

## **A ALIANÇA SOCRÁTICO-MOSAICA PÓS-METAFÍSICA, DESELENIZAÇÃO, TERCEIRA NAVEGAÇÃO\***

(The Socratic-Mosaic alliance  
Post-metaphysics, de-hellenization, third navigation)

*Vittorio Possenti\*\**

Resumo: O diálogo entre pensamento secular e pensamento religioso permanece uma encruzilhada recorrente na história do Ocidente (cfr. o debate Habermas-Ratzinger e Bento XVI em Regensburg). No diálogo entram em jogo a crise *pós-metafísica* da razão e a *deselenização*, entendida como ruptura da *aliança socrático-mosaica*, ou seja do acordo entre fé e razão em torno da idéia de verdade. Tal aliança religa filosofia grega (Sócrates) e discurso bíblico (Moisés): a diferença mosaica entre verdadeiro e falso nas religiões se encontra com a diferença socrática entre verdadeiro e falso na razão. A *quaestio de veritate* e o tema da *religio vera* não são portanto estranhos ao âmbito da Revelação, enquanto a moderna crítica da religião sustenta que a religião se refere apenas à piedade e ao culto (Spinoza). No interior daquela aliança situa-se o destino da metafísica. Após a 'segunda navegação' da metafísica helênica, aconteceu com a filosofia do ser/*actus essendi* de Tomás de Aquino uma '*terceira navegação*', atuada por uma metafísica trans-ontica que leva a termo a centralidade ontológica do *energeia/actus*. Para mobilizar a razão pós-moderna contra o *derrotismo* e o *nilismo* que a assediam, importa uma retomada da aliança socrático-mosaica. O seu novo pacto poderá acontecer reconhecendo a capacidade veritativa da razão natural, além do âmbito das ciências e da ética, no qual muitos quereriam deter-se.

\* Traduzido do original italiano inédito.

\*\* Universidade de Veneza. Artigo submetido a avaliação no dia 05/02/2009 e aprovado para publicação no dia 05/05/2009.

Palavras-chave: **Pensamento secular e religioso, diálogo, derrotismo pós-moderno, filosofia do ser de S. Tomás.**

Abstract: **The dialogue between secular and religious thinking is still a recurring theme in Western History (see the Habermas/Ratzinger debate and the lecture by Benedict XVI in Regensburg). Within this dialogue, the post-metaphysical crisis of the reason and the de-hellenization process are at play, the latter being understood as the breaking of the Socratic-Mosaic alliance, that is, of the agreement between faith and reason regarding the question of truth. Such an alliance reconnects Greek philosophy (Socrates) and biblical discourse (Moses): the Mosaic difference between true and false with regard to religions encounters the Socratic difference between true and false concerning reason. Therefore, the *quaestio de veritate* and the topic of *religio vera* are not absent from the context of Revelation, although the modern criticism of religion holds that religion is only a question of piety and cult (Spinoza). The destiny of metaphysics is situated within that alliance. After the second navigation of the Greek metaphysics, a third navigation took place with Thomas Aquinas' philosophy of being/*actus essendi*, set in motion by a trans-ontic metaphysics leading to the ontological centrality of the *energeia/actus*. In order to mobilize the postmodern reason against the defeatism and nihilism by which it is assailed, it is important to return to the Socratic-Mosaic alliance. This new covenant is possible due to the veritative capacity of modern reason which goes beyond the realms of science and ethics, areas where many would like to remain.**

Key-words: **Secular and religious thinking, dialogue, postmodern defeatism, Aquinas' philosophy of being.**

**U**ma breve explicação introdutória é oportuna para esclarecer o desenrolar-se do discurso e o significado do tema desenvolvido. Por ocasião dos debates específicos que se referem à *pós-metafísica*, à *deselenização* e ao *niilismo*, pretende-se elaborar o significado da *aliança socrático-mosaica* e testar o seu vigor, introduzindo depois a categoria de '*terceira navegação*' desenvolvida pela filosofia do ser. Os três primeiros termos em itálico são de emprego freqüente e, não obstante a pluralidade das maneiras como são entendidos, não são enigmáticos. Os outros dois — *aliança socrático-mosaica* e *terceira navegação* — são menos empregados e não dizem tanto por si mesmos, de modo que serão explicados quando ingressarem no texto. Este toca com a sobriedade própria de uma informação alguns dentre os temas mais decisivos da filosofia, em particular da especulativa.

