempo que um símbolo que se abre à razão que ascende até aos seus próprios limites.

Jacques Derrida, é conhecido como um desconstrutivista, executante dum jogo hermenêutico sem limites, influenciado pela herança talmúdica. Participante no encontro de Cápri de 1994, Derrida aí apresentou uma interessante comunicação subordinada ao tema *Foi et savoir: les deux sources de la religion aux limites de la simple raison*.²¹

A religião, para o autor, poder-se-ia representar como uma elipse cujos dois focos seriam o da sacralidade natural das coisas e o da santidade da instituição ou da lei.

A pergunta sobre o retorno da religião responde Derrida que esta é uma questão ocidental e que tem como pressuposto uma determinada concepção da religião. Se se mantém esta dupla fonte não é muito crucial estar a falar de idas e vindas da religião. A religião está de facto radicada na natureza humana como uma dimensão estranha e impossível de erradicar.

A religião? Pergunta-se então este autor, para logo concluir: "A religião é a resposta".²²

Não podíamos, neste rápido bosquejo da filosofia actual sobre a religião, de referir o pensamento de Lévinas, atravessado, todo ele, pela tradição bíblica. O original deste pensador, cuja filosofia primeira é a ética, é que Deus vem à ideia no rosto do próximo.

Como escreveu Isabel Baptista, "a capacidade de transcendência que impele o sujeito a caminhar para lá do imediato e do visível funda-se na experiência do desejo metafísico que, atendendo ao seu carácter absolutamente excepcional, só pode ser descrita em termos de hospitalidade".²³

A autora citada privilegia, a justo título, esta noção em relação à noção de acolhimento na medida em que, como escreve, a primeira contém a segunda, excedendo-a em termos de sentido. Quando subordinado à lógica da hospitalidade, o acolhimento implica uma capacidade infinita, uma abertura em relação a todo o outro, assumindo inteiramente os riscos daí decorrentes.

Para Lévinas, o infinito rompe a identidade, estabelece a diferença e coloca

21 Em J. Derrida et G. Vattimo, *La Religion*, Paris 1996, 9-87

22 Cit., 39

23 Isabel Baptista, *Capacidade ética e desejo metafísico*, Porto 2007, 115.

o homem perante a alteridade e a transcendência, temas que Lévinas desenvolveu, entre outras, na obra *Totalidade e Infinito*.²⁴

Em conclusão, podemos dizer que a Filosofia volta a interessar-se pela religião, de maneira muito diferente daquela que foi a da tradição racionalista, grosso modo, não para a criticar, ou reduzi-la aos limites da simples razão, segundo o célebre ensaio de Kant, mas para a deixar ser a partir de si mesma, com, naturalmente, um grande recurso ao método fenomenológico.

Resta a pergunta: que faz deste contexto a Teologia? Numa segunda parte, tentaremos dar alguma resposta a esta questão que não podemos deixar de colocar numa semana de Teologia.

II

Também na Teologia e na acção pastoral da igreja, o contexto pós-moderno tem tido influência.

Gianni Vattimo chamou a atenção para o facto de que embora exista uma conexão entre a crise do Humanismo e a morte de Deus, não se deveria avançar no caminho duma apologética que corresse demasiado depressa a esta relação, como uma relação causa/efeito.²⁵

É um conhecedor tão profundo da modernidade, numa perspectiva crente, como é Paul Valadier, faz notar, por sua parte, o uso preguiçoso (para não dizer ideológico) que se fez dum título e duma obra notáveis, como foi certamente o trabalho de Henry de Lubac, **O drama do Humanismo ateu**.²⁶

A relação entre crise do humanismo e morte de Deus estabelece-se, na nossa época, duma forma que pode ser chamada fim do Ateísmo de reapropriação. Entende-se por este aquele Ateísmo que não busca já a luta contra o Teísmo, para colocar em seu lugar o homem, mas antes, uma espécie de Ateísmo, que não é herdeiro de nada, nem do Deísmo para atirar contra o ateísmo, nem do ateísmo para jogar com o teísmo.

