Síntese: Revista de Filosofia adere a uma Licença
Não comercial 4.0 Internacional - Creative Commons

DOI: 10.20911/21769389v47n149p663/2020

HUMANISMO, TRANSCENDÊNCIA, RELIGIÃO

Humanism, Transcendence, Religion

João A. Mac Dowell SJ *

Sumário: **Após breve apresentação da noção de humanismo em perspectiva histórica, o artigo recorre à interpretação de Jean-Claude Nancy da crise do mundo contemporâneo. Ele a atribui ao humanismo ocidental, de inspiração greco-cristã e de cunho metafísico, enquanto afirmação de um princípio absoluto explicativo de toda a realidade, entendido, seja enquanto transcendente no monoteísmo, seja enquanto imanente no seu equivalente, o ateísmo moderno que dele deriva. Para superar o enclausuramento da razão daí resultante, ele pretende, com sua desconstrução do cristianismo, reinterpretá-lo, abrindo a razão a uma transcendência ilimitada, numa fé sem conteúdo definido que se mantém, esvaziada de qualquer segurança, em adoração de nada. Aceitando a crítica do Deus da metafísica tradicional, atingido como meta do movimento ascendente da razão na busca de compreensão total da realidade, o artigo propõe uma alternativa ao impasse da razão, mostrando que a análise fenomenológica reconhece no íntimo do espírito humano o absoluto transcendente implicitamente presente, como dom gratuito de sentido. Ele pode ser experienciado e acolhido por quem se abre livremente à verdade de sua condição finita na evidência intuitiva** *sui generis* **própria da fé. Neste sentido, a atitude religiosa autêntica não implica a concepção ontoteológica do mistério divino. Os mitos e ritos, assim compreendidos, ainda que introduzam o divino como ente no horizonte humano-mundano do ser, remetem radicalmente para além de tais símbolos por sua experiência do mistério.**

Palavras-chave: **Humanismo. Transcendência. Metafísica. Religião. Jean-Luc Nancy.**

---

* Professor titular do Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, FAJE, Belo Horizonte. Parte do texto corresponde a conferência pronunciada no XXVII Seminário do Corpo Docente da FAJE (09/03/2019). Artigo recebido em 20/11/2020 e aprovado para publicação em 30/11/2020.

Abstract : **After a brief historical presentation of the concept of humanism, this article resorts to Jean-Claude Nancy's interpretation of the contemporary world crisis. Nancy attributes it to the metaphysical underpinnings of Christian humanism, posited as an absolute principle explaining the whole reality, seen as either transcendent in monotheism, or as immanent in modern atheism, which from it derives. To overcome the resulting enclosure of reason, he intends, through his deconstruction of Christianity, to reinterpret it, opening reason to an unlimited transcendence, in a faith free from all defined content that keeps itself devoid of any assurance, adoring nothing. Once the critique of the God of traditional metaphysics is accepted, reached as a goal of the gradual ascent of reason in search of the complete understanding of reality, an alternative to the impasse of reason is proposed. It shows that the phenomenological analysis acknowledges, deep into the human spirit, the absolute transcendent, implicitly present, as a gratuitous gift of meaning. This absolute transcendent can be experienced and accepted by all those who open themselves freely to the truth of their finite condition, in the *sui generis* intuitive evidence of faith. In this sense, the authentic religious attitude does not imply the ontotheological conception of the divine mystery. The myths and rites, thus understood, even though they introduce the divine as a being to the human-mundane horizon of being, refer radically beyond such symbols due to the experience of the mystery.**

Keywords: **Humanism. Transcendence. Metaphysics. Religion. Jean-Luc Nancy.**

Humanismo e transcendência, *questão decisiva do pensar contemporâneo*. Evidentemente tal questão nada tem de original. O pensar filosófico ao longo de toda a história e também hoje não tem sido senão uma tentativa de compreender o homem, o *sentido da existência humana* na sua relação com o todo da realidade. Em nossos dias, porém, esta questão se impõe de maneira singularmente imperiosa. Como diz o filósofo francês *Jean-Luc Nancy* na abertura de seu livro *La Déclosion (Déconstruction du christianisme I)* de 2005: "Acontece hoje que a civilização dita do humanismo está em falência ou (melhor) em agonia."[1] Esta falência ameaça diretamente o cristianismo, mas, em última análise, toda religião num mundo cada vez mais globalizado.

I

Para entender o que Nancy pretende dizer é necessário recordar brevemente o(s) significado(s) do próprio termo "humanismo". Ele surge no fim do século XVIII e se impõe ao longo do século XIX como denominação de um

[1] NANCY, Jean-Luc. *La Déclosion (Déconstrucion du christianisme I*). Paris: Galilée, 2005, p. 10. As demais referências a esta obra estão entre parênteses no corpo do texto.

fenômeno cultural próprio da época da *Renascença* na Europa dos séculos XV e XVI. Trata-se de uma revalorização da cultura da *antiguidade greco-romana* em contraste com o pensamento da Escolástica e da civilização medieval. Embora sem renunciar à fé cristã, os intelectuais humanistas dedicam-se ao estudo das "humanidades" i.e. dos textos literários e filosóficos e das expressões artísticas do passado greco-romano pré-cristão, como capazes de fornecer uma nova *imagem do homem*, que ponha em relevo a *riqueza de suas qualidades naturais*.[2]

Rapidamente, porém, o termo vem a designar uma linha de pensamento caracterizada por uma *concepção otimista* do ser humano, que o compreende como unidade de três dimensões (corpo, alma, espírito), aberta a uma *progressão ilimitada*, que pode ser entendida, aliás, em vários sentidos. De fato, inserido no seio da natureza, a sua racionalidade lhe confere uma dignidade superior, extensiva universalmente a todos os membros da espécie, fundada no *privilégio único da autodeterminação* na condução de sua existência, marcada, contudo pela tensão entre autonomia e interdependência.

Ainda que se possa falar de aspectos humanistas em outras civilizações, o humanismo, como foi definido, é não só específico, mas *constitutivo da civilização ocidental*, enquanto já desponta na sua dupla raiz, grega e judaico-cristã. Ele reveste, ao longo da história, diferentes roupagens filosóficas. Desde o século IV de nossa era vai-se configurando como um *monoteísmo cristão*. Mas no século XVII o *antropocentrismo moderno* exprime-se, pela primeira vez, com plena clareza no "eu" cartesiano, enquanto "fundamentum inconcussum" de toda certeza, inclusive da afirmação de Deus. Passando pelo panteísmo de Spinoza, pelo deísmo de Voltaire e de Rousseau, assume finalmente com os iluministas radicais como d`Holbach uma feição explicitamente ateia.

Apesar dos esforços de Kant, Hegel e Schelling, ou ainda de Schleiermacher e Kirkegaard, por salvar, reinterpretando-o, o humanismo cristão, o *ateísmo* não cessa de avançar no âmbito da *intelligentsia* europeia durante a segunda metade do século XIX, especialmente na sua modalidade cientificista, enquanto consagrada, em termos sociopolíticos aparentemente contrários, pelo humanismo positivista de A. Comte e, pouco mais tarde, pelo humanismo socialista de Marx. Entretanto, os valores que orientaram

[2] O humanismo renascentista mais do que simplesmente a caracterização da elite intelectual da época, tornou-se uma moda cultural dominante, que, transformada em programa educativo sob a forma das humanidades ou "studia humanitatis" (poética, retórica, história, filosofia moral), constituía uma etapa fundamental da formação acadêmica. Importante instrumento de sua difusão desde o fim do século XVI até o início do século XVIII foi a rede de Colégios da Companha de Jesus, então fundada. Tais humanidades não podem ser evidentemente confundidas, apesar de certas analogias, com o ramo das humanidades ou ciências humanas e o papel que estas representam no mundo acadêmico contemporâneo.

ou orientam estas novas visões do mundo são basicamente os mesmos, *liberdade, igualdade e fraternidade*, justiça e solidariedade, propostos desde sempre como ideais da *civilização ocidental cristã*. Contudo, já não se fundam na transcendência do princípio divino, mas no caráter pretensamente absoluto da realidade humano-mundana, enquanto sujeito, consciência, razão, espírito, vontade, natureza, matéria, etc.

É esse *processo de secularização* da cultura que justifica o anúncio profético da "morte de Deus" por Nietzsche, ao constatar antecipadamente o desmoronamento de todo o edifício dos valores ideais, dada a fragilidade de sua sustentação imanente. É verdade que a razão ocidental, empolgada por seus sucessos, especialmente no terreno das ciências naturais, só pouco a pouco foi tomando consciência do acerto do diagnóstico nietzschiano e de suas consequências. Só a partir de 1968, data simbólica, tornou-se patente com a chamada revolução cultural, o *niilismo relativista* imperante em uma sociedade, cada vez mais globalizada. No seu conjunto, apesar das repetidas declarações de direitos humanos, a humanidade atual, enquanto sujeita ao domínio da razão ocidental, já não conta efetivamente com nenhum referencial sólido e partilhado em comum, nenhum absoluto, a não ser o interesse individual, o *absoluto individualismo*. Ele se manifesta efetivamente numa visão imanente da realidade, que se traduz no primado do valor econômico.

Contra o pessimismo de tal apreciação (que, diga-se desde já, não é a nossa última palavra), poder-se-ia apontar para as estatísticas que registram em 2010, não só como crente em alguma realidade superior, divina, mas como aderente a alguma denominação religiosa, cerca de 84% da população mundial.[3] Esta constatação combina com o inegável fenômeno do *ressurgimento religioso* nas últimas décadas, do papel crescente da religião tanto no âmbito privado como no público, na vida individual como no jogo político. A essa observação respondemos por enquanto apenas com a pergunta: Qual o teor dessa religiosidade tradicional ou renovada? Não corresponderá em muitos casos a uma atitude meramente convencional, destituída da convicção pessoal, que se baseia em uma experiência religiosa autêntica? Ou, não consistirá, por outro lado, em uma expressão mais refinada do individualismo dominante?[4]

Retomando o fio de nossa reflexão, à luz do quadro traçado da evolução da humanidade na era moderna, temos que constatar que o *humanismo* que caracterizou a civilização ocidental está de fato *agonizante*. Nem a *mentalidade tecnocrática* que vê na razão científica a única forma de co-

[3] Cf. www.adherents.com 2012 (estimativa). Os outros 16% incluem não só ateístas e agnósticos, mas todos os que se declaram sem-religião, ainda que acreditem em alguma realidade superior.
[4] Veja-se a esse respeito nosso estudo: Religião, modernização e secularização, em: MAIA, Antônio Glaudenir Brasil & OLIVEIRA, Geovani Paulino. *Filosofia, Religião e Secularização*. Editora Fi: Porto Alegre, 2015, p. 30-60.

nhecimento verdadeiro, nem a *mentalidade relativista*, que não reconhece nenhuma forma de conhecimento verdadeiro, tem a mínima condição ou propósito de reavivá-lo. Este não é por enquanto um juízo de valor, nem um atestado de óbito. Ante tal situação surgem diferentes reações. De um lado, sobrevivem ainda, no plano das intenções, as posições tradicionais do *humanismo cristão* e do *humanismo secular*,[5] que comungam de certo modo, como se viu, num conjunto de valores, considerados absolutos, embora a divergência na sua fundamentação, transcendente ou imanente, não deixe de afetar sensivelmente a própria compreensão de tais valores. Tudo indica, porém, que tais concepções nas suas formulações vigentes, inclusive o humanismo cristão, mesmo à luz do *aggiornamento* promovido pelo Concílio Vaticano II, não encontram suficiente eco no mundo atual, especialmente nas gerações pós-1968.