O caminho seguido inicia no hoje para dirigir-se a núcleos do passado e então voltar para a atualidade histórico-especulativa, explorando o coeficiente de futuro da *aliança socrático-mosaica* e da *terceira navegação*. Começaremos com uma seção dedicada a uma intervenção de Habermas e ao horizonte pós-metafísico, que servirá de estímulo para o resto do discurso.

## **1) Pós-metafísica e luta contra o derrotismo da razão moderna em J. Habermas**

O diálogo entre pensamento secular e pensamento religioso permanece no Ocidente em uma constante encruzilhada, conjugado segundo formas que vão do extremo da total separação e estranheza ao de uma íntima colaboração. De alguns lustros para cá têm crescido os paradigmas de (certa) concórdia que vêem as duas instâncias chamadas a colaborar com o fito não só de um entendimento civilizado, mas também de freio contra um excesso de autodestituição da razão. Uma expressão significativa de tais opções encontra-se em uma recente intervenção de J. Habermas, publicada no *Neue Zürcher Zeitung* (10 de fevereiro de 2007) com o título “Contra o derrotismo da razão moderna. Por um novo pacto entre fé e razão”. Um escrito com não poucas afirmações notáveis, dentre as quais a dificuldade de cindir a existência política dos cidadãos em uma parte pública e uma privada, e o convite que o Estado liberal deveria dirigir a seus membros secularizados a não considerar preconceituosamente irracionais as expressões religiosas. No escrito voltam a encontrar-se afinidades com o diálogo entre o mesmo Habermas e o cardeal Ratzinger entabulado em Munique em 2004, bem como sugestões ulteriores.

Na nova intervenção é clara a tentativa de opor-se ao derrotismo da razão moderna, bem como ao intento de permanecer atado sem repensamentos a uma razão expressamente *pós-metafísica*, considerada *definitiva* para o pensamento secular. Estas considerações dão ocasião a um duplo convite: que “a teologia aprenda a levar seriamente em conta o pensamento pós-metafísico”, e que este último leve “a sério aquela origem comum de filosofia e religião que remete à época axial, ou seja, àquela revolução da imagem-do-mundo que aconteceu pela metade do primeiro milênio antes de Cristo”. Esta atitude será útil à própria razão secular, que entenderá melhor a si mesma, quando compreender a fonte comum das duas figuras complementares da razão e da religião. Destarte o autor se distancia daquele “iluminismo mentalmente limitado e irrefletido que nega qualquer conteúdo razoável à religião”, e reconhece a força motivadora e de estímulo do religioso no confronto da sociedade pós-secular “com todos os elementos das tradições religiosas da humanidade que ainda não foram satisfeitos”.

Afastando-se de Hegel para o qual a religião é uma figura do espírito subordinada à filosofia, Habermas mantém a possibilidade de permanência das duas figuras da religião e da filosofia, considerando “que, aos olhos do saber, a fé conserva sempre algo de não transparente, de opaco, que não pode ser por nós renegado nem simplesmente aceito”. Com o propósito de “mobilizar a razão moderna contra o derrotismo que a corrompe por dentro, cujos traços se manifestam na pós-moderna “dialética do iluminismo” e no cientismo positivista, Habermas afirma que a razão pós-metafísica pode conseguir sair por si mesma do derrotismo teórico, ao passo que a razão prática encontra maiores dificuldades.