Para alguns este fim do ateísmo de reapropriação significa o começo duma cultura da indiferença, para outros, o retorno de outros valores como a

24 E. Lévinas, *Totalidade e Infinito*, Lisboa 1996

25 G. Vattimo, *El fin de la Modernidad*, cit., 33.

26 Paul Valadier, *L'Église en Procès: catholicisme et société moderne* (Paris 1987), 64, nota 1.

emoção, numa certa linha de Max Weber.²⁷

Em consequência desta situação cultural, M. de Certeau fala da instalação, pouco a pouco, na Igreja, duma espécie de "regionalismo cristão", isto é, duma situação que "localiza" a Igreja, que a identifica com um território mental, que encurta o espaço da percepção religiosa, que torna a Igreja insensível aos grandes impulsos conscientes ou inconscientes do mundo contemporâneo, que provoca uma estreiteza do mundo cristão, limitando a fé ao espaço social e cultural em que se exprime.²⁸ Fora do qual, digo eu, não há salvação...

Se por um lado a actual situação da cultura parece ter levado a uma indiferença, onde aparece a nostalgia da transcendência, por outro lado, a resposta do Cristianismo parece mover-se no quadro estreito da verdade parcelar, em que a localização da verdade não parece ir além do que cada um, ou cada grupo, sente e vive.

No aspecto positivo, muitos autores pensam que este fim do Ateísmo de reapropriação, cria perspectivas de policentrismo cultural, chegando mesmo a falar-se, não sem razão, de um novo contexto de busca e prática que irá implantar-se num tempo em que a Modernidade deixou de se pensar a si mesma, como última explicação racional e crítica de todas as críticas.²⁹

Sem pretender adiantar soluções, não podemos deixar de referir a questão que todavia esta fractura com o racionalismo coloca, de ligar a experiência cristã e o sentido, talvez hoje o lugar de muitos encontros e desencontros.

Se, na verdade, por um lado, a uma racionalização do saber parece corresponder uma folclorização das verdades de outrora, como escreve Michel de Certeau, folclorização hoje patente não apenas nas seitas, mas nos pequenos sectarismos provenientes da absolutização do que atrás denominamos como regional, e em fenómenos menores mas que aqui se podem enquadrar, como o desenvolvimento do espiritismo, do ocultismo, ou até a sedução pelo culto do ego e pela história pessoal, até às práticas dos meninos bem seduzidos pelas liturgias da violência; por outro lado, a descontinuidade entre razão e metafísica, que alguns pensadores chamam "diferença", oferece à fé uma boa oportunidade de inscrever aquilo que Michel de Certeau chamou, num texto luminoso, "a ruptura instauradora".³⁰

27 M. Weber, *Economie et Société*, I (Paris 1971) 475 e s.

28 M. De Certeau, *L'Étranger ou l'Union dans la différence* (Paris 1969) 186.

29 Cf. Miguel Baptista Pereira, "Sobre o discurso da fé num mundo secularizado", em *Igreja e Missão*, Out/Dez. 1988, 261 e s.

30 M. de Certeau, "La rupture instauratrice" ou le Christianisme dans la culture contemporaine" em *Esprit* /Junho de 1971) 1177.

Época então favorável a todas as derivas no campo ético e estético, seria também época favorável à permissão e ao "acontecimento", ou seja à ruptura duma religião nos limites da simples razão, que era todo o programa do Iluminismo.

Efectivamente, como escreve de Certeau, "de qualquer forma que o tomemos, o Cristianismo implica uma relação a um acontecimento que o instaurou, Jesus Cristo. Ele apresenta uma série de figuras sociais, intelectuais e histórias, todas elas colocadas sob o duplo sinal duma fidelidade e duma diferença em relação a este acontecimento fundador. Este primeiro coloca em causa uma permissão".³¹

Assim pode ser, de facto. Empobrecido pelas reduções moralistas, gasto pelas reduções metafísicas, o Cristianismo vive, enfim, a hipótese de se erguer até ao centro do mistério de Jesus, que as Cristologias modernas tão bem desenvolvem, ou seja das figuras e das formas que reveste a fé em Jesus Cristo.

Já Karl Rahner, por volta dos anos cinquenta, tinha chamado a atenção para a ultrapassagem, duma concepção doutrinária da Revelação, falando duma palavra originária (Urwort).³²

A **Dei Verbum**, por seu lado, escreve: "esta economia da Revelação realiza-se por meio de acções e palavras intimamente relacionadas entre si, de tal maneira que as obras realizadas por Deus na história da salvação, manifestam e confirmam a doutrina e as realidades significadas pelas palavras; e as palavras, por sua vez, declaram as obras e esclarecem o mistério nelas contido".³³

Esta permissão ou ruptura instauradora como quisermos, não chega ao Cristianismo por dedução, ou por reapropriação mas por experiência a partir da Palavra, do testemunho, da coerência. O que levanta ao Cristianismo o desafio de dever ser, simultaneamente, um relato inovador e um relato configurador. Para explicar este carácter do Cristianismo, M. de Certeau escreve que o Cristianismo actua no crente um pouco à maneira do filme de J. Tati, *Playtime*. Quando o espectador acaba de o ver, atravessa as ruas, como se tivesse o olhar de Tati.³⁴

31 Ibidem, 1200.

32 Entre os contributos relevantes deste tema para a ideologia: "Sacerdote e Poeta" (1956) in Karl Rahner, *La fede in mezzo del mundo* (Alba 1963) 170 e s; "La parole della poesia e il Cristiano" (1960), in Karl Rahner, *Saggi di spiritualità* (Roma 1965) 231-251.

33 *Dei Verbum*, 2

34 M. de Certeau, cit., 1200

Ganha assim relevância o acto de crer como um acto original em face de existência, cuja performance abrange a vida toda e não apenas um sector da vida, seja ele o da doutrina ou o da ética. Sem este acto original de crer, a fé transforma-se, de facto, num moralismo ou num doutrinário.³⁵

Finalmente, segundo Theobald,³⁶ a pós-modernidade favorecerá o desenvolvimento duma apreensão do Cristianismo como estilo. O que se entende por isso?

Já Von Balthasar tratara do assunto³⁷ e fornecera mesmo duas obras sobre estilos laicais e eclesiais. Mais do que insistir em doutrinários abstractos, a proposta de Theobald convida o Cristianismo a redescobrir-se uma experiência de santidade, em diversas formas e naturalmente sobretudo em Jesus de Nazareth, cujo estilo de vida é suficientemente original, para ser único e suficientemente forte para dar um sentido pleno à vida.

Em conclusão podemos dizer que o novo clima em que nasce o interesse pela religião é o clima pós-metafísico da cultura europeia, entendendo por este aquele pensamento que conleva em si a pretensão de romper com a ideia de totalidade, para utilizar os termos de Lévinas. Um segundo rasgo deste pensamento é a importância dada ou a dar à mediatização da linguagem, como lugar simbólico do acontecer e portanto de acesso ao mundo, ao outro e à transcendência, segundo um termo em voga, à hospitalidade. Um terceiro aspecto consiste num certo adeus à razão para usar um enunciado conhecido, remetendo esta para o situado e o epocal.

Como outros, este pensamento não é totalmente novo, antes o trabalho de investigações que encontramos a partir do séc. XIX, mas sobretudo em Nietzsche e Heidegger.

Com novas aportações, este pensamento assume não raro reducionismos algo inocentes da tradição. Continua de pé o problema, velho como a Teologia: como dar razão da nossa esperança, a velha questão entre o *mytos* e o *logos* e para a Igreja da *fides et ratio*.

A razão que prosseguimos é aquela que pergunta pelo sentido da vida; não é preciso citar Max Weber ou Wittgenstein (o segundo) para saber que a razão científica não se coloca este problema. Nem a razão crítica, apesar do seu

35 Cf. Jean Greisch, *L'analyse de l'acte de croire entre histoire et épistémologie*, *Rev. Sc. Rel.* 77/1 (1989) 13-44.

36 Cf. Ch. Theobald, "Il Cristianismo come stile. Fare teologia nella postmodernità", em *Theologia*, 3 Set. 2007, 208 e s.

37 Cf. Von Balthasar, *Gloria*, 2. *Estilos eclesiais* (Madrid 1986)

trabalho de depuração, nos pode levar a saída satisfatória.

A racionalidade sente-se de facto enriquecida, quando colocada na linha do sentido. Questão fornecida em dois tempos -sujeito/objecto- na tradição cartesiana ocidental, parece hoje poder apresentar-se como razão que mantém a incomodidade e a tensão do limite, enriquecendo-se como razão simbólica, hermenêutica e histórica.

Nesta tensão para o limite, aberto pela razão e não fechado por ela, como pretendia o ensaio sobre a religião nos limites da simples razão, os pensadores pós-modernos, sobremaneira os citados, chamaram a atenção para o enorme potencial simbólico da religião.

E a Teologia não pode deixar de lhes estar grata.

Março 2008

Arnaldo de Pinho