Por outro lado, temos novas propostas ou novas buscas. É o caso do "*novo humanismo*" de caráter *naturalista*, que admite como valores supremos a ciência e a tecnologia, e nega não só qualquer transcendência, mas também a diferença espírito/matéria. A matéria não se mostra, por ventura, capaz de realizar, através de redes neuronais, tudo o que foi atribuído ao espírito, e muito mais ainda, desde que se operacionalizem todos os recursos que vão sendo oferecidos pelas descobertas científicas? Assim, a super-máquina ultra-inteligente substituirá o homem como motor do progresso e determinará a vida e o futuro da humanidade.[6]

II

A esse triunfalismo contrapõe-se a preocupação de uma série de pensadores, especialmente no âmbito continental, que, conscientes da *gravidade da problemática contemporânea*, buscam saídas para os impasses a que chegou a civilização ocidental. Dentre eles, destaca-se *Jean-Luc Nancy*, já citado, talvez o pensador francês vivo mais em evidência depois da morte de Levinas e de Derrida. Na obra em dois volumes *La Déclosion* (2005) e *L`Adoration* (2010),[7] com os subtítulos "*Déconstruction du Christianisme 1,*

---

[5] O "humanismo secular" é representado tradicionalmente pelas sociedades humanistas existentes em vários países. Recebeu, porém, o mesmo nome de "humanismo secular" uma elaboração filosófica recente, mas de maior fôlego, dos mesmos princípios, devida sobretudo a Luc FERRY (*L`Homme-Dieu, ou le sens de la vie*. Paris: Grasset, 1996) e a André COMTE--SPONVILLE (*L`esprit de l`athéisme. Introduction à une spiritualité sans Dieu*. Paris: Albin Michel, 2006. Trad, O espírito do ateísmo. São Paulo: Martins Fontes, 2015).

[6] VOWINKEL, Bernd. *Wissen statt Glauben! Das Weltbild des neuen Humanismus.* Lola Books, 2018. Idem. *Maschinen mit Bewusstsein. Wohin führt die künstliche Intelligenz?* John Willey & Sons, 2012.

[7] NANCY, Jean-Luc. *L`Adoration* (Déconstruction du christianisme, 2). Paris: Galilée, 2010. Referências no corpo do texto com indicação da página, precedida de II.

2", que reúne e completa estudos anteriores, ele se volta expressamente a uma *interpretação de conjunto da civilização ocidental*, entendida essencialmente como cristã ou judaico-cristã. A partir de sua análise delineia para o pensar uma pista de superação do descalabro atual, recusando firmemente tanto a *pura imanência* quanto a *transcendência religiosa*.[8] Ao recorrer agora a seu pensamento, que não poderá ser senão apenas esboçado, não pretendemos, é claro, aderir simplesmente a suas posições. Julgamos, porém, que ele poderá ajudar-nos a colocar retamente a nossa questão inicial sobre humanismo e transcendência e religião, que, por certo, não será aqui plenamente respondida.

Originário de um meio católico e participante na juventude do movimento social cristão, Nancy debruça-se sobre o fenômeno do cristianismo com uma seriedade e conhecimento de causa, dificilmente encontráveis em filósofos contemporâneos. Com sua "*desconstrução do cristianismo*" não pretende demolir a mensagem cristã, mas analisar a sua constituição e reinterpretá-la. Para ele, o cristianismo, como *fenômeno histórico*, que ele distingue da mensagem de Jesus de Nazaré, equivale ao *monoteísmo*, que surgiu do enlace entre a *tradição judaico-cristã* **e a** *filosofia grega*. Um dos pressupostos fundamentais da construção nancyana é a crítica de Heidegger a toda a filosofia ocidental desde Platão, entendida como *metafísica* e esta como *onto-teo-lógica*. O ponto de partida é a *distinção platônica* entre o mundo da *experiência sensível* e o *mundo das ideia*s, o inteligível. Nele reside o sentido e fundamento do mundo sensível, a verdadeira realidade, da qual as coisas sensíveis são como que cópias (I, 16). Ainda que profundamente reformulada por Aristóteles, a distinção meta-física estrutura permanentemente sob diversos aspectos (sensível/inteligível, aparência/realidade, existência/essência, real/ideal, fato/valor, imanente/transcendente) o pensamento filosófico ao longo dos séculos. De fato, Aristóteles assume expressamente a constituição onto-teológica de sua "filosofia primeira", ao compreender o sentido do ente no seu todo (ontologia), a partir de um princípio único, um ente supremo, divino (teologia). Nesta visão metafísica, o espírito humano na sua busca de uma explicação definitiva põe um

[8] Sobre os dois volumes de Nancy a respeito da desconstrução do cristianismo, cf. ROODEN, Auckje van, DEVISCH, Ignaas. Deconstruction, Dis-enclosure and Christianity. *Bijdragen, International Journal in Philosophy and Theology*, 69 (3), 2008, p. 249-263; NAULT, François. "Le secret du commun": Jean-Luc Nancy et la deconstruction du christianisme. *Science et Esprit*, 2008 (1), p. 39-54; SCHRIJVERS, Joeri. What Comes after Christianity? Jean-Luc Nancy`s Deconstruction of Christianity, in *Research in Phenomenology*, 39 (2009), p. 266-291. LABBÉ, Yves. Sur la déconstruction du christianisme. À propos de Jean-Luc Nancy, *Nouvelle Revue Théologique*, 2011 (1), p. 65-77; MORIN, Marie-Eve. Towards a Divine Atheism: Jean-Luc Nancy's Deconstruction of Monotheism and the Passage of the Last God. *Symposium: Canadian Journal of Continental Philosophy*, v.15 (1), 2011, p. 29-48; GREISCH, Jean. De l`éclosion du christianisme à la "déclosion de la raison". Jean-Luc Nancy et la "déconstruction du christianisme", in *Recherches de Science Religieuse*, t. 102, 2014/4 p. 539-560; HIGUET, Etienne Alfred. O projeto de desconstrução do cristianismo, in: *Horizonte*, v. 14 n. 42, 2016, p. 518-542.

absoluto, transcendente ou imanente (a partir da modernidade), como razão suficiente, sentido último de toda a realidade.

No mundo grego, explica Nancy, os *deuses da religião popular*, próximos ao quotidiano, não possuíam de modo algum a natureza de princípios (I, 29). Entretanto, na sua expressão clássica, que se prolonga no helenismo, esta civilização corresponde a uma forma de vida e de pensar que não implica a presença divina, a não ser dos deuses do culto oficial ou da especulação filosófica, que já não são mais presenças vivas (I, 27-29).[9] A partir da crítica do antropomorfismo das figuras divinas em Xenófanes e Platão a concepção do mundo fundada no destino cego vai sendo substituída por uma construção do mundo, como cosmos ordenado a partir de princípios lógicos. Já não se trata de acolher a imagem do mundo que é dada no mito, mas de dar a razão do dado. Tal razão, em última análise, pode ser tomada como "divina", mas este *"divino", sem nome*, nem figura, representa o fim dos deuses e a invenção do deus em geral, termo que significa apenas a distância ontológica do princípio em relação ao mundo humano, não mais os parceiros imortais dos mortais, pertencentes ao mesmo mundo, não obstante a cesura radical da morte (I, 28).

Portanto, a invenção do *monoteísmo*, segundo nosso autor, é contemporânea e correlativa ao *ateísmo* (I, 28s), ainda que o sentido de tal equação só se revele paulatinamente. Ora, foi justamente esse princípio metafísico único, mas impessoal, que o *cristianismo* assumiu como expressão racional de sua fé no Deus bíblico, ao instalar-se no mundo helenístico. Neste sentido, o cristianismo, como todo monoteísmo, não representou senão a confirmação teológica do ateísmo pela redução do princípio ao ente supremo numa lógica de dependência do mundo (I, 34). Ora, retoma nosso autor, ao responder à questão do sentido pela afirmação de um princípio absoluto, seja ele *transcendente ou imanente*, como *fecho de abóbada* do edifício explicativo da realidade, a razão, contrariando sua índole mais profunda, encerra-se a si mesma, enclausura-se. O cristianismo (e todo monoteísmo), enquanto afirmação do *ente supremo*, torna este fechamento ainda mais sufocante (I, 16). É próprio desta *unicidade de princípio* impor uma mesma maneira de viver e de pensar, que produz a *violência*, como demonstra a história do cristianismo e dos outros monoteísmos (I, 29-30). Não é outra, porém, a sina do racionalismo ateu que resultou da *secularização do cristianismo*. Ambos pertencem ao mesmo *sistema fechado* de pensamento. Marxismo, comunismo, fascismo, liberalismo provocaram desgraças tão deploráveis como as do monoteísmo. São movidos pela mesma pretensão de dar a razão de tudo, reduzir tudo ao único. Hoje em vez dos dogmas e da moral, impõe-se por toda parte uma única cultura tecnocrática, fundada no sistema capitalista de mercado, responsável pelas catástrofes atuais.

---

[9] Ele admite a exceção dos cultos mistéricos, que, no entanto, acabam se integrando no monoteísmo (I,27).

É verdade, observa ainda Nancy, que a metafísica, não podendo renegar completamente o *impulso irresistível da razão* para o mais, o além, tende constitutivamente a desconstruir-se. Ela descerra por si mesma a certeza de um mundo fundado na razão, fomenta o transbordamento do princípio da *suficiência da razão*. É o que já acontece com o próprio Platão, ao falar de "epeikena tes ousias", do bem para além do ser ou essência (I, 17).

A exigência de abrir-se neste mundo a uma *alteridade incondicional* é ainda mais evidente e mais vigorosa no cristianismo. O preceito cristão de viver neste mundo como fora dele representa uma abertura do mundo à alteridade *inacessível* e, por conseguinte, o acesso paradoxal a ela. Tal alteridade, na interpretação de Nancy, não é, contudo, um ente, não existe, mas nem por isso deixa de definir e mobilizar a existência (I, 20s). "O cristianismo, resume ele, está no âmago do *descerramento* (déclosion) da razão, como está no centro de seu *encerramento* (clôture)." (I, 21). Sinal de que o princípio da *desconstrução* se encontra no coração da tradição cristã é, segundo ele, entre outros, o "*maius quam cogitari possit*" do *Proslogion* anselmiano, "algo maior do que tudo que pode ser pensado"; o que o leva a concluir que com tal afirmação Anselmo é menos uma testemunha da fé cristã do que o portador de uma necessidade que define o pensar moderno. (I, 22).

De fato, o encontro no *cristianismo* entre o *monoteísmo judeu* e o *ateísmo grego* em torno da unidade do princípio e da unicidade de Deus não foi tranquilo. Implicou simultaneamente *concordância e contrariedade*, atração e repulsão, o que se manifesta na *tensão* entre *razão e fé* através de toda a sua história (I, 38). Por um lado, a unicidade de Deus se deixava facilmente absorver pela unidade do princípio; por outro lado, a fé em um Deus criador do mundo não se conciliava sem mais com a ideia de um princípio explicativo cujas consequências são regidas pela lei da necessidade. A criação *ex nihilo* exclui qualquer necessidade. Não há razão alguma para que o mundo seja. Resulta de um gesto livre baseado na lógica do amor, não na *razão metafísica* (I, 39). De modo semelhante, a fé, continua Nancy, não se identifica com um saber fraco, hipotético, subjetivo, inverificável, recebido por submissão. Não é uma crença no sentido comum do termo, mas o ato da razão, que se remete por si mesma ao que a ultrapassa infinitamente (I, 40). A razão não é capaz de dar razão de tudo por si mesma. Como tal, ela não é razão suficiente. Pelo contrário, é no *reconhecimento desta insuficiência* que ela se assume autenticamente, pois não identifica nisso uma deficiência, que devesse ser reparada, mas compreende que "a lógica da suficiência ou da falta dela não é a que lhe convém". (I, 40). Foi esta percepção de que "o homem ultrapassa infinitamente o homem",[10] a celebre afirmação de Pascal, citada com frequência na obra de Nancy (I, 33), que levou o

[10] PASCAL, Blaise. *Pensées*, 131 (Lafuma).

autor de *Pensées*, justamente no albor dos tempos modernos, à célebre exclamação de seu Memorial: "Deus de Abraão, Deus de Isaac, Deus de Jacó, não dos filósofos e sábios, Deus de Jesus Cristo, (...) que não se encontra senão pelos caminhos ensinados no Evangelho."[11]

Com efeito, segundo Nancy, nas fontes do cristianismo, no *mistério de Jesus*, encontra-se um limite que não é *fechamento*, mas *passagem* (páscoa), não a um Deus inacessível como o do monoteísmo e sim comunicação entre este mundo e outro: enlace de *ausência e presença*, mesmo de intimidade, conforme as palavras de Jesus: "Quem me vê, vê o Pai".[12] É renunciando a seus privilégios, que Jesus se torna igual a Deus. Esvaziando-se de si mesmo (*kenosis*), ele abre a porta para o outro deste mundo (I, 56-58; II, 45s). Também para nós é o movimento pelo qual nos apagamos uns diante dos outros para nos escutar e tentar nos compreender e nos responder, que constitui esta passagem. Ela abre-nos para outro mundo, mas longe de retirar-nos deste, mantém-nos na sua realidade. Neste sentido é preciso renunciar a todo domínio sobre a verdade, para escutar. O cristão não é proprietário de um conhecimento do qual os outros estariam desprovidos. Crer não é saber, porque o saber detém o movimento do sentido. Verdade é suspensão infinita de sentido, é interrupção, porque o sentido não se realiza; é transbordamento, porque ele não cessa jamais (I, 213-215).