*Genealogia materialística e idealismo normativo.* O pensamento pós-metafísico não poucas vezes — assim procede também Habermas — busca uma aproximação com o pensamento religioso, ao reconstruir uma *genealogia da razão* na qual em um remoto passado filosofia e religião brotavam de uma fonte comum, com base na idéia que entre elas, outrora vizinhas, o diálogo poderia hoje ser retomado. A perspectiva merece ser valorizada, mas o que a torna problemática é precisamente o horizonte pós-metafísico que deveria presidir ao novo diálogo, enquanto ele adota o método genealógico e não parece disposto a relativizá-lo e a submetê-lo à crítica. O resultado da genealogia é com freqüência o materialismo e um evolucionismo geral. O autor deseja escapar de tais conseqüências, injetando altas doses de idealismo normativo na justiça e no direito positivo, fundados no idealismo moral kantiano da autonomia e autolegislação da razão prática. Se já é complexa a pergunta sobre a compatibilidade do materialismo teórico e do idealismo prático — uma compatibilidade duvidosa se se leva em consideração a precariedade do horizonte antropológico subjacente — ainda mais problemática é a questão levantada pelos mestres da suspeita: Marx, Nietzsche, Freud. Prevalece a autonomia moral de Kant-Habermas ou têm razão esses últimos que desmistificam o eu e a sua autonomia, entendendo-a como um postulado ideológico perigoso para o seu alto idealismo? Diante das fraturas que habitam o sujeito, não é fácil individuar a base da qual possa surgir uma autonomia moralmente e normativamente constituída. Se já para cada pessoa a autonomia aparece como um resultado árduo, bem mais complexo será o problema para a multidão dos eu na sociedade. A adoção de uma antropologia sujeita às tensões do materialismo e do evolucionismo torna uma aposta incerta o visar a prevalência da justiça e da liberdade em vez do poder e do dinheiro.

*O derrotismo da razão e a sombra do niilismo.* A razão pós-metafísica reconhecendo apressadamente o “monopólio científico da produção de saber mundano”, ou seja, reduzindo a autoridade da razão natural aos resultados falíveis das ciências institucionais, afasta como ilusório o conhecimento racional do ser; manifesta-se assim largamente atingida pelo esquecimento do ser e por isso com dificuldade de alcançar a ontosofia, o nível de um conhecimento especulativo-sapiencial da existência. Em sentido fundamental esquecimento do ser significa que não se considera mais possível uma ciência do ser enquanto ser. Argumentos quanto ao mérito da questão não são apresentados pelo autor, mas apenas o juízo que “a ciência moderna constrangeu uma razão filosófica que se tornou auto-crítica a despedir-se para sempre das construções totalizantes da natureza e da história”, o que é uma maneira de manter que só a ciência conhece, ainda que em meio às contingências do falibilismo.

Sobre estes aspectos se joga uma partida decisiva, em particular para a razão secular: o dissenso entre “partido religioso” e “partido secular” que muitos hoje interpretam como fratura entre religião e mundo, na realidade

é com frequência um dissenso interno à própria razão. Convém certamente “induzir reflexivamente a consciência religiosa a confrontar as suas verdades de fé seja com ‘outras` potências de fé concorrentes, seja com o monopólio científico da produção do saber mundano”, mas convém igualmente induzir a razão mundana a não autodesstituir-se, a não capitular com excessiva facilidade diante do ceticismo, a não autolimitar-se ao âmbito daquilo que é verificável no experimento. A discrasia que emerge aqui aparece sobretudo como diferença entre uma razão metafísica e realista e uma razão que não tem acesso ao ser e à realidade, a não ser de maneira indireta e essencialmente mediada pelas ciências.

Ora nesta discrasia o maior derrotismo parece habitar não a razão prática, mas a teórico-metafísica. O verdadeiro problema é que a razão pós-metafísica, habitada pelo ceticismo, não parece estar em condições de dar conta dos dois derrotismos evocados pelo autor: o declínio pós-moderno da dialética do iluminismo e o cientismo positivista. Com frequência na origem de tal situação encontra-se Kant e o seu modo de conceber o funcionamento da mente no conhecimento. Um funcionamento não só anti-realista e desatento em relação ao potencial de inteligibilidade contido no cosmo do qual se ocupam ciências e filosofia, mas talvez artificial a tal ponto que nem sequer o intelecto de Kant operava como ele o descrevia na *Crítica da razão pura*, ou seja não regulando-se pelos objetos, mas constringendo-os em vão a regular-se pela mente.

O pensamento pós-metafísico parece desarmado diante do evolucionismo radical que (contraditoriamente) mantém um devir originário autofundado e sem finalidade, e com isso a inexistência de qualquer essência ou natureza. Em outras palavras, na perspectiva da pós-metafísica não parece possível defender-se da objeção do evolucionismo radical. A razão teórica encontra-se numa situação mais precária do que a prática, enquanto se torna muito árduo motivar cognitivamente esta última, se todo horizonte de sentido e de finalidade se extingue, se não subsiste nenhuma resposta à pergunta sobre o porquê e sobre o fim. Com intuição excepcional Nietzsche assim definiu niilismo: “niilismo: falta o fim, falta a resposta ao ‘porquê’”. Nestas frases de efeito circunscreve-se antes de tudo o niilismo *teórico*: não estão em jogo perguntas referentes à moral, mas em primeira instância perguntas de sentido, o qual uma vez extinto dificilmente permite que a alavanca moral se mantenha íntegra a longo prazo. A convicção que seja possível e mesmo desejável uma ética depurada de toda ontologia e metafísica é hoje muito difundida, mas frágil. É uma ilusão perigosa. Para H. Jonas o ponto de vista originário da filosofia considerava a ontologia como fundamento da ética, ao passo que o destino da modernidade consiste em tê-las separado.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Cfr. *Organismo e libertà*, Einaudi 1999, p. 326.

A virada kantiana em direção somente à razão prática, em cujo interior se coloca Habermas, que empreende reformulá-la no sentido procedural, parece uma barreira frágil, na medida em que, lançando todo o peso sobre a ética e o direito positivo, abandona não só a ontologia, mas também a antropologia. A ética sem ontologia é na verdade uma ética sem antropologia, circundada de um notável silêncio antropológico.<sup>2</sup>

Ora a origem comum de filosofia e religião da qual fala Habermas, poderia ser valorizada e retomada se a razão secular encontrasse novamente as várias formas de racionalidade. A tarefa prioritária concerne a razão natural, que deve reencontrar o próprio equilíbrio, não fechar-se no empírico, não autolimitar-se e afinal destituir-se com as próprias mãos. Ora, para a consecução de tal objetivo a posição pós-metafísica introduz ulteriores dificuldades.

## **2) A deselenização e a aliança socrático-mosaica**

A orientação pós-metafísica se revela de certo modo como uma forma de deselenização ou como um prolongamento pós-moderno de uma tendência deselenizante notavelmente presente na modernidade. Para abordar esse aspecto, a intervenção de Habermas é ainda preciosa. Ele se depara brevemente com o problema da deselenização em relação ao discurso de Bento XVI em Regensburg, “que imprimiu um rumo surpreendentemente antimoderno ao antigo debate acerca da helenização e deselenização do cristianismo. Com isso ele respondeu negativamente à pergunta se os teólogos cristãos devam esforçar-se por enfrentar os desafios suscitados pela razão moderna e portanto pós-metafísica”. A meu ver, não há motivo para evitar um confronto entre teologia e razão pós-metafísica, mas tal diálogo não deveria excluir o contato com a razão metafísica.

Uma sua exclusão *a priori* constitui um equívoco historicamente portador de um crescente desenraizamento da herança grega. Ao termo “deselenização” podem ser atribuídos dois significados afins. Em um primeiro sentido há deselenização quando se pretende remanejar a síntese entre o pensamento grego e o pensamento cristão, diminuindo o intelectualismo deste último, que é o intelectualismo do Logos divino —, e pendendo por conseguinte para formas de voluntarismo, moralismo, nominalismo na teologia cristã. Em um segundo significado há deselenização quando à hostilidade ao pensamento grego e à sua ontologia se acrescenta a tentativa de

---

<sup>2</sup> Trata-se de aspectos sobre os quais chamei a atenção muitas vezes a respeito de Habermas, especialmente em *Nichilismo e metafísica*, Armando 2004, e em *Essere e libertà*, Rubbettino 2004.

purificar completