

ÉTICA E RELIGIÃO

Manfredo A. de Oliveira

A) A experiência ética como experiência da exigência de uma práxis emancipatória.

Para nós, homens ocidentais, falar de ética significa recuperar uma das dimensões fundamentais da existência humana, recalcada pela racionalidade instrumental vigente nos últimos séculos de nosso processo civilizatório, ou seja, trata-se, em primeiro lugar de redescobrir o homem não só como ser, que intervém na natureza, transformando-a de acordo com seus fins, mas de descobri-lo inserido num processo de tradições culturais, que transfiguram o que ele experimenta em "mundo", na medida em que tudo é situado num contexto de sentido lingüisticamente estruturado.¹

Isto significa dizer, que as experiências concretas dos homens com as coisas, com as pessoas, com as instituições, etc., são, sempre, mediadas pela comunidade humana com a qual eles partilham uma determinada interpretação do todo desta experiência. Está em jogo, aqui, uma "totalidade de sentido", historicamente formada e socialmente mediada, que é condição de possibilidade do agir concreto do homem.² Sendo, assim, a linguagem, enquanto mediadora desta totalidade prático-sócio-histórica possibilitadora do ser-homem, é o lugar próprio do homem: fazendo emergir a questão do sentido³, ela rompe com a estruturação puramente instintiva de sua vida e faz o homem emergir como aquele, que se encontra no aberto da pergunta por seu ser, ou seja, como aquele, que se descobre como alguém, cujo ser deve ser construído e conquistado. Nesta perspectiva, a linguagem rompe com a "repetição do sempre mesmo"⁴ e abre o futuro do homem como futuro de alguém, que descobre seu ser como "tarefa histórica" numa comunidade humana determinada.

O homem situa tudo o que ele encontra nesta totalidade significativa, mas ele situa, acima de tudo, a si mesmo, emergindo, então, como *ser do sentido*, isto é, não só como o ser, que, situando o experimentado num contexto de significação exprime sua "raciona-

lidade", mas como ser, cuja realidade emerge como "exigência de efetivação de sentido". Através da linguagem, o homem rompe a esfera da facticidade pura e se acha confrontado com a possibilidade histórica do diferente. A linguagem explicita um *conflito originário* no existir humano: o conflito entre a facticidade existente de um mundo determinado, que o homem sempre é, e a possibilidade aberta pela emergência do sentido, que o faz transcender os dados na direção de um projeto de uma nova facticidade.

Por um lado, o homem só é numa facticidade determinada, num determinado modo de organizar e interpretar a totalidade de sua experiência; por outro lado, a emergência da questão do sentido abre ao homem a possibilidade de, em princípio, transcender toda e qualquer forma determinada de efetivação de seu ser-homem na direção de efetivações novas que, assim, se manifestam como "mediações" no processo, pelo qual o homem procura conquistar seu ser.

Portanto, o homem, como ser da linguagem, se experimenta como um processo de conquista de si, cuja efetivação passa pela construção de mundos históricos, onde as comunidades humanas encontram, sempre, formas distintas de organizar e interpretar o todo de sua existência. O ser do homem se gesta, então, pela mediação dos mundos históricos das comunidades humanas concretas, alicerçadas nas tradições culturais, que medeiam suas ações teóricas e práticas.

Originariamente, o homem se descobre responsável por si na medida em que responsável pela configuração de um mundo sócio-histórico. Na verdade, o homem é, sempre, condicionado pelo contexto circundante, mas enquanto ser da linguagem é capaz de emergir de dentro deste contexto e questionar-lhe o sentido, o que significa dizer, que nenhum contexto é capaz de aprisionar e fixar seu ser. Situacionalidade e Transcendência constituem "momentos complementares" do ser paradoxal, que é o homem. Sua liberação de contextos históricos específicos, portanto, sua transcendência é, sempre, uma "transcendência situacional", já que, originariamente, o homem é ser através de seus mundos.

Esta é uma transcendência possibilitada pela emergência do sentido: com isto se mostra, que a transcendência que caracteriza o ser humano é uma transcendência mediada por sua práxis comunicativa⁵, que, assim, se revela como condição de possibilidade do processo indefinido de ultrapassagem, que caracteriza a auto-conquista do ser humano. Para compreender, por esta razão, a natureza da transcen-

dência, que marca o ser humano, é preciso descer às raízes da práxis comunicativa, sua dimensão de possibilitação.

Já nos situamos, desde o princípio, numa consideração, que nos revelou o contexto da práxis comunicativa: quando o homem, falando, comunica aos outros algo sobre algo, portanto, agindo no interior de sua comunidade de comunicação, ele o faz e é compreendido, precisamente, porque esta comunidade tudo situa numa determinada compreensão global da experiência humana⁶, no seio da qual é possível aos diversos membros da comunidade compreender as relações por eles estabelecidas em seu agir comunicativo. Isto significa dizer, que a linguagem humana é, sempre, um *ato público*, onde sujeitos, falando dentro de um contexto de significação, levantam uns aos outros determinadas pretensões, seja em relação aos fatos do mundo, seja em relação às normas de comportamento historicamente vigentes em suas comunidades, seja em relação às suas próprias experiências subjetivas.

O que está em jogo, portanto, no agir comunicativo do homem é um consenso a ser estabelecido na base das razões legitimadoras das pretensões levantadas. Sendo assim, o agir comunicativo é, em sua própria estrutura, um agir aberto a um *discurso racional*, pelo qual se testa a validade das pretensões intersubjetivamente levantadas.

Aqui, mais uma vez, se manifesta a transcendência característica do ser humano: ele não só está situado num determinado contexto significativo, mas este próprio "estar-situado" o faz membro de uma "comunidade de argumentação", através da qual ele pode emergir da simples facticidade situacional e testar a validade das pretensões ali levantadas e socialmente transmitidas.

Além disto, é no seio da práxis comunicativa que se revela aquilo que poderíamos chamar a *experiência ética fundamental*, isto é, a experiência da exigência de um *reconhecimento universal*⁷, pois participar de uma comunidade de argumentação implica reconhecer, implicitamente, a cada um de seus membros como portador dos mesmos direitos fundamentais enquanto parceiro da comunidade de argumentação. Toda e qualquer argumentação pressupõe, como sua condição de possibilidade, o mútuo reconhecimento de todos os seus membros como parceiros de igual direito, portanto, o mútuo reconhecimento de pessoas enquanto sujeitos. Esta experiência ética emerge, contudo, na raiz mesma de uma abertura indefinida,

que constitui a vida socio-histórica do homem enquanto processo de busca de efetivação de sentido.

A experiência ética abre um horizonte de determinação de sentido: dar sentido à vida humana significa efetivar, nos contextos históricos, o reconhecimento mútuo de sujeitos. Então, se o homem, enquanto abertura indefinida, se vai efetivando na medida em que mundos históricos medeiam seu ser, agora o processo adquiriu um peso considerável: só podem efetivar o homem aqueles mundos que, de acordo com as sempre diferentes possibilidades abertas, efetivam o reconhecimento mútuo dos homens entre si enquanto sujeitos.

Esta experiência de liberdade, enquanto liberdade solidária e universal, se mostra, assim, como *experiência-base* da existência humana no mundo, pois a experiência da exigência do reconhecimento do outro enquanto portador de direitos iguais rompe com qualquer esquema redutor do outro à situação coisal, portanto, é a experiência da exigência fundamental de superação de qualquer tipo de opressão enquanto algo estruturalmente inadequado ao ser do homem, que deve ser reconhecido em sua "alteridade" e "autofinalidade". Esta experiência rompe, em princípio com a "racionalidade instrumental" estendida ao relacionamento humano, uma vez que esta racionalidade é marcada pela *lógica da dominação*: o outro, não reconhecido em sua alteridade, é redutível a meu próprio projeto de vida e, por isto mesmo, funcionalizável em relação aos fins por mim propostos.

Na experiência ética fundamental, o outro emerge como "Alteridade irreduzível" na medida mesma em que, portador do mesmo direito fundamental, portanto, irreduzível à particularidade de um projeto de um eu e só experimentável nele mesmo, enquanto situado no horizonte universal do reconhecimento das liberdades⁸. A história humana se revela, a partir da experiência ética, enquanto experiência da exigência do reconhecimento universal na direção da construção de uma humanidade solidária, enquanto luta pelo reconhecimento.

Já que o ser do homem não é dado, mas é uma conquista e sua vida é luta pela conquista de si mesmo, então, a luta do homem é, em última análise, a luta pela supressão dos horizontes particulares, esmagadores do ser-livre, pelo estabelecimento de mundos históricos possibilitadores da efetivação sempre nova do reconhecimento universal, portanto, trata-se, sempre de novo, de substituir, nas

relações humanas, na configuração do mundo institucional, a "lógica da dominação" pela "lógica da comunicação".

Isto não significa a negação da individualidade dos indivíduos, mas sua "suprassunção" na universalidade, que abre todos os indivíduos uns aos outros no estabelecimento histórico de sua igualdade básica, o que implica, necessariamente, a construção de mundos, de estruturas, que superam as relações de dominação e possibilitam a emergência dos homens enquanto sujeitos, o que se realiza enquanto reconhecimento efetivo e recíproco das liberdades⁹. Nesta perspectiva, a história, só aparece como humana na medida em que ela, efetivamente, se faz superação das relações de dominação e efetivação de relações solidárias entre os homens. A grande exigência do humano na história se determina enquanto instauração de mundos históricos, onde toda forma de dominação dê lugar ao reconhecimento livre dos membros de uma humanidade solidária.

Se a história é marcada por uma exigência fundamental, isto significa dizer, que a liberdade entendida como reconhecimento recíproco universal, nunca é um "dado", uma facticidade, mas antes uma tarefa: a tarefa mesma, que constitui a vida humana enquanto tal. Por outro lado, significa, também, dizer que ela é, apenas, uma possibilidade ao lado de outra, ou seja, a possibilidade da negação do ser-homem, de sua coisificação. A liberdade, em primeiro lugar, é, apenas, a possibilidade que aponta para sua efetivação, ou seja, para uma práxis libertadora na medida mesma em que as configurações diferenciadas dos mundos humanos possibilitem a emergência de sujeitos em sua irredutibilidade e auto-finalidade.

A história, portanto, guarda em si a possibilidade permanente da não-realização da liberdade solidária e, por esta razão, a alienação do homem é o "perigo fundamental", que constitui a condição humana. Já que nenhum mundo concreto é capaz de preencher o horizonte indefinido, que constitui o homem enquanto liberdade, então a vida humana só pode ser entendida como "processo de libertação", isto é, como luta, sempre renovada, pela efetivação de sua liberdade nos seus diferentes mundos históricos de tal modo que a experiência ética fundamental se determina como *exigência de uma práxis emancipatória*.

Esta tarefa é, sempre, nova: dentro dos contextos sempre diversos trata-se de efetivar o reconhecimento universal dos homens enquanto sujeitos. A história emerge, então, como luta sempre renovada contra

a coisificação do homem na direção da efetivação de uma humanidade solidária.

Se a liberdade não é uma facticidade, mas tarefa permanente de vitória sobre a coisificação, se a exigência ética se efetiva enquanto práxis emancipatória, então são portadores de um *privilegio ético*¹⁰ todos aqueles, que os diversos contextos excluem da esfera do reconhecimento universal. Se só sou livre através do apelo ético para o reconhecimento, que me vem da outra liberdade, então, são fonte "por excelência" de minha liberdade aqueles outros que são, estruturalmente, excluídos da comunidade humana enquanto comunidade do reconhecimento universal¹¹. Aquele homem, que chegou, pela própria organização da vida comunitária a ser destituído de quaisquer pretensões especiais e cuja exigência básica é, unicamente, a exigência de ser reconhecido, pura e simplesmente, como homem, este é, em cada contexto específico da história, o "pobre", cujo ser levanta, objetivamente, a exigência da igualdade de direitos.

O pobre, assim entendido, constitui, em cada situação histórica, o apelo ético fundamental, o que significa dizer, que ele é exigência de uma práxis capaz de transformar o mundo que o produz. A esta altura, a experiência ética fundamental atinge uma maior determinação: o apelo ético fundamental não implica, só, o reconhecimento intersubjetivo das liberdades, mas este exige *uma estruturação nova da vida comunitária*, que supere toda e qualquer exclusão e seja capaz de tornar efetivo o reconhecimento universal de todo e qualquer homem enquanto sujeito de iguais direitos. Sendo assim, a história emerge como processo de libertação não só dos poderes opressores da natureza através da racionalidade instrumental", mas, também, e, acima de tudo, das *instituições sociais opressoras*. A exigência de libertação enquanto exigência ética é exigência de um processo emancipatório enquanto efetivador de uma intersubjetividade solidária.

B) A experiência religiosa enquanto radicalizadora da experiência ética.

A reflexão sobre o agir comunicativo nos revelou o homem como um processo indefinido de conquista de si, enquanto luta pela construção de mundos históricos efetivadores do reconhecimento universal. Isto significa dizer que a vida humana é a experiência da transcendência permanente: todos os mundos históricos concretos emergem

como mediações não esgotantes do processo indefinido de conquista da liberdade solidária.

Se não existe liberdade solidária sem mundos históricos, todos eles, contudo, são momentos de um processo, que os ultrapassa, pois a própria experiência do homem enquanto ser simbólico manifesta, que o horizonte de sua práxis rompe com a limitação característica da vida animal. O processo histórico da construção de mundos diferentes é carregado por um horizonte, que, em princípio, ultrapassa todo e qualquer mundo: a história finita é, assim, o processo de efetivação de um horizonte infinito. Por isto mesmo, cada mundo histórico se revela como chance nova de efetivação do horizonte ilimitado, que constitui o homem enquanto homem.

A história é, então, a *necessidade originária* do homem, pois, de um lado, ele não passa de possibilidade, por outro lado, cada momento histórico restringe o horizonte ilimitado e condiciona sua efetivação. A transcendência humana é transcendência situada isto é, sempre limitante. Por esta razão, a história só permanece humana como movimento de *permanente ultrapassagem*.

A consequência, que daqui brota, é a da estrutural incapacidade do processo histórico enquanto processo de construção de mundos de se adequar ao horizonte característico da práxis humana. Ele permanece, sempre, estruturalmente, marcado por limites e o homem *percebe* estes limites, daí a transcendência permanente¹², o que significa dizer que ele ultrapassa o limite enquanto limite, ou seja, que, já sempre, é aberto à liberdade ilimitada enquanto tal, o que se manifesta como a última condição de possibilidade dele mesmo enquanto processo de permanente ultrapassagem.

Portanto, se a vida humana é um processo indefinido enquanto exigência de uma práxis libertadora, condição última de possibilidade do processo enquanto processo é a experiência da liberdade absoluta, que, assim, se revela como a "instância última de libertação", já que fonte possibilitadora do próprio processo, que constitui a vida humana¹³. Se minha liberdade só se efetiva no encontro reconhecido com outras liberdades de tal modo que posso dizer serem as outras liberdades libertadoras, com muito maior razão é liberdade libertadora a liberdade absoluta enquanto condição última de possibilidade do próprio processo libertador, que constitui, em última análise, a práxis humana enquanto humana. Então, a infinitude histórica, que é o homem, encontra na liberdade absoluta sua última

condição de possibilidade de tal modo, que a religião, enquanto esforço de explicitação histórico-comunitária desta experiência, é a radicalização da própria experiência originante do homem enquanto experiência da exigência da liberdade solidária..

A experiência do absoluto enquanto tal se revela, assim, condição última de possibilidade do próprio processo histórico, pois é esta experiência, que torna possível a ultrapassagem permanente, que caracteriza a vida humana. Nesta perspectiva, a efetivação da liberdade exige um movimento contraditório: em primeiro lugar, exige a construção de mundos históricos e, portanto, limitados; em segundo lugar, exige a transcendência permanente do homem sobre estes mundos históricos, o que só é possível pela consciência de sua limitação, o que, por sua vez, é possibilitado pela consciência da liberdade absoluta, que, assim, emerge como possibilitadora do próprio processo histórico. Sendo assim, a consciência religiosa está na raiz da experiência humana, enquanto historicidade. É a experiência do absoluto, experiência que desemboca na explicitação religiosa, que possibilita a vida humana como processo da abertura negadora das totalidades históricas condicionantes do ser do homem na medida mesma em que a consciência do absoluto enquanto tal nega a pretensão de qualquer realidade finita de se absolutizar e, assim, se impor ao homem, de modo definitivo, esmagando sua liberdade¹⁴. A experiência do absoluto libera o presente do homem a uma dinâmica de superação, a uma lógica superadora da dominação já que, em seu horizonte, todo e qualquer projeto de mundo sócio-histórico se revela provisório, limitado, e, de certo modo, opressor. É, precisamente, a consciência do absoluto, que faz emergir a **provisoriedade estrutural** da vida humana: todo mundo histórico é negado em sua pretensão de ser "a" expressão perfeita ou efetivação plena da liberdade solidária. Por isto, a consciência religiosa é, estruturalmente, uma **consciência provocadora**: ela faz emergir a possibilidade alternativa de novas expressões possíveis do ser-homem a partir da consciência da impossibilidade de qualquer forma histórica da vida humana de garantir a realização definitiva do homem enquanto liberdade solidária: nenhuma forma de vida do homem produzida na história é a forma definitiva e exclusiva do ser-homem enquanto tal.

Por esta razão, a consciência religiosa, enquanto consciência do absoluto, é o tribunal da história: por sua relação fundamental ao absoluto enquanto tal a liberdade humana se capacita a relativizar, desabsolutizar tudo o que ela encontra e produz, assim, o processo

indefinido de efetivação. Foi, precisamente, neste sentido, que, em nossa reflexão, o absoluto emergiu como condição última de possibilidade do processo de auto-gênese do homem enquanto processo histórico¹⁵.

Religião é, então, liberação do aprisionamento definitivo do homem em qualquer finitude e, portanto, "possibilitação da transcendência", que caracteriza a história. A história, enquanto história, só é possível como referência ao absoluto enquanto tal de tal modo que, em última análise, a negação do absoluto implica uma redução da vida humana ao nível da "natureza" e, portanto, um fechamento àquilo, que constitui sua especificidade: a historicidade¹⁶. Se o homem se experimenta, originariamente, como processo de efetivação de liberdade e, neste sentido, como processo libertador, a experiência religiosa não só, "em princípio", não se contrapõe a esta experiência fundante da existência humana, mas se revela como sua condição última de possibilidade na medida em que só a consciência do absoluto enquanto tal pode possibilitar o processo enquanto processo.

Se, como vimos, a experiência originária do homem enquanto processo libertador é, fundamentalmente, uma experiência ética, isto é, uma experiência de exigência de uma liberdade solidária universal, ou seja, uma exigência de reconhecimento de cada homem como sujeito, então, se faz necessária uma releitura da experiência ética fundamental a partir de sua experiência fundante, ou seja, a partir da experiência religiosa¹⁷. Nossa reflexão sobre o agir comunicativo do homem já nos havia mostrado a efetivação da liberdade solidária como a exigência básica do existir humano no mundo, como a "necessidade", que caracteriza seu ser, pois ela diz respeito à conquista do seu ser. Trata-se, aqui, do engajamento do homem no sentido de criar espaços de efetivação da liberdade solidária: é esta a "exigência" básica, que perpassa a história humana, como seu sentido de tal modo que, como vimos, a escolha da configuração específica dos mundos históricos não é arbitrária, uma vez que sempre envolvida pela exigência ética de base: a criação do espaço para a efetivação da liberdade solidária. Sendo tal experiência desde sempre possibilitada pela consciência do absoluto, isto significa dizer que o apelo ético, que cada liberdade humana levanta, adquire um caráter incondicionado, portador que é de uma dignidade absoluta.

A alteridade a ser respeitada, portanto, em sua dignidade é mediação para a revelação de uma "alteridade radicalizadora" de seu apelo ético ao respeito. Assim, a liberdade finita é, desde sempre, referida à

liberdade infinita de tal modo que o apelo da liberdade finita é, em última análise, também, apelo da liberdade "fontal", condição última de possibilidade de seu existir histórico no mundo.

Daí o *paradoxo*, que está no cerne da história humana: a liberdade finita é portadora de uma exigência infinita, absoluta, incondicional assim que a práxis emancipatória, enquanto criadora do espaço do reconhecimento solidário, emerge como portadora de uma exigência absoluta, pois o que está em jogo nela, em última análise, é a aceitação, por parte das liberdades finitas, do apelo da própria liberdade infinita¹⁸.

Situada neste contexto de "hermenêutica" da experiência humana fundamental, aparece como superficial aquela crítica da religião, que a apresenta como o grande empecilho estrutural para o homem assumir-se como ser histórico no sentido de ele assumir, em suas próprias mãos, em autonomia plena, a construção de seu futuro, sobretudo de um futuro digno do homem. É necessário, então, que o homem, negando qualquer expressão de um absoluto distinto dele mesmo, compreendendo-se abandonado, deixado a si mesmo, se sinta, verdadeiramente, um ser responsável por si mesmo. Neste caso, a negação da consciência religiosa aparece como condição de possibilidade para que possa emergir o homem como sujeito, criador de si mesmo. A negação do absoluto seria a condição de possibilidade da própria "emancipação humana".

Ora, a radicalização da experiência ética de base pela experiência religiosa nos mostra, em princípio, o contrário: o caráter incondicionado da exigência ética fundamental da emancipação humana encontra na consciência do absoluto sua última condição de possibilidade de tal modo que, ao contrário, sem referência ao absoluto a exigência de emancipação não é capaz de revelar a *radicalidade* de sua exigência. Porém, esta experiência é uma experiência circular: se é verdade, que é a consciência religiosa que mostra o fundamento incondicional da exigência ética de emancipação, por outro lado, o verdadeiro sentido da liberdade absoluta, enquanto liberdade fonte de liberdade, vai emergindo na história na medida em que o homem se engaja para realizar o sentido ético, que o apela como ser histórico: a emergência efetiva do homem como ser do reconhecimento universal. É a partir daqui, que, cada vez mais, vai aparecer a liberdade absoluta como instância possibilitadora da vida humana, por isto como algo sobre o que o homem não pode dispor, como o "Todo outro", o "mistério insondável", que interpela a liberdade finita

através das liberdades finitas na exigência ética de seu reconhecimento.

As religiões concretas são, assim, "mediações", isto é, tentativas de explicitação da *experiência fundante da história*: a experiência religiosa, e são, em virtude disto, expressões mais ou menos felizes, das exigências de emancipação experimentadas como apelos éticos nas diversas situações históricas. Tais exigências aparecem à luz da experiência religiosa em seu caráter incondicionado, como medida de todo agir concreto do homem no mundo. Com isto a consciência religiosa abre ao homem a chance última do ser-homem: tornar-se homem através do acolhimento do apelo ético ao reconhecimento das liberdades finitas, o que é, em última análise, o acolhimento, da própria liberdade absoluta e se efetiva no "engajamento no mundo" no sentido de superar as limitações da configuração presente do contexto sócio-histórico e fazer o ainda-não efetivamente presente através de uma práxis de justiça e amor. Cada contexto histórico específico constitui um apelo ético específico: encontrar e construir a forma específica de convivência é apelo constante, já que o homem é transcendência permanente.

O absoluto emergiu como a dimensão última possibilitadora do processo da antropogênese, como a "Liberdade libertadora", em última instância, das liberdades humanas. Isto significa dizer que uma reflexão da história, que não atinja a experiência religiosa pára no meio do caminho no processo de explicitação das condições de possibilidade da história, portanto, a experiência ética, cerne do agir comunicativo, não é, neste caso, explicitada em todas as suas implicações. Nesta perspectiva, caminhar filosoficamente até à consciência do absoluto não significa abandonar a esfera da práxis humana, mas, antes, retroceder a sua última esfera de possibilitação. A práxis concreta do homem enquanto processo histórico só se entende, plenamente, por sua referência à liberdade absoluta, motivação derradeira a legitimar seu agir histórico.

A explicitação do caráter religioso da experiência ética fundamental significa a explicitação da exigência absoluta, que está na raiz da práxis histórica: tal exigência, como vimos, é mediada pelo apelo ético ao reconhecimento das liberdades finitas, sobretudo daquelas liberdades estruturalmente excluídas da comunidade do reconhecimento universal, dos pobres. Aqui, emergem duas questões fundamentais: em primeiro lugar, o pobre, em virtude de seu privilégio ético, se torna o lugar, por excelência, da revelação da exigência

absoluta na vida humana: ele é a porta para a transcendência. Em segundo lugar, a práxis emancipatória adquire, a partir daqui, a determinação de ser uma práxis de transformação da realidade na perspectiva da libertação dos pobres como apelo ético absoluto. Práxis emancipatória se manifesta, agora, mais claramente como exigência de compromisso com o outro, que foi espoliado de seu ser-homem por estruturas da vida humana, que o excluem da comunidade do reconhecimento. Práxis emancipatória, então, como exigência ética fundamental é luta pelo reconhecimento dos direitos dos pobres enquanto luta por uma estruturação nova do mundo histórico, capaz de negar a exclusão¹⁹. Tal práxis, enquanto transcendência para o pobre, é o lugar privilegiado de transcendência para a liberdade absoluta na história. Assumir, então, a causa do pobre significa assumir o apelo ético absoluto enquanto orientação fundamental de vida. Isto, de nenhum modo, significa reduzir a experiência religiosa à práxis histórica político-econômico-social do homem, mas, antes explicitar a raiz última, de caráter religioso, desta práxis e, portanto, tematizar seu caráter incondicionado. É, precisamente, a partir de seu caráter religioso, que a práxis libertadora dos pobres manifesta toda sua radicalidade, ou seja, o caráter de exigência absoluta, que a marca. Só a consciência do absoluto é capaz de legitimar, de modo incondicionado a exigência ética da práxis libertadora.

NOTAS

- (1) Trata-se, portanto, aqui de repensar a problemática ética não só a partir da revolução do pensamento ético, que significou o pensamento de Kant com a explicitação da problemática da "autonomia", mas de sua transformação no seio de uma *teoria da ação comunicativa*. Vj. a respeito J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*, 2 vol., Frankfurt am Main 1981; *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main 1983. X. Herrero, *Habermas ou a Dialética da Razão* em: "Síntese" 33 (1985) 15-36. P. Rossi, *O fundamento do conceito filosófico de autonomia em Kant e suas consequências históricas* em: "Concilium" 192 (1984/2) 6-14.
- (2) Este conceito de *Totalidade* enquanto construção sócio-histórico-prático-lingüística foi, especialmente, elaborado pela tradição hermenêutica de pensamento. Vj. a respeito: H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, seg. ed., Tübingen 1965. E. Coreth, *Questões fundamentais de Hermenêutica*, São Paulo 1973. W. Pannenberg, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt am Main 1977, sobretudo pg. 74 e ss. O. F. Bollnow, *Studien zur Hermeneutik*, Freiburg-Muenchen, 1982. O. Poeggeler (editor) *Hermeneutische Philosophie*, Muenchen 1972.