Não se trata, portanto, na opinião de Nancy, de voltar à visão própria do cristianismo, enquanto forjador da Europa, do Ocidente. Ao contrário é preciso avançar para além desta civilização hoje mundializada (I, 49). Rejeitando *teísmo e ateísmo* como expressões equivalentes do *pensamento metafísico*, que afirma ou nega Deus como primeiro princípio da realidade, e que representam as raízes do *niilismo contemporâneo*, [I, 32s] ele advoga assim a *abertura da razão à ilimitação*, que constitui a sua verdade, a um fora do mundo a partir da própria *imanência mundana*, um outro, reconhecido pela razão, não como exigência de sentido, mas como fé, a *fé da razão*, que não tem conteúdo, que nada tem de religiosa (I, 77-78). O humanismo, que surgiu do Iluminismo, deve ser recuperado por um novo pensar do homem na sua integridade, do homem e nada mais.

O ponto de partida é a consciência do *caráter fugaz deste mundo* (II, 21). Não é possível fixar-se em nada, em nenhuma segurança fundada. Mas é mantendo-nos neste mundo que nos abrimos para uma transcendência. Trata-se de pensar como o caráter fortuito da existência se abre em *adoração* (II, 26-27). Não adoração de si mesma, nem de Deus, nem de coisa alguma. Ela é um movimento, um impulso, que consiste em se manter no nada da *abertura*. Um mundo aberto é um mundo *sem religião, sem Deus*, se se entende por tal palavra a oferta de sentido, como absoluto, enquanto

[11] PASCAL, Blaise. Mémorial: *Pensées*, 913 (Lafuma).
[12] Jo 14,9.

oferta de segurança e realização (I, 44; II, 107-109). De fato, o cristianismo não é apenas religião, mas também fé. Daí a *ambivalência irredutível* da palavra "Deus". Ela pode indicar também algo da abertura que mantém a vida. Neste caso, Deus não seria nomeado a não ser de passagem, como o que passa e acena, faz sinal (I, 43), como propõe Heidegger com seu "último Deus".

III

Não podemos deixar de levar a sério, creio, as propostas de Jean-Luc Nancy. Elas levantam questões difíceis, provocantes, mas hoje inescapáveis. A meu ver, como explicarei melhor, a *compreensão metafísica da transcendência*, própria do humanismo cristão deve ser revista, mas não exatamente como ele pretende. Válida, sem dúvida, é a ideia de que a autêntica superação da metafísica tradicional não significa a recaída nem no imanentismo naturalista e cientificista, nem no niilismo relativista dos pensadores pós-modernos. Nem por isso faz-se mister adotar com ele, como *saída do impasse atual*, um humanismo, que só sabe abrir-se para uma transcendência vazia.

A meu ver, o *ponto fraco* de Nancy na dimensão crítica de seu pensamento é a identificação do *cristianismo* com o tipo de cultura que define o *mundo ocidental*, ou seja, com a *instituição cristã* e com a filosofia/teologia por ela gerada em sua expressão histórica. Apesar da menção a Pascal e a outros testemunhos da inacessibilidade do Deus da fé, ele não leva efetivamente em conta a *experiência cristã*, a própria vida dos cristãos e da comunidade dos discípulos de Jesus, vida que constitui propriamente o cristianismo e não se reduz à sua *interpretação filosófico-teológica* com as consequentes *derivas ideológicas*. De fato, o cristianismo, não só enquanto a Boa Nova do amor de Deus, anunciada por Jesus, segundo os Evangelhos, e acolhida nos escritos do Novo Testamento, mas também em toda a sua existência histórica, não pode ser equiparado ao *monoteísmo*, conforme apresentado por Nancy. Rejeitamos com ele a afirmação do Deus cristão como princípio explicativo da realidade no seu todo, enquanto resposta à exigência absoluta de sentido própria da razão metafisica. Nem por isso partilhamos a sua hesitação em reconhecer a presença de *Deus no horizonte da existência* humana, tampouco a sua recusa de qualquer religião.

Não há dúvida que buscar a razão ou inteligibilidade de tudo é uma tendência natural do espírito humano. É próprio da *razão* procurar o *sentido das coisas*: esta é mesmo a sua definição. Mesmo quem nega este sentido, considerando que a realidade é absurda, toma esta posição porque julga que ela tem mais sentido, é mais racional. As ciências positivas mostram que é possível dar explicações coerentes em muitos campos da

realidade, descobrir sentidos regionais e parciais. Entretanto, a existência de um *sentido último da realidade* não se impõe a priori com necessidade absoluta, permanece apenas como uma *alternativa possível*. Num primeiro momento, a irracionalidade da realidade como um todo não é de per si irracional, pode ser pensada. De fato, o caráter enigmático da existência, o escândalo do mal p. ex., tem sido assim interpretado por pensadores da modernidade avançada e da pós-modernidade. O niilismo da cultura contemporânea é a expressão da afirmação explícita ou implícita, teórica ou prática, do sem-sentido da existência. O horizonte ilimitado que se abre irrecusavelmente ao espírito, seria vazio. A sua transcendência, quando reconhecida, é concebida então como um movimento de *autossuperação interminável*, ou como uma *abertura para o nada*. Esta última parece ser a concepção de Nancy, malgrado a sua intenção de escapar ao niilismo. Não cabe aqui pronunciar um juízo definitivo acerca da posição do filósofo. Mas, ao que tudo indica, a fé e a adoração que ele propõe consistiriam simplesmente na aceitação humilde e positiva da condição humana, superando a autossuficiência de um pensamento e de uma existência fechados em si mesmos pela abertura ao outro também humano.

Não podemos deter-nos aqui na discussão, extremamente complexa, do acerto ou não da caracterização heideggeriana da metafísica como onto-teo-lógica, assumida também por Nancy, enquanto compreensão filosófico-teológica do Deus cristão. O ponto fundamental da crítica do pensador francês ao monoteísmo é a afirmação do Deus único como resposta exaustiva à pergunta sobre o sentido último da realidade, ou seja, como aplicação absoluta do princípio de razão suficiente. É verdade que o Deus do *teísmo tradicional* foi visto com frequência como *razão última*, total, absoluta, i. e. coroamento do processo (sistema) de explicação da realidade, fundamento transcendente do ser e do espírito, que satisfaz plenamente a *exigência de inteligibilidade* e sentido. O mesmo vale, aliás, no plano da razão prática, da postulação de Deus como bem (valor) supremo que dá sentido à existência, *meta final das aspirações humanas*, que satisfaz plenamente a busca inata de felicidade

Tal via de acesso ao divino é performativamente *contraditória* enquanto não respeita a *autêntica transcendência* do Deus cristão, ao reduzi-lo aos limites do pensamento e desejo humanos. Afirma explicitamente a infinitude da perfeição divina, mas ao alcançá-lo como *resposta à pergunta sobre o sentido global* da realidade, concebe-o à medida finita desta pergunta, enquanto é necessário para satisfazer aos requisitos de nossa razão e do nosso interesse existencial. Trata-se da busca de um sentido e um valor definitivos, capazes de proporcionar a *realização plena da existência humana*. Portanto, o Deus encontrado neste processo racional, não será o que ele é, mas aquilo que nos preenche, i.e., o Deus de que precisamos, segundo a nossa aspiração e capacidade. É um *Deus exigido pela nossa razão* (teórica ou prática), aprisionado nas malhas dos nossos sistemas metafísicos ou

éticos. Construído à nossa imagem e semelhança, ele está sujeito ao nosso julgamento e à nossa avaliação. Assim concebido, tende a tornar-se um ídolo, um objeto do qual o homem dispõe segundo seus interesses.

Tal poderá ter sido a convicção ou a atitude de muitos, correspondente propriamente ao *cristianismo ideológico*, enquanto expressão de uma mentalidade vigente no mundo cristão. Não condiz, porém, com a autêntica experiência da fé vivida sempre pelos fiéis seguidores do Evangelho. O próprio Nancy admite, como vimos, que é próprio do cristianismo como tal romper as amarras de uma *razão autossuficiente*, abrindo-a para um mais, como mostra o pensamento de um Anselmo ou de um Pascal. Poder-se-ia evidenciar igualmente que também *Tomás de Aquino* não considera de modo algum que a afirmação necessária de Deus como conclusão de suas *cinco vias* forneça uma explicação completa e definitiva da realidade. A sua "teologia negativa" insiste de tal modo na *incompreensibilidade de Deus* a ponto de declarar que o máximo e mais perfeito de nosso conhecimento de Deus consiste em compreender que não o compreendemos, de modo que podemos saber apenas o que ele não é, não o que ele é.[13] Nesse sentido, Tomás afirma expressamente que *Deus* não se situa no campo da metafísica, ou seja, no âmbito do *conceito de ser em geral*, já que tal conceito, enquanto objeto da inteligência humana, embora transcenda todas as categorias, abrange apenas o criado e não Deus.[14] Este é atingido apenas extrinsecamente, a partir do ente mundano, como sua causa, mas de modo algum no que é em si mesmo. A própria noção de causa assume um significado análogo de dependência e participação no ser muito diverso do que se estabelece na causalidade entre entes intramundanos. Fica claro, portanto, que a sua reflexão metafísica não infirma a transcendência do divino. A afirmação de Deus em Tomás por *via demonstrativa* responde certamente a uma exigência de nossa razão, mas, nem por isso, tal resposta reduz Deus aos seus limites, antes o situa para além de toda compreensão humana. A conclusão de seu raciocínio "é o que todos chamam Deus",[15] não porque coincida com as múltiplas representações de Deus das diversas tradições religiosas, mas porque todas se referem à mesma experiência de um mistério acima de toda a compreensão. Por outro lado, a concepção de Deus como princípio de toda a realidade finita,

---

[13] "O máximo e mais perfeito de nosso conhecimento nesta vida (...) consiste em unir-se a Deus como a um desconhecido [quasi ignoto]. Isso acontece ao conhecermos de Deus o que ele não é; o que ele é permanece porém inteiramente desconhecido." (AQUINO, Tomás de. *Contra Gentiles* III c.49 n.8; cf. I c.11 n.1; c.12 n.7).

[14] "Por um lado, todas as coisas existentes dependem do ser na sua universalidade (ab esse communi), Deus, porém, não; antes é o ser na sua universalidade que dele depende. (...). Por outro lado, todas as coisas existentes estão incluídas no âmbito universal do ser, Deus, porém, não; antes é o ser na sua universalidade que está subordinado a seu poder [continetur sub ejus virtute], porque o poder divino é superior ao próprio ser criado." (AQUINO, Tomás de. *In librum beati Dionysii de divinis nominibus expositio* V, 2. n. 660).

[15] AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae* I q.2 a.3.

envolvida assim no *mistério transcendente*, não equivale absolutamente à sua explicação cabal, como se com isso a razão fosse inteiramente satisfeita. Pelo contrário, a ideia da dependência do mundo de um Deus acima de toda a compreensão humana confirma justamente que a nossa razão por mais que avance na explicação descoberta da inteligibilidade das relações intramundanas jamais poderá captar plenamente o sentido da realidade humano-mundana no seu todo.

Esta foi a pretensão do *racionalismo moderno*, expressa claramente por Leibniz no século XVIII com a formulação do *princípio de razão suficiente*. É verdade que tal tendência já se configura na própria Idade Média. Os estudos mais recentes demonstram que o pensamento de Tomás de Aquino não foi bem compreendido então por seus próprios seguidores. Mais ainda. Foi contestado expressamente por outra figura de proa da filosofia medieval, Duns Scoto, com sua doutrina da univocidade do conceito transcendental de ser. Na versão que lhe deu finalmente em suas *Disputationes Metaphysicae* (1597) Francisco Suárez, representante máximo da neoescolástica, o conceito de ser abrange o finito e o infinito.[16] Esta concepção, cuja influência decisiva em Descartes e em toda a primeira modernidade é cada vez mais aceita, levou à expressão clássica do racionalismo moderno na metafísica de Christian Wolf. Ele considera o tratado sobre Deus, *Theologia Naturalis*, como uma das três divisões da *Metaphysica Specialis,* que já pressupõe a reflexão sobre o ser, objeto da Ontologia.

A recusa do Deus do teísmo tradicional, não exclui, porém, a acolhida do *Deus cristão na fé,* nem nos condena ao fideísmo, que nega a possibilidade de *justificar racionalmente* tal atitude. Ainda que recusemos classificar a afirmação tomásica de Deus como ontoteológica, no sentido de infensa ao caráter transcendente e, ao mesmo tempo, invocável do Deus de Jesus Cristo, por vários motivos não recorreremos à sua via demonstrativa no intento de esclarecer a racionalidade do reconhecimento de sua manifestação no coração da existência humana.[17] O ponto de partida do caminho de acesso a Deus pelo pensar, aqui proposto, é a percepção do *paradoxo constitutivo da existência humana*. Em que consiste tal paradoxo? A *análise da transcendência* enquanto dinamismo ilimitado do espírito humano revela, por um lado, a *aspiração por uma explicação plena* e cabal da realidade no seu todo. Por outro lado, fica patente a *incapacidade da razão humana* de satisfazer tal exigência, já que, por sua própria natureza, ela tende sempre para mais, de modo que qualquer resposta alcançada, por mais abrangente

---

[16] COURTINE, Jean-François. *Suarez et le système de la métaphysique*, Paris, PUF, "Épiméthée", 1990.

[17] Como a noção de Deus em Tomás de Aquino não seja ontoteológica, no sentido heideggeriano, apesar do caráter metafísico de seu pensamento, é explicado em: MAC DOWELL, João A. Até que ponto a metafísica de Tomás de Aquino pode ser classificada como ontoteológica?, *Sofia*, vol.5, n.2 (2016), p. 322-351, especialmente, p. 342-343: http://periodicos.ufes.br/sofia/issue/view/730

que seja, revela-se insuficiente, enquanto ultrapassável. Em outras palavras, o espírito humano tende a um saber do *fundamento último de toda a realidade*, mas não é capaz de alcançá-lo.

Se bem observarmos o que têm em comum as várias tentativas de esclarecer o sentido da existência humana é a *pretensão racionalista a um saber absoluto*, i. e. a uma explicação exaustiva da totalidade do ser. É o que acontece diretamente, como observa Nancy, com a proposta de pôr um *fecho definitivo no sistema* racional de compreensão da realidade com a afirmação de um absoluto, *transcendente* no monoteísmo ocidental, ou *imanente* ao mundo no ateísmo dele decorrente. O mesmo vale do mero reconhecimento da incapacidade da razão de responder à pergunta fundamental. Esta *modéstia agnóstica* é no fundo a contrapartida da pretensão de obter uma resposta plenamente cabal à questão do sentido, certamente inalcançável. Mesmo a afirmação da *irracionalidade da realidade* resulta de uma exigência excessiva de racionalidade: não conseguindo compreender exaustivamente a realidade, a razão a declara incompreensível em si mesma, sem sentido. Mas também, o recurso a uma *opção existencial postulatória* pelo sentido como garantia da moralidade é consequência da decepção ante a incapacidade da razão teórica de dar a explicação total da existência.

IV

A *solução* que se oferece para sair do *impasse estéril* ao qual a razão se condena na sua presunção de abranger o todo, será então *relativizá-la* e descobrir por trás da *exigência de absoluto* que se manifesta efetivamente no seu exercício um *apelo a ultrapassá-la*.[18] O dilema é resolvido na medida em que ela renuncia à sua absolutização, i. e. à pretensão do saber absoluto. Neste sentido o *paradoxo* em que culmina a *via ascendente* da razão em busca da explicação absoluta da realidade transforma-se em *mistério*. De fato, ao mostrar-se incapaz de captar o sentido último da realidade, a razão é convidada a reconhecer que o *absoluto*, que desponta na nossa autoconsciência, mas não pode ser abarcado por ela, situa-se *para além* dela mesma e de sua compreensão. O absoluto transcendente não vem pôr o *fecho da coerência total* à construção teórica da razão. Ele não concede absolutamente nada ao desejo de um saber absoluto. Sua aceitação não implica o acabamento perfeito do saber, mas, ao contrário, a *negação deste acabamento*.

A *atitude verdadeiramente racional*, i. e. fiel à experiência que a razão faz de si mesma, consiste então em assumir a *dialética* constitutiva do sistema do

[18] Esta parte IV retoma, às vezes com reproduções literais, uma reflexão já desenvolvida por nós no texto "O retorno à metafísica e à religião no mundo contemporâneo", publicado em MAIA, Antonio Glaudenir Brasil (org.). *Filosofia & Religião*. Porto Alegre: Editora Fi, 2018, p. 13-42, aqui p. 35-40.

saber, afirmando, ao mesmo tempo, a sua *finitude* e a sua *abertura ilimitada* para um absoluto mais além da própria razão. Reconhece, portanto, que a claridade de seu saber, por mais que se estenda, está envolvida pela obscuridade de um mistério que não é capaz de penetrar.[19] A experiência da ilimitação de seu movimento em busca de mais sentido implica por si mesma a constatação de seu limite e finitude, uma vez que cada ponto a que chega em seu *percurso ascensional* é, por sua vez, ultrapassável. Este passo além dado pela razão não é experimentado, porém, como uma ultrapassagem sem fim, pois, como se viu, o *absoluto* faz-se ***presente*** desde o início, constitutivamente, como *apelo*, que fundamenta todo o *dinamismo da própria razão*. De fato, ele se manifesta como *transcendente na sua alteridade absoluta* na própria *imanência da razão* e através dela. Por isso mesmo não pode ser concebido espacialmente como algo fora e acima dela, uma *esfera contraposta* ao humano-mundano, um todo perfeito, inalcançável, mas na sua própria linha de crescimento. Trata-se antes da experiência de um apelo misterioso na *ordem do sentido* que convida a uma *plenitude de vida*, ao mesmo tempo que a oferece e a comunica na *medida da acolhida* de cada um.

Desta maneira, o ser humano é levado a reconhecer também que o movimento ascensional do espírito não é algo primeiro e originário, mas se realiza como *acolhida de um dom*, do sentido e verdade que se lhe oferecem. É importante notar que estamos presenciando uma *inversão no movimento do espírito*. A via ascendente própria da metafísica é a *pergunta* que procura *satisfazer por si mesma* a sua exigência de sentido através de um *procedimento lógico-demonstrativo*. Ela levou ao *impasse*, como vimos. Ao renunciar à sua absolutização, a razão torna-se capaz de experienciar a sua verdade, a *estrutura descendente* que a constitui, enquanto acolhida do que se doa, ao manifestar-se misteriosamente no âmago do espírito como *fonte inexaurível de sentido*. O *chamado divino para ser* em comunhão com ele está inscrito no próprio espírito humano; comunhão, contudo, que por si mesmo não pode absolutamente alcançar. O seu dinamismo peculiar é propriamente *resposta ao apelo e atração divina*, à sua palavra criadora. Re-conhecer a presença fundante de Deus significa acolher no pensamento e na liberdade a sua manifestação no *mistério de nossa experiência existencial*.[20] Esta experiência nada tem a ver como uma conclusão lógica. O que

---

[19] Veja-se, p. ex., a este respeito o testemunho de Norberto Bobbio: "A única coisa da qual estou seguro, permanecendo sempre dentro dos limites de minha razão – porque não o repetirei jamais bastante: não sou um homem de fé, ter fé é algo que pertence a um mundo que não é o meu – é que vivo o *senso do mistério*, que evidentemente é comum tanto ao homem de razão como ao homem de fé." (Religione e Religiosità, em: *MicroMega. Almanacco di filosofia*, 2000/2, p. 7).

[20] A fenomenologia da experiência de Deus como dom e, por conseguinte, da compreensão originária do movimento de transcendência da razão como descenso é desenvolvida amplamente, ainda que numa perspectiva diferente da aqui adotada, por Jean-Luc Marion com sua ideia do "fenômeno saturado". Veja-se MARION, Jean-Luc. Étant donné. Essai d´une phénoménologie de la donation. Paris: PUF, 1997; Idem, *De Surcroît. Études sur les phénomènes saturés.* Paris: PUF, 2001.

se experiencia não é o fundamento em si mesmo, mas a relação com ele constitutiva do ser-humano enquanto busca de sentido. É na experiência do sentido como dom e como provocação de sua busca, que o fundamento se faz presente, mantendo-se radicalmente oculto. Não se trata de um fundamento posto pela razão, no qual ela possa apoiar-se segura de si mesma. É antes um fundo-sem-fundo, um Deus acolhido como *presente gratuito*, que funda sim o espírito humano, mas como que o sustentando no ar, ao revelar-lhe a sua dependência e total insuficiência.[21] Esta *dependência* não acarreta, porém, de modo algum o anulamento da dignidade da pessoa humana. Reconhecê-la é, pelo contrário, a expressão máxima de sua *autonomia*, enquanto, abrindo-se livremente ao dom total, ela relativiza *ipso facto* todos os valores mundanos, que se convertem em possibilidades a serem assumidas tanto quanto se incorporem em sua *resposta de amor* ao amor primeiro. É esta correspondência estritamente pessoal que traça o destino de cada um, cuja *realização* não consiste senão na *comunhão com o Outro nos outros*. Puro *dom* a ser acolhido na liberdade e reconhecimento, tal comunhão supera a capacidade do ser humano.

O *reconhecimento* do absoluto transcendente que descrevemos sumariamente corresponde à *explicitação fenomenológica* da experiência constitutiva do espírito humano na sua transcendência. Esta explicitação da *presença do absoluto transcendente* em termos de reconhecimento, pressupõe que sua presença seja implicitamente conhecida de modo experiencial no espírito humano como tal.[22] Tal foi justamente o *objetivo de nossa análise*, mostrar que a experiência da transcendência, entendida como dinamismo ilimitado do espírito, manifesta de algum modo, implicitamente, a presença do absoluto transcendente. Este reconhecimento do mistério envolvente, que dá sentido à vida, acontece também *espontaneamente* na chamada experiência de Deus.[23] Nela consiste propriamente a fé em Deus, que pode adquirir

---

[21] Como se sabe, a ideia de um fundo-sem-fundo (abismo) da verdade do ser (Abgrund) ocorre com frequência na obra de Heidegger, sendo difícil determinar com precisão o que entende (cf. p. ex. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (1928), GA 26. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1978, p. 234; *Was ist Metaphysik?* (1929), in Wegmarken, GA 9, 1976, *op. cit.*, p. 110,117; *Vom Wesen des Grundes* (1929), in Wegmarken, op. cit. p.174; *Grundfragen der Philosophie: Ausgewählte 'Probleme' der 'Logik'* (1937/1938), GA 45. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1984, p. 193,197, 214). Em nosso caso, como se viu, o termo significa que há um fundo ou fundamento da existência humana e da sua verdade, cuja transcendência é, porém, absolutamente inalcançável, excluindo assim qualquer fundamentação dela mesma e do ente no seu todo por parte da razão humana.

[22] Este reconhecimento experiencial da presença fundante de Deus no íntimo do espírito humano é expresso na célebre afirmação de S. Agostinho: "*Tu eras interior intimo meo et superior summo meo*" [Estavas mais no fundo de mim do que eu mesmo e mais acima de mim do que o mais alto de mim mesmo] (Confissões III,6,4).

[23] Esta experiência, que submetemos à análise fenomenológica, é confirmada pela teologia católica, pelo menos recente, segundo a qual, Deus se comunica gratuitamente a todo ser humano no seu espírito, chamando-o a uma plenitude de vida em comunhão com ele. Este convite, para ser efetivo, deve poder ser de algum modo conhecido por experiência própria, mesmo por quem não tenha outra notícia do fato nem de sua origem. É o que demonstra a

um *revestimento religioso* ou permanecer *anônima*. Neste caso a atitude de respeito diante da oferta transcendente e de adesão a ela, assumida existencialmente, não se traduz, por alguma razão, em relação expressa com o outro divino, própria da fé religiosa. Em ambos os casos, trata-se de um *conhecimento de ordem experiencial*, não do fruto de um discurso demonstrativo.

Não corresponde, porém, a uma *experiência direta* do absoluto transcendente, que não cabe no campo da consciência humana. Qualquer tentativa de concebê-lo desta maneira equivaleria a falsificá-lo, suprimindo a sua absoluta transcendência. O que é diretamente intuído é o próprio espírito humano no seu exercício. É na experiência de sua *incapacidade de autofundar-se* que a autoconsciência finita percebe a fonte absoluta do sentido. Este reconhecimento corresponde a um saber sobre sua determinação prévia por um *Outro*, do qual ele se experimenta como dependente, ou seja, como dom. Assim o espírito se torna explicitamente consciente de um *Mais do que ele mesmo*, que o saber em sua insuficiência constitutiva não consegue alcançar em si mesmo. Enquanto leva à afirmação de um outro de toda a realidade humano-mundana, certamente ontologicamente superior a ela, esta *análise fenomenológica* pode ser denominada *metafísica*. Ela não procede, porém, do conhecido ao desconhecido por necessidade lógica, como a metafísica tradicional, mas fenomenologicamente do *conhecido implicitamente* ao *reconhecido explicitamente*. Trata-se de um procedimento por ostensão, que aponta para o já presente, mas não expressamente acolhido em virtude da distração do espírito que tende a instalar-se na sua superfície. Para redirecioná-lo certeiramente procura-se ajudá-lo a mergulhar até as suas profundezas e aí divisar o seu verdadeiro centro, que remete a um mais.[24]

Enquanto se dá na experiência do próprio espírito humano, a manifestação do absoluto é de *caráter simbólico*. Falamos do símbolo real no qual o simbolizado se torna imediatamente presente no símbolo sem confundir-se

---

análise que vem sendo feita. Fica claro, portanto, que não baseamos, nem poderíamos basear, nossa reflexão no recurso à teologia cristã. A revelação transcendental de Deus, feita a toda a humanidade, distinta, na visão cristã, da revelação histórica ao povo de Israel, que obteve sua plenitude em Jesus Cristo, foi elaborada teologicamente sobretudo pelo teólogo católico Karl Rahner, responsável pela expressão "cristão anônimo" (RAHNER, Karl. Anonymen Christen, in: *Schriften zur Theologie*, B. VI. Einsiedeln / Zürich / Köln: Benzinger Verlag, 1965, p. 545-554; cf. Idem. Oferta da autocomunicação de Deus como "existencial sobrenatural", em: *Curso Fundamental da Fé*. São Paulo: Edições Paulinas, 1989, p. 157-165).

[24] Por outro lado, assume-se agora conscientemente o caráter hermenêutico da razão, enquanto todo compreender acontece sob uma perspectiva determinada. Com isso se exclui qualquer absolutização, tanto quanto qualquer relativismo, admitindo, contudo, a relatividade de todas as enunciações sempre abertas a aprofundamento e complementação. A questão de determinar como esse mais, ou totalmente outro, que supera a compreensão humana, pode e deve, não obstante, ser pensado de algum modo na sua incontestável relação com a realidade humano-mundana, por quem diz que ele "é", será abordada mais abaixo.

com ele. Como o sorriso no rosto revela por si mesmo os sentimentos do coração, assim na sua abertura ilimitada o espírito humano evoca o seu fundamento infinito e a ele remete, enquanto sua *imagem e semelhança*, expressão finita de sua infinitude. Como em toda experiência simbólica – e muito mais neste caso único – o que se experiencia é de outra ordem e, ainda que indiscutivelmente manifesto, é apenas *evocado*, não podendo de modo algum ser captado em si mesmo e expresso por conceitos humanos, a não ser justamente numa linguagem simbólica, como luz ou trevas, fonte de água viva, toque suave, pureza incomparável, etc. Também a linguagem especulativa da reflexão filosófica (ser, bem, vida, etc.) só em virtude da força evocativa do símbolo, em que se baseia, consegue erguer-se do significado do modelo mundano ao sentido transcendente próprio da experiência do divino, ainda que nunca de sua essência, mas sempre apenas na sua relação com o mundo.

Por outro lado, o reconhecimento do absoluto divino, na relação para com ele constitutiva do espírito humano, corresponde a uma *adesão pessoal e livre*. Nem todos chegam a reconhecer a sua relação constitutiva com Deus. O ser humano pode ficar surdo ao apelo misterioso e criador que ressoa no mais íntimo de seu ser. O reconhecimento do mistério absoluto não se impõe automaticamente com a necessidade própria das verdades particulares e meramente objetivas. Nem por isso requer um *influxo da vontade* que suprisse no intelecto uma falta de *evidência* da presença de Deus e da conveniência da comunhão com ele. Implica, ao invés, a atitude existencial de verdade para consigo mesmo na *renúncia à autossuficiência*. Esta atitude é correlativa ao reconhecimento do fundamento transcendente. Trata-se, portanto, da *liberdade* na sua dimensão constitutiva e *fundamental* como abertura do espírito à totalidade do ser que o ultrapassa. Desde que se configure livremente de acordo com a verdade de seu ser, o espírito humano percebe com evidência sua relação plenificante com o absoluto.

Esta *evidência* corresponde a uma *intuição intelectual de cunho pessoal*, ou seja, dependente das *disposições de cada um*, que pode abrir-se ao mistério que o supera, ou fechar-se numa autossuficiência enganadora. Contudo, ela nada tem de subjetivo, enquanto faz ver a quem se abre ao todo, o que realmente é e se mostra. Não equivale, portanto, a uma decisão arbitrária, a um salto no irracional, mas é de natureza suprarracional, enquanto expressão de uma *racionalidade superior*, própria da abertura ao todo, distinta da racionalidade discursiva e inferencial, correspondente à abordagem da realidade intramundana. Tal é a evidência *sui generis* que caracteriza a *fé em Deus*. Embora evidente, para quem se abre a ela, esta presença de Deus é *duplamente obscura*. Por um lado, enquanto não pode ser adequadamente representada: o que se apresenta supera infinitamente a capacidade de compreensão humana. Presença obscura também, enquanto depende do *grau da abertura livre*, sempre incerta e limitada, de cada um

à verdade como manifestação do que é. Destarte, esse *Deus da experiência da fé* é presente e, ao mesmo tempo, ausente: *presente*, enquanto se dá a conhecer de algum modo na sua imagem e semelhança, o espírito finito, mas aberto ao todo infinito; *ausente*, enquanto oculto em si mesmo, na obscuridade do *mistério transcendente*. Em todo caso, é a própria razão que admite por uma evidência intuitiva de índole experiencial que a exigência de absoluto, que ela descobre em si mesma, sem conseguir satisfazê-la, aponta para algo superior a ela mesma. A razão reconhece assim que a *realidade tem um sentido*, cuja fonte, porém, é o absoluto transcendente. O *sentido último* não é dado pela razão, não está contido nela, nem pode ser captado por ela, embora seja o que lhe permite descobrir o sentido (parcial) das coisas, ao abri-la para a totalidade do ser.

V

Com a explanação precedente, dispomos finalmente dos elementos necessários para enfrentar a questão do futuro da religião. Embora a *desconstrução do cristianismo* proposta por Nancy nada tenha a ver, muito pelo contrário, com o processo de *secularização da cultura ocidental*, hoje com pretensões planetárias, ele *recusa a atitude religiosa e suas expressões* como contrárias à fé, entendida por ele como abertura absoluta ao sentido, mas um sentido vazio de todo conteúdo e determinação (I, 215; II, 21-34). A religião é incompatível com a transcendência humana, conforme a entende. Sua rejeição funda-se na *crítica heideggeriana da concepção ontoteológica de Deus*, como princípio e fundamento de toda a realidade, concepção que bloqueia o dinamismo ilimitado do espirito humano (I, 16).[25] Ele fala diretamente dos *monoteísmos*, mas sua recusa estende-se ao *fenômeno religioso* de maneira geral, enquanto implica a existência de realidades transcendentes, de um *mundo superior do sagrado* ou divino, com o qual o homem religioso se relaciona através de seus mitos e ritos.

Essa crítica foi partilhada por nós, enquanto recusa de um *Deus exigido pela razão* como fecho do sistema de compreensão da realidade. Mas, a nosso ver, a rejeição da ontoteologia concilia-se perfeitamente com a *valorização do fenômeno religioso*, desde que compreendido e vivido à luz da *autêntica experiência de Deus*. Para dirimir a questão o primeiro passo será dizer o que se entende aqui por religião. A diversidade do fenômeno religioso e a discordância na sua compreensão, patenteada nas inúmeras definições a respeito, não significa que não se possa identificar ao longo de toda a história uma dimensão da existência humana, à qual foi dado no ocidente

[25] Nancy não usa no contexto a expressão ontoteologia. Rejeita, porém, a metafísica, justamente enquanto foi caracterizada por Heidegger como ontoteológica.

o nome latino de religião (religio), posteriormente universalizado.[26] Há evidentemente diferenças na abordagem desse fenômeno, como a respeito de arte, linguagem, sociedade e de tantos outros. Descartando a perspectiva meramente funcional, assume-se aqui uma *definição essencial de religião*, que não deixa de integrar o caráter funcional do fenômeno.[27] O fundamental nesse conceito, análogo sem dúvida, é a *alteridade do mistério transcendente* que envolve a existência humana e que, como tal, não pode simplesmente identificar-se com ela na sua finitude. É a relação de *abertura para esse mistério* que constitui o fenômeno religioso como tal. Trata-se da atitude religiosa, que se funda na experiência religiosa já descrita. É necessário acrescentar desde logo que enquanto abertura para o mistério, esta experiência, ainda que se funde na acolhida de sua manifestação no horizonte da existência, não se exaure nesta *dimensão cognitiva*, antes é inteiramente permeada por *elementos afetivos*. A *atitude religiosa* consiste propriamente na *resposta a tal dom* sob a forma de adoração a partir da fé e como oferta do próprio serviço à divindade. Por outro lado, a alteridade do mistério não implica qualquer *contraposição entre dois polos* como si já constituídos entrassem em relação. A *relação* com o fundamento transcendente, enquanto constitutiva do próprio ser-humano, é primeira. É nela que ele experiencia o mistério, que, sem se mostrar em si mesmo, apresenta-se como *doação do sentido* procurado e acolhido pelo ser-humano no que se lhe manifesta. Nessa perspectiva exclui-se radicalmente da experiência religiosa, como tal, a *representação objetivante* do mistério sagrado ou divino como um ente ou uma *esfera superior da realidade*. Em todo caso, não se trata da revelação do mistério divino na sua plenitude, mas tão somente do que dele pode ser *acolhido na experiência humana*. O que se mostra é o que é,

---

[26] É o que defende entre outros Detlef Pollak: "(...) qualquer análise científica requer categorias claramente definidas. O conceito de religião é em todo caso empregado na investigação sociológica e histórica da religião, quer seja aceito como universalmente aplicável quer não. Em vista disso, é recomendável indicar com a máxima precisão possível, em que sentido ele é empregado e como se distingue de outras categorias. É legítimo argumentar que seria impossível aprisionar em uma determinada definição do conceito de religião toda a riqueza dos fenômenos religiosos. (...) Isto não exclui proceder por generalizações, pois diferentes fenômenos podem sem dúvida ser referidos a uma mesma categoria e nela subsumidos, sem que sua particularidade seja nivelada. Se Budismo, Cristianismo, Islã, Cientologia, Xamanismo, Bahai podem ser designados como religiões, é porque há entre eles algo em comum, que autoriza reuni-los sob tal conceito e distingui-los p. ex. de arte, filosofia ou literatura. Em que consiste este elemento comum, é realmente a questão disputada, não, porém, que há algo em comum." (POLLACK. Detlef. Religion und Moderne: Versuch einer Bestimmung ihres Verhältnisses, in: Peter Walter. *Gottrede in postsäkularer Kultur.* Freiburg/Basel/Wien, 2007, p. 21).

[27] Na perspectiva funcional, a Religião é vista como um sistema de convicções e práticas por meio das quais um grupo humano se confronta com os *últimos problemas da existência*. Ela oferece fundamentalmente um *sentido para a vida*, i.e. uma perspectiva de *realização plena* (felicidade) e uma *orientação* apropriada para alcançar tal fim. As religiões pretendem, sem dúvida, desempenhar tal função. Ela não constitui, porém, o específico da religião, que consiste propriamente na relação com o absoluto transcendente, sem o que ela não poderia efetivamente proporcionar realização plena.

não uma projeção subjetiva, mas tão somente nos limites da capacidade e abertura humanas.

A experiência do mistério transcendente, como se viu, é *correlativa da experiência da finitude humana*. Esta não se manifesta apenas na acolhida do todo como mistério transcendente que *supera a sua capacidade de compreensão do sentido*. Específico da experiência religiosa é a finitude do ser-humano enquanto *poder-ser na liberdade*, que se constitui justamente como *abertura para seu futuro* na busca de ser, não já como recepção do que se manifesta na sua facticidade, mas como projeção do sentido da própria existência.[28] Nessa *aspiração constitutiva a ser*, ser mais sem limites, ele é capaz de escolher entre diversas possibilidades intramundanas, não se deixando determinar por nenhuma delas na sua particularidade, tornando-se assim responsável por seu destino. Entretanto, sua *busca de ser é contrastada* inexoravelmente pelo fato de encontrar-se imerso no *horizonte finito* dessas possibilidades, coroadas pela possibilidade extrema da própria *morte*.[29] Este paradoxo gritante que determina a existência humana pode ser abafado por projetos apoiados em possibilidades intramundanas, enganosos enquanto não se inserem no sentido global. Pode mesmo ser aparentemente anulado por utopias grandiosas, que pretendem *eliminar o contraste* entre a limitação efetiva e a plenitude almejada. Ao contrário, enfrentado diretamente, enquanto consciência da *responsabilidade pelo próprio destino*, na medida em que depende de cada um ser ou não ser verdadeiramente, proceder ou não conforme ao que lhe pede sua existência, ganhar ou perder a própria vida, o *paradoxo* desperta a *angústia*.[30] Mais ainda, enquanto fixação na inconsistência final de todas as possibilidades e de todo empenho, votados a não-ser, a desaparecer no nada, ele provoca o *desespero*.

Aqui também o *impasse existencial* resulta da *absolutização* da existência humana co*mo autossuficiente*, ainda que na sua finitude ou no confronto entre realidade limitada e aspiração ilimitada. Baseia-se no pressuposto: do homem depende exclusivamente a *realização de sua existência*, tanto pessoal como social, a qual, se acontece, na medida em que acontece, só pode acontecer no horizonte da realidade humano-mundana e da sua história. Ora, como se mostrou anteriormente, a respeito da compreensão do sentido, este *pressuposto*, tanto individual como coletivamente, é *insustentável*. A experiência da transcendência do ser-humano, de seu dinamismo ilimitado, expresso seja na pergunta ou desejo de saber, seja no desejo de ser, de ser feliz, de ser em plenitude, que, em contraste com a experiência de seus

---

[28] Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977, § 31, p. 191-194. A relação do poder-ser com o futuro, ou seja, com a temporalidade do aí-ser (Dasein) só será explorada por Heidegger na Seção II da primeira parte de *Ser e tempo*, a partir do § 65.

[29] Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2, op. cit. § 51, p. 335-338.

[30] Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2, op. cit. p. 334.338.

limites, gera o *paradoxo* de sua existência. No entanto, ele transforma-se em *mistério*, desde que o ser-humano, renunciando à sua autossuficiência reconheça no horizonte de sua existência a *presença oculta da fonte de todo ser e sentido*. Ele se encontra lançado no mundo sem ser responsável por sua origem, nem poder garantir o seu destino. Mas a experiência da *vida que sempre renasce* misteriosamente apesar das forças contrárias de destruição e de morte faz crer em um *poder superior* que garante a ordem do universo e dispõe sobre o destino dos indivíduos e dos povos. Nesta experiência o homem religioso é levado a entender a sua existência não como *dono*, mas como um *dom* a ser gerido com responsabilidade. De fato, o mistério divino é visualizado sob um *duplo aspecto*. Por um lado, ele é experienciado no seu caráter propriamente de *mistério sublime* que supera absolutamente a realidade humano-mundana pela grandeza de seu poder, a pureza de sua santidade, o brilho de sua glória, que despertam ao mesmo tempo *respeito e louvor*. Esta é a reação fundamental do homem religioso ante o sagrado. É a partir de sua absoluta superioridade que ele se revela também como *fonte da vida*, plenitude e felicidade que o ser-humano reconhece não poder alcançar por si mesmo. Esta força ativa e benéfica apresenta-se como *salvação*, enquanto significa a libertação dos males da vida presente. À luz da identificação feita por Jaspers do período axial na história da humanidade,[31] nas religiões pré-axiais o mistério divino se apresenta como garante da conservação da ordem cósmica, livrando o mundo do caos, das catástrofes de cunho natural ou social, ao passo que nas religiões pós-axiais a divindade oferece a salvação propriamente dita, enquanto plenitude de vida e felicidade, resultante da libertação dos limites inerentes à existência mundana. *Louvado* enquanto doador da vida, o mistério transcendente é também *temido*, enquanto tem o poder de retirá-la. Esta *ambivalência* da experiência religiosa com acentuação diversa de um ou outro desses aspectos é uma de suas constantes.[32]

O *reconhecimento* do mistério divino, fundamento da atitude religiosa, ocorreu efetivamente *ao longo da história*, desde o início da humanidade nas mais

---

[31] Cf. LIMA VAZ, Henrique C. de. *Escritos de Filosofia III. Filosofia e Cultura*, São Paulo: Loyola, 1997, p. 202-208. Este fenômeno foi identificado pela primeira vez por K. JASPERS: *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949. Eric VOEGELIN desenvolveu a ideia do tempo-eixo (séc. VIII-II a.C.) no primeiro volume de sua obra: *Order and History*, vol. 1-5. Baton Rouge, Louisiania State Univ. Press, 1956-1987 [trad. port. Ordem e História, vol. 1-5. São Paulo: Loyola, 2009-2010].

[32] Esta ambivalência do sentimento característico da experiência religiosa foi descrita por Rudolf Otto através dos termos *"tremendum"* (que inspira temor/terror), e *"fascinosum"* (fascinante, atraente) em sua célebre obra *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen* (1917) [*O Sagrado: um estudo do elemento não-racional na ideia do divino e a sua relação com o racional.* Lisboa: Edições 70, 2005]. Ainda que a dualidade da experiência como tal seja bem identificada com os dois termos, pela intensidade dos sentimentos que significam eles remetem propriamente a casos excepcionais dessa experiência e não às suas formas ordinárias. Por outro lado, não aceitamos a redução desta experiência à sua dimensão emotiva, nem a atribuímos a uma faculdade especial, nem a consideramos irracional.

diversas culturas. Trata-se de uma *interpretação* espontânea do sentido global da existência humano-mundana adotada até hoje pela *maioria dos seres humanos*. Tem como se viu o *caráter de fé*, enquanto depende de disposições pessoais, que, entretanto, não lhe conferem um caráter subjetivo, já que seu assenso pode ser *justificado racionalmente* mediante a análise fenomenológica. Não cabe aqui discutir a problemática argutamente levantada por Feuerbach, ao valorizar o movimento de transcendência constitutivo da consciência humana, tachando, porém, de *ilusória* a interpretação de seu termo como mistério divino.[33] Baste remeter às refutações abalizadas de sua posição.[34] Ficam, porém, as *objeções levantadas por Nancy* e outros pós-modernos à solução do enigma da existência pela afirmação de um *absoluto transcendente como sua origem e destino*. Não eliminaria tal solução seja a *insegurança* própria da finitude humana, seja a sua *responsabilidade* na condução de sua existência pessoal e da história da humanidade no seu conjunto? (I, 1 44, II 107-109).

Quanto ao primeiro ponto, é verdade que a *angústia* se transfigura em *esperança*. Mas a esperança mantém o *jogo do seguro/inseguro*, assim como a fé, que a fundamenta, o do claro/escuro. Nesse sentido Tomás de Aquino define a esperança como "anelo por um bem futuro possível, mas árduo e difícil de ser conseguido".[35] De fato, a insegurança do homem religioso quanto à realização de sua vida provém tanto dos limites, acima mencionados, próprios de sua fé no mistério divino e em sua benevolência, como da experiência da inconsistência de sua própria liberdade na adesão ao que conduz a essa realização.[36] Na verdade, saber que a sua realização dele depende, mas não simplesmente, torna-o ainda mais propenso ao sentimento de angústia na consciência aguda da alternativa em que se acha de ganhar ou perder a própria vida; tanto que a atitude religiosa tem sido acusada de envolver os crentes num *clima de terror*, aliado ao sentimento de culpa, ante o perigo da punição temporal ou eterna.[37] Trata-se de uma *deformação da atitude religiosa*, como se mostrará, tanto quanto, aliás, a atitude contrária, enquanto ambas abafam superficialmente a angústia profunda, ou numa acomodação fundada na adesão formal à fé, ou numa confiança infundada na bondade divina.

---

[33] FEUERBACH, Ludwig. *A essência do cristianismo*. Trad. José de S. Brandão. Petrópolis: Vozes, 2007.

[34] Cf. LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche: der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts.* Hamburg: Meiner Verlag, 1995 (1941, 1ª ed.); CABADA CASTRO, Manuel. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos (BAC 372), 1975; CASPER, Bernhard. *Wesen und Grenzen der Religionskritik*. Würzburg: Echter Verlag, 1974; XHAUFFLAIRE, Marcel. *Feuerbach et la théologie de la sécularisation*. Paris: Cerf, 1970.

[35] AQUINO, Tomás de. *Summa Theologiae* I-II q.40 a.1, cf. ib. a.2.

[36] A própria Igreja Católica entende que, embora espere firmemente ser salvo, no sentido da salvação cristã pós-mortal, como comunhão eterna de amor com Deus, ninguém pode/deve pretender ter absoluta certeza da própria salvação (Cf. Concílio de Trento, Sessão VI, cap. XII e cânon XVI).

[37] Esta acusação, já levantada no poema *De rerum natura* do romano Lucrécio (sec. I a.C) e muitas vezes repetida, foi retomada ultimamente no livro bastante difundido de Sam Harris: *The end of faith: religion, terror and the future of reason*. New York: W. W. Norton, 2004.

Por outro lado, o fato de considerar a *realização* da existência humana um *dom do mistério divino* numa espécie de vida futura para além da morte não significa menosprezar o mundo presente e a *responsabilidade humana* na construção de sua história. De fato, é a experiência do dinamismo do espírito na sua busca de sempre mais, que implica, como se mostrou, seja o reconhecimento do mistério divino, seja que a *comunhão* com ele constitua a plena realização do ser-humano. No entanto, as religiões, em particular pós-axiais, são levadas também a postular uma *existência pós-mortal* a partir da não equivalência entre o valor humano dos indivíduos, o seu grau de realização essencial, fundamentalmente ética, e a recompensa que obtêm por tal comportamento na vida terrena. Uma vez que não acontece neste mundo, a premiação ou castigo das ações de cada um deve ocorrer noutro nível. Trata-se neste caso da satisfação de uma *exigência de justiça*. Na verdade, o relevante é a *vida presente*. É nela que se *decide o destino* de cada um, seja pela qualidade de suas ações, seja por aquilo que as explica, o grau de intensidade da adesão ao bem como tal, que determina as respectivas escolhas. A felicidade eterna, no caso cristão, impensável, aliás, no seu conteúdo como o próprio mistério divino, não é senão como que a premiação de uma obra literária. O valor está na própria vida como no próprio livro. A premiação representa apenas o seu reconhecimento. Podemos pensar também na revelação de uma foto. A foto revelada não contém senão o que já está no negativo, liberado agora do que ocultava o pleno esplendor da imagem. Assim também, supressos os limites da condição terrena, o ser-humano experimenta a alegria suprema da presença face a face do bem que amou e buscou.

VI

Com essas considerações foi ultrapassado o âmbito da *mera atitude religiosa*, fundamento do fenômeno religioso, enquanto *resposta pessoal* à experiência do mistério transcendente. De fato, o que se entende por *religião* não se restringe à atitude religiosa, antes se consubstancia propriamente nas suas *externações* como tradição religiosa, que tende a organizar-se socialmente em *instituições religiosas*. É com esse último significado que o termo é empregado correntemente. O fenômeno religioso se apresenta então sob a forma de *sistemas religiosos*, que correspondem ao modo como determinada tradição religiosa é vivida por uma comunidade de crentes, em determinado momento histórico. [38] Tais sistemas de *crenças e práticas* religiosas representam o arcabouço institucional de uma *comunidade re-*

[38] Os principais sistemas religiosos atuais nas diversas tradições são: no cristianismo: católico, ortodoxo, luterano, presbiteriano ou reformado, anglicano, metodista, batista, e várias formas de evangelismo pentecostal e neopentecostal; o islã sunita e xiita; o budismo hinayana ou theravada e mahayana, com suas ramificações.

ligiosa, que determina a *identidade de seus membros*. As *tradições religiosas*, por sua vez, são realidades históricas, culturalmente condicionadas, que partem de *experiências do mistério divino*, *partilhadas por um grupo originário* e transmitidas sucessivamente a novas gerações ou a novos adeptos, especificando-se e diversificando-se em sua evolução ao longo dos tempos. Nesta *transmissão da experiência do mistério* acima de toda compreensão, indizível e indisponível, ele é necessariamente *objetivado mediante representações* verbais e figurativas. Trata-se do *mito religioso*, enquanto narração simbólica, e das imagens que o visibilizam de algum modo. Por outro lado, a resposta de fé à manifestação do mistério também se exterioriza em *gestos rituais* de adoração, louvor e serviço. Tais crenças e práticas são características da autêntica religião, enquanto instituição religiosa, mas tão somente, conforme a concepção aqui proposta, enquanto se baseiam na experiência do mistério transcendente.

Ora, é justamente esta *objetivação do divino* como ente supremo, que tachada de *ontoteológica*, leva à rejeição da religião. A essa alegação é possível *retrucar* com elementos fornecidos pelo *próprio autor da crítica* da metafísica enquanto ontoteológica. Sem pretender oferecer uma exegese indiscutível do pensamento do próprio Heidegger, recorremos a ele para *construir uma resposta ao problema* que enfrentamos.[39] Decisiva aqui é a célebre passagem da *Carta sobre o Humanismo*:

É só a partir da verdade do ser que se pode pensar a essência do sagrado. É só a partir da essência do sagrado que se pode pensar a deidade. É só à luz da essência da deidade que se pode pensar e dizer o que deve nomear a palavra 'Deus'.[40]

À luz da concepção da *verdade* própria do filósofo como *des-ocultamento*,[41] o *sagrado* constitui o *oculto*, que se encontra *para além do horizonte* da com-

---

[39] Ao contrário de outros intérpretes, Günter Figal, uma das maiores autoridades na filosofia de Heidegger, a partir de profunda análise do pensar do "último Deus" na obra de Heidegger *Contribuições para a Filosofia*, afirma taxativamente: "Pretender cancelar a teologia do pensamento tardio de Heidegger equivaleria a privá-lo de seu centro." (FIGAL, Günter, Gottesvergessenheit. Über das Zentrum von Heideggers *Beiträgen zur Philosophie*, in: Idem. *Zu Heidegger Antworten und Fragen*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2009, p. 146). Ele conclui (ib. p. 161-162) admitindo que as posições do próprio Heidegger deveriam tê-lo levado a valorizar também a experiência religiosa, propriamente dita, e as concepções correspondentes: "O que Heidegger tenta captar pelo pensamento como o último Deus não seria antes aquela divindade, à qual convém restituir as figuras do mito e da revelação – o primordial e originário, que dá sentido ao mito e à revelação, enquanto constitui o âmbito (Spielraum) no qual surgem?" (ib. p. 161). Trata-se do mesmo que propomos aqui, mas por nossa conta e por outros caminhos, embora nos servindo de elementos do pensar heideggeriano.

[40] HEIDEGGER, Martin. Carta sobre o Humanismo (1947), in: *Marcas do Caminho*. Trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 364.

[41] Como tradução do grego *ἀ-λήθεια*, o termo *Unverborgenheit* (des-ocultamento), priorizado posteriormente por Heidegger, aparece já em *Ser e tempo* (p. 290-291), que prefere, porém, *Entdecktheit* (des-cobrimento), que tem outras conotações (Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.* § 44, p. 290-300).

preensão humana, expresso na tradição do pensamento ocidental desde Parmênides pelo *termo ser*.[42] O texto sugere que a essência desse sagrado, que supera todo pensar, pode ser de algum modo *experienciada* pelo ser-humano, não no interior do horizonte do ser, mas justamente como o *mistério*, que *abre esse espaço* luminoso, no qual os entes se manifestam e vêm ao nosso encontro no seu sentido. Essa experiência da essência do sagrado é pensada como *deidade*, anteriormente a qualquer representação expressa, num "*pensar experiente*" pré-predicativo, que aborda o que se manifesta numa perspectiva histórico-existencial, infensa à dualidade sensível/inteligível da metafísica e à sua concepção substancialista do ser como presença constante.[43] Assim pensado, o sagrado se integra no *horizonte de cada cultura*, aberto e configurado diferentemente pelas destinações do ser, sendo então *representado e nomeado nos mitos e no culto* das diversas religiões como Deus ou deuses. Essas *expressões simbólicas* do mistério sagrado e da resposta à sua manifestação, em particular no ambiente peculiar da celebração ritual, constituem importantes *estruturas de apoio* capazes de induzir e alimentar a *experiência religiosa*, que lhes deu origem, bem como as *atitudes consequentes*. Propiciam, portanto, o *reconhecimento do mistério* sagrado no horizonte da própria existência, ou melhor, *para além de tal horizonte*, se agora o entendemos especificamente como a clareira do ser em que tudo se manifesta ao ser-humano na sua verdade como ente. É certo que a *práxis religiosa*, como toda vivência humana, está sempre *sujeita a degeneração*, seja na rotina de palavras e gestos meramente formais, seja na reversão de sua verdadeira orientação, de modo que a abertura para o outro resvala no fechamento em si mesmo. É o que mostrou muito bem Jean-Luc Marion com sua conhecida *distinção entre o ícone e o ídolo*.[44] Na medida de sua *autenticidade*, porém, a compreensão religiosa do mundo sagrado nos mitos e no culto das diversas religiões, longe de bloquear o movimento da existência para sempre mais, tanto no plano teórico, afirmando Deus como resposta definitiva à questão do sentido, como no plano prático, dobrando o divino aos interesses humanos, mantém o ser-humano no *lusco-fusco da*

---

[42] Na interpretação deste texto nos inspiramos em: HELTING, Holger. Heidegger und Meister Eckehart, in: CORIANDO, Paola-Ludovica (Hrsg.) *"Herkunft aber bleibt stets Zukunft"*. Martin Heidegger und die Gottesfrage. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1998, p. 87-94.

[43] É verdade que o experienciado não pode ser conceitualmente pensado em seu sentido (pensar na acepção própria) independentemente da interpretação que lhe é dada, o próximo passo de Heidegger no texto citado (Cf. MAC DOWELL, João A. A experiência de Deus à luz da experiência transcendental do espírito humano. *Síntese – Revista de Filosofia,* vol. 29 n. 93, 2002, p. 5-34).). Isto não exclui, pelo contrário, uma certa compreensão prévia do sentido que fundamenta as interpretações e a busca da representação conveniente (algo como algo). Caso contrário, a interpretação ou seria totalmente arbitrária ou obedeceria a um processo automático cego, o que é inaceitável. Nem seria possível, seja voltar sobre a experiência para compreendê-la melhor, como acontece com frequência, seja explorar e explicitar a experiência sob diferentes pontos de vista, pressuposto da hermenêutica. Com efeito, embora esta experiência como tal seja espontânea, não reflexa, ela corresponde a um processo cognitivo racional, ou seja, o experienciado é transparente, manifesto, por si mesmo.

[44] MARION, Jean-Luc. *L´idole et la distance*: cinq études. Paris: Grasset, 1977.

fé e na *gangorra da esperança*. Ainda que não exatamente da maneira como Heidegger se exprime, julgamos que a distinção e a relação entre os dois níveis, o da *transcendência absoluta do divino* e o da abrangência universal, mas finita, própria do *mundo humano*, enquanto *horizonte global de sentido* no âmbito de cada cultura, permite compreender e *justificar o fenômeno religioso* como tal. É o que ele dá entender p. ex. na conhecida passagem:

> A este Deus o homem não pode nem orar, nem fazer oferendas. Ante a Causa sui o homem não pode dobrar os joelhos por reverência, nem pode ele ante esse Deus tocar músicas e dançar.[45]

Expressando a sua crítica ao Deus dos filósofos, ante o qual não é possível dançar ou prostrar-se em adoração, justamente pela contraposição entre esse e o Deus do culto religioso, Heidegger *reconhece indiretamente a legitimidade da atitude religiosa*. Esse reconhecimento ocorre outras vezes sob várias formas ao longo de sua obra.[46] É a falta de compreensão da distinção entre o *referente da experiência religiosa* propriamente dita, o mistério transcendente, e as suas várias *representações nas diversas religiões* que explica a estranheza de Alain Badiou ante a declaração do filósofo "só um Deus pode ainda salvar-nos".[47] Como é possível, exclama ele, que aquele que rechaçou tão tenazmente a noção metafísica de Deus, como inconsistente, volte a recorrer a algo, que chama "Deus", como decisivo na existência humana?[48]

De um modo geral, devido à natureza *hermenêutica* do compreender humano toda abordagem da realidade dá-se necessariamente sob uma *perspectiva parcial*, que nunca esgota a sua riqueza. Isto vale mais ainda da compreensão do mistério transcendente. Requer-se por isso cautela e moderação na *formulação das proposições* que exprimem as crenças religiosas e lucidez na sua *compreensão*. Apesar do risco, sempre presente, de *absolutizá-las*, elas não podem ser abandonadas, como pretende Nancy com sua crítica das religiões como tais.[49] Há, aliás, outro tipo de *explicitação*, mais plena e mais

---

[45] HEIDEGGER, Martin. Die onto-theologische Verfassung der Metaphysik, in: *Identität und Differenz*, GA 11. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2006, p. 77.

[46] Heidegger refere-se aos deuses da religião da Grécia antiga e ao Deus da revelação bíblica como configurações históricas do divino, a partir de autênticas experiências do sagrado, que tiveram sua vigência histórica, mas que escaparam do horizonte da existência humana, sem retorno possível. (Cf. MAC DOWELL, João A. Martin Heidegger e a questão de Deus, in: IDEM. *Heidegger: A questão da verdade do ser e sua incidência no conjunto de seu pensamento*. Rio de Janeiro: VIA VERITA, 2014, p. 257).

[47] Cf. HEIDEGGER, Martin. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidergger, in: *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges.* GA 16. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000, p. 671.

[48] "Comment se fait-il que le penseur qui détermine la métaphysique comme ontothéologie, occultation de la question de l´être par celle de l´étant suprême, en vienne à dire, dans sa déclaration testamentaire, que seul un Dieu peut nos sauver?" (BADIOU: Alain. *Court traité d´ontologie transitoire*. Paris: Seuil, 1998, p. 18).

[49] A recusa da religião é inerente à proposta de Nancy, formulada p. ex. nestas frases: "É preciso, portanto, ao mesmo tempo acompanhar até sua última extremidade o movimento de autodesconstrução do cristianismo e reforçar o movimento simétrico de descerramento (déclosion) da razão. Não se trata de retornar ao espírito do cristianismo, nem ao espírito

real, do *sentido intuído na experiência*, do que a própria linguagem. Ela acontece *existencialmente* na vida em si mesma, pelas *atitudes que respondem aos apelos* implícitos na manifestação do absoluto. Tais atitudes de ordem prática devem ser *priorizadas*, quer no julgamento daquilo em que consiste a fé e a autêntica acolhida da manifestação do absoluto transcendente, quer mesmo enquanto critério para a valorização e aperfeiçoamento das representações teóricas do sentido que se manifesta, sem se deixar capturar por nenhum esquema definitivo necessariamente finito. Neste sentido, o *novo humanismo cristão* que se vem esboçando ultimamente em termos teóricos e práticos não se apresenta como uma visão global do mundo com *respostas prontas e definitivas* a todas as questões. Trata-se antes de um *direcionamento para a verdade*, animado pela esperança e inspirado no amor, que, à luz dos conteúdos da fé revelada e assumida lucidamente, *discerne em cada situação* no emaranhado da história o caminho a seguir.[50]

Por outro lado, a *função crítica inerente à razão* leva-a espontaneamente a *justificar* sua acolhida da verdade através de um fundamento último. Nesse sentido a *ontoteologia*, enquanto compreensão ontológica do princípio e fundamento corresponde a uma *tendência insopitável* do espírito humano.[51] Assim como Heidegger assinalava na Analítica Existencial de *Ser e tempo* a tendência a *decair no mundo* (Verfallen), própria da existência inautêntica, como elemento da *estrutura ontológica do aí-ser* (Dasein),[52] o mesmo deve dizer-se da inclinação natural a *fechar ontoteologicamente* com um fundamento

---

da Europa e do Ocidente. É preciso ao contrário, recusando qualquer espécie de "retorno", e acima de tudo o "retorno do religioso", que é a mais pesada das ameaças, ir mais além naquilo que constitui a invenção desta civilização doravante mundializada (...). E esta invenção é a de um mundo sem Deus – sem garantia de sentido – mas sem desejo da morte." (II p. 42-43).

[50] É nesta linha que se move o próprio Papa Francisco no seu empenho por renovar o anúncio da Boa Nova do Evangelho e promover um humanismo que ultrapasse as fronteiras do próprio cristianismo, na fidelidade ao seu espírito. Esta atitude do papa, expressa em inúmeros pronunciamentos, sobretudo com sua condenação do proselitismo e com o reconhecimento da riqueza das várias religiões, foi sintetizada mais recentemente como Teologia da acolhida e do diálogo em seu discurso na Faculdade de Teologia da Itália Meridional (Napoli/Posillipo) em 21/06/2019.
http://w2.vatican.va/content/francesco/en/speeches/2019/june/documents/papa-francesco_20190621_teologia-napoli.html);

[51] É a opinião p.ex. de Joeri Schrijvers (SCHRIJVERS, Joeri. Marion, Levinas, and Heidegger on the question concerning ontotheology. *Continental Philosophy Review* (2010) 43, p. 207–239). Ele define seu objetivo no artigo com estas palavras: "It is shown that ontotheology, for Levinas as well as Heidegger, might not be overcome with a simple command but rather belongs to the very structure of thought." (ib. p. 207). E acrescenta no final: "In this way, Heidegger's later writings on metaphysics might simply point to the fact that the human condition is, in fact, an ontotheological condition and that, in this sense, it is not a matter of overcoming metaphysics, but rather of comporting oneself towards it in an appropriate manner " (ib. p. 237), assumindo que talvez devamos encarar "ontotheology as an ontological phenomenon, which states that it is the case that whenever we think, we think ontotheologically and that no one is excluded from this structure." (ib. p. 236).

[52] "As características ontológicas fundamentais deste ente são existencialidade, facticidade e decaimento". [Die fundamentalen ontologischen Charaktere dieses Seienden sind Existenzialität, Faktizität und Ver-fallensein] (*Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.* p. 254).

imanente ou transcendente o *horizonte da existência*. Mas tal como o aí-ser é chamado pela voz da consciência a *libertar-se da ditadura de todo-mundo* (das 'Man') na projeção ôntica do seu ser para *assumir autenticamente a sua liberdade*,[53] assim também aqui é preciso purificar continuamente a experiência do divino das *representações ontoteológicas*, voltando-se para o *mistério transcendente*, enquanto tal, ou seja, enquanto inconceptualizável e indisponível.[54] Heidegger, descartando a dualidade metafísica sujeito/objeto e temporal/eterno, tentou pensar a essência da *relação do ser-humano* com a *verdade do ser* e através dela com o *sagrado*, a partir da compreensão histórico-existencial dessa relação, que se constitui, como *acontecimento apropriativo* (Ereignis). O reconhecimento, por ele mesmo,[55] da *insuficiência dessas tentativas*, retomadas sempre de novo com afinco, mostra talvez que não é possível *estabelecer-se positivamente num pensar pré-predicativo*. O *sagrado* como o além do horizonte onde os entes se manifestam na claridade do ser, pode ser *experienciado poeticamente* e *vivenciado religiosamente*. Mas tal experiência ou vivência do mistério, desde que pensada, não metafisicamente no sentido tradicional, e sim na perspectiva histórico-existencial, *permitiria apenas contestar* a pertinência de qualquer *representação ontoteológica* do mistério sagrado como ente supremo, não, porém, *oferecer uma visão filosófica alternativa* de sua essência. Destarte, abrindo para o mistério transcendente, a *religiosidade autêntica* rompe na *ordem do viver* o *enclausuramento autossuficiente* que o *filosofar autêntico* rompe na *ordem do pensar*.

VII

A exposição que precede levou a *conclusões*, que têm sempre um caráter relativo, enquanto procuram exprimir o que realmente se mostra, ainda que de um ponto de vista estruturalmente limitado e como tal sujeito a

---

[53] Cf. HEIDEGGER, M. *Sein und Zeit*, GA 2, *op. cit.* § 27.

[54] Cf. SCHRIJVERS, J.: "For, just as authenticity is not the dialectical counterpart of inauthenticity, in that it is not the eradication of all inauthentic comportment, so too the problem of ontotheology, whether it is taken to be as putting God at our disposal or a mastery of our logos over being/beings, might allow for a proper and improper comportment towards it. Just as authenticity in Being and Time is not the complete extrication of all things inauthentic, so too, then, our comportment towards ontotheology might point to both the unavoidability of ontotheology and a proper comportment towards it" (On the question concerning ontotheology, *op. cit.* p. 237).

[55] Veja-se p. ex. o final da conferência *Tempo e Ser*:. "Trata-se de superar incessantemente os impedimentos que tornam tal dizer facilmente insatisfatório. Impedimento deste tipo é também falar do acontecimento apropriativo sob a forma de uma conferência. O orador falou apenas em frases proposicionais. [Es gilt unablässig, die Hindernisse zu überwinden, die ein solches Sagen leicht unzureichend machen. Ein Hindernis dieser Art bleibt auch das Sagen vom Ereignis in der Weise eines Vortrags. Er hat nur in Aussagesätzen gesprochen] HEIDEGGER, M. Zeit und Sein, in: IDEM, *Zur Sache des Denkens*. GA 14. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2007, p. 30).

aprofundamento e complementação. Ela constitui um primeiro *ensaio* de um pensamento ainda em andamento. Procuramos apresentar e justificar uma visão de conjunto de um problema extremamente complexo sob seus diferentes aspectos, sem *examinar e discutir as diferentes posições* que surgem, sobretudo na atualidade, sobre cada uma das questões tratadas. Em particular, pressupostos decisivos de nossa argumentação, partilhados ou não com *Nancy*, não puderam, como é natural, ser expressamente comprovados. Esperamos que tenha ficado claro que, embora discordemos do filósofo francês em pontos fundamentais, não temos a *pretensão de ter refutado* cabalmente a sua posição. O objetivo de *recorrer a seu pensamento* foi tão somente apresentar *por contraste nosso ponto de vista*, a partir dos elementos comuns. Admitimos com ele *a transcendência do espírito humano*, enquanto dinamismo ilimitado, permanente auto-superação no saber e querer. Este é para nós, como para ele, o *ponto de partida da análise*. Partilhamos também a *rejeição do teísmo tradicional* de feição metafísica, enquanto afirmação de um princípio transcendente do ser e da verdade, como expressão da exigência da razão de um saber absoluto. Esta compreensão da *abertura da razão* não nos leva, porém, a recusar a *admissão de um absoluto transcendente* como fundo sem fundo do espírito humano e da realidade no seu conjunto. Dom que supera toda compreensão, ele é *acessível a todos* na medida em que se abrem à sua manifestação. É nessa acolhida, como *resposta consciente e livre* de fé e amor ao amor que se doa, que consiste a verdadeira *grandeza do ser humano*. Por outro lado, entendemos que as *expressões* teóricas e práticas da *atitude religiosa* na sua especificidade, enquanto próprias de nossa condição mundana e social, não só se *compatibilizam* com a abertura ilimitada do espírito finito, mas também a *apoiam e estimulam*, desde que concebidas e vividas a partir da *experiência do sempre mais* que as *relativiza permanentemente*.

Endereço do Autor:

Comunidade São Roberto Bellarmino
Rua Adelina Sales Pereira, 217
Planalto
31720-440 Belo Horizonte - MG

macdowsj@faculdadejesuita.edu.br