- (3) Vj.: P. Ricoeur, *Travail et parole* em: *Histoire et vérité*, Paris, 1955, pg. 210-233. R. Alves, *A rede das palavras* em: *O supiro dos oprimidos*, São Paulo 1984, pg. 7 e ss.
- (4) Vj. a respeito: M. Heidegger, *Die ewige Wiederkehr des Gleichen und der Wille zur Macht* em: *Nietzsche*, vol. 2, Pfullingen 1961, pg. 7-29.
- (5) É, precisamente, através de uma reflexão "transcendental-dialético-pragmática" sobre o agir comunicativo humano, que são abertas possibilidades de "superação" do "solipsismo" do pensamento moderno da "autonomia" e sua recepção na teologia cristã, com todas as conseqüências daí advindas para a ética filosófica e para o pensamento teológico. Vj. a respeito: K. O. Apel, *Transformation der Philosophie*, 2 vol., Frankfurt am Main 1976. A revista "Concilium" dedicou seu número 192 de 1984 a um confronto entre a "ética da autonomia" e a "ética da libertação". Teria sido, o que não foi feito, a oportunidade de repensar a problemática da autonomia a partir da problemática da libertação através de um referencial filosófico capaz de mediar dialeticamente ambas as perspectivas, ou seja, através de uma filosofia transcendental-dialético-pragmática, o que, de modo incipiente, é tentado aqui. A respeito do debate recente sobre o pensamento transcendental e de sua reformulação através da reviravolta lingüística vj.: O. Hoeffe, *Ist die transzendente Vernunftkritik in der Sprachphilosophie aufgehoben? Eine programmatische Auseinandersetzung mit Ernst Tugendhat und Karl-Otto Apel* em: Phil. Jahrb. 91 (1984) 250-272. E. Schaper e W. Vossenkuhl (ed), *Bedingungen der Möglichkeit, "Transcendental Arguments" un Transzendentales Denken*, 1984.
- (6) Vj. R. Alves, *op.cit.* pg. 15: "*A linguagem é a memória coletiva da sociedade. É ela que provê as categorias fundamentais para que certo grupo social interprete o mundo, ou seja, para que ele diga como ele é. Mas exatamente por causa disto, por determinar a interpretação, a linguagem determinará também a maneira pela qual a referida comunidade irá organizar a sua ação.*"
- (7) Que o apelo do outro a ser reconhecido em sua dignidade constitua a raiz da experiência ética é uma tese fundamental trabalhada pela filosofia moderna, sobretudo por Kant, Fichte e Hegel. Levinas retoma esta problemática pondo como ponto de partida de seu pensamento *o evento da responsabilidade para com o outro*, embora a trabalhe, segundo ele, fora da tradição de pensamento aberta pela filosofia transcendental e dialética. Vj. a respeito: B. Casper, Illéité, *Zu einem Schluessel "Begriff" im Werk von Emmanuel Levinas* em: Phil. Jahrb. 91 (1984) 273-288. L. C. Susin, *O homem messiânico. Uma introdução ao pensamento de Emmanuel Levinas*, Petrópolis, 1984. Vj. também a grande obra de E. Dussel escrita sob clara influência de Levinas: *Para uma ética da libertação latino-americana*, São Paulo.

- (8) Esta problemática constitui, de certo modo, uma das idéias-base de nossa civilização ocidental na medida em que ela pretendeu instaurar-se politicamente. Vj.: H. C. de Lima Vaz, *Senhor e escravo: Uma parábola da filosofia ocidental* em: "Síntese" 21 (1981) 7-29; Democracia e Sociedade em: Síntese 33 (1985) 5-14.
- (9) O que só pode ocorrer em nossa civilização moderna "do trabalho", em contraposição à problemática posta pelos gregos na antiguidade, se tal reconhecimento se efetiva, também, a nível da *estrutura econômica*. Ter percebido isto foi um dos grandes méritos da filosofia política de Hegel. Vj.: G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, ed. por J. Hoffmeister, Hamburg 1955, sobretudo pg. 165 e ss.
- (10) A expressão provém de K. O. Apel. Vj.: K. O. Apel, *Das Apriori der Kommunikationsgemeinschaft und die Grundlagen der Ethik* em: *Transformation der Philosophie*, op. cit., vol. 2, pg. 427.
- (11) Vj.: F. Taborda, *Sobre a experiência de Deus. Esboço filosófico-teológico* em: *Cristianismo e Ideologia*, São Paulo 1984, sobretudo pg. 31-32.
- (12) Vj.: G. W. F. Hegel, *Vorlesungen ueber die Philosophie der Religion* vol. I, ed. por G. Lasson, Hamburg 1966, pg. 302 e ss.
- (13) A respeito de toda esta problemática veja as excelentes considerações de F. Taborda em: *Sobre a experiência de Deus*, op. cit.
- (14) Rubem Alves considera a religião: "uma expressão do desejo (a essência humana se rebela contra a repressão) e uma expressão de esperança de realização do desejo" (Em: "O suspiro dos oprimidos, op. cit. pg. 49). Na perspectiva aqui apresentada pode-se, antes, dizer que a experiência religiosa, enquanto consciência do absoluto, é criadora do desejo no sentido propriamente humano da palavra em contraposição a uma consideração, também válida, em relação aos animais entendidos como seres carentes, pois é esta experiência que torna possível a superação de qualquer facticidade, abre o espaço para a ação alternativa e, por esta razão, é condição última de possibilidade da emergência do desejo. Portanto, não é o desejo, que cria a religião, antes é a experiência religiosa enquanto experiência do absoluto, que, em última análise, cria o desejo. O homem deseja, porque é transcendência e é transcendência, em última análise, porque é consciência do absoluto.
- (15) Neste sentido, o discurso religioso não é um discurso "objetivo" em concorrência com o discurso objetivo das ciências, mas se situa num outro nível, ou seja, no nível da explicitação da dimensão última de possibilitação da práxis humana enquanto histórica. Ele é, aliás, o discurso explicitador das diferentes manifestações históricas do absoluto, enquanto fundamento último da práxis histórica humana. No entanto, se o discurso filosófico pode chegar à existência do absoluto como princípio de inteligibilidade do processo histórico, só a religião é capaz de tematizar, na unidade de teoria e práxis, as manifestações históricas do absoluto no processo histórico.

- (16) Não se encontra, precisamente, aqui, o "drama" do humanismo ateu, que, negando Deus para afirmar o homem, em última instância, degrada o homem ao nível da natureza, retornando, assim ao objetivismo pré-kantiano?
- (17) A ambigüidade fundamental do pensamento de Marx, a este respeito, consiste no fato de que ele, embora tendo afirmado a amplitude da práxis humana enquanto ação comunicativa e ação instrumental, tende, contudo, em sua explicitação teórica, a **reduzir** a vida humana à ação instrumental e a compreender tudo o mais com as categorias específicas da ação instrumental. Sendo assim, ele se tornou incapaz de tematizar teoricamente, em toda sua plenitude, a dimensão ética como uma dimensão fundamental do agir humano e, também, de reconhecer a significação positiva do fenômeno religioso na vida humana. Vj. a respeito: J. Habermas, *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt am Main, 1968, sobretudo pg. 36-87 e meu trabalho: *A teoria marxiana situada na Tradição do Pensamento Transcendental* em *Ensaio* 11/12 (1983) 211-229. Há, contudo, tentativas de recuperação daquilo, que se poderia chamar o "apriori axiológico" do pensamento marxiano. Vj. a respeito: *Fidel e a religião: Conversas com Frei Betto*, São Paulo 1985. P. C. Freston, *The Revolutions in Cuba and Nicaragua: The Lessons for Christian Social Ethics in Latin America*, tese de mestrado, Regent College, Vancouver, 1983.
- (18) Antes de ser fuga da história, a religião abre o espaço último de motivação para a práxis histórica do homem. No entanto, ela não é suficiente para esta práxis, uma vez que esta práxis exige, além de uma motivação, uma análise da situação histórica para poder ser eficaz, o que significa dizer, que a religião não nega, antes pressupõe as análises das ciências da história e, conseqüentemente, a teologia uma "mediação sócio-analítica". Vj.: C. Boff, *Teologia e Prática. Teologia do político e suas mediações*, Petrópolis, 1978. A. Moser, *Teologia moral e ciências humanas - Antigos e novos desafios* em: REB 45 (1985) 227-244. H. Lepargneur, *Metodologia teológica e categorias sociológicas* em: REB 45 (1985) 310-316.
- (19) Vj.: L. Boff, *Direitos humanos: Direitos dos pobres* em: *O Caminho da Igreja com os Oprimidos*. Do Vale de Lágrimas à Terra Prometida, Rio de Janeiro 1980, pg. 136-139.

SUMÁRIO

O artigo estuda as relações entre Ética e Religião, tomando como termo de comparação determinadas características da experiência ética e da experiência religiosa. A primeira parte, inspirando-se em algumas categorias elaboradas por J. Habermas, descreve a experiência ética fundamental como experiência de um sentido universal traduzido numa práxis comunicativa que implica a exigência de um universal reconhecimento. Enquanto ética, essa práxis se definirá então como práxis libertadora. Na segunda parte a experiência religiosa é descrita tomando como ponto de partida as exigências emancipatórias da experiência ética. Ela é a radicalização dessas exigências na medida em que, sendo experiência do absoluto, acaba sendo igualmente o lugar onde se desvela a própria condição de possibilidade da experiência ética e, mais radicalmente, do existir do homem como ser histórico. As religiões históricas são assim caracterizadas como mediações dessa experiência religiosa fundamental. Na conclusão o A. mostra que a radicalização religiosa da experiência ética descobre finalmente no pobre e no oprimido a manifestação privilegiada do Sentido como liberdade absoluta presente na história.

SUMMARY

The article studies the relationship between Ethics and Religion, taking as a point of comparison some characteristics of ethical and religious experience. The first part, inspired by some categories elaborated by J. Habermas, describes the fundamental ethical experience as the experience of a universal meaning translated in a communicative praxis that implies the demand of a universal recognition. With regard to ethics, this praxis is defined then as a liberation praxis. In the second part the religious experience is described using as a point of departure the emancipative demands of the ethical experience. The religious experience is the radicalization of these demands in the measure in which, being an experience of the absolute, it accomplishes being as well the place where it unveils its own condition of possibility of ethical experience and, more radically, of man's existing as an historical being. The historical religions are characterized in this way as mediations of this fundamental religious experience. In the conclusion the A. shows that a religious radicalization of the ethical experience discovers finally in the poor and oppressed a privileged manifestation of the Meaning as absolute freedom present in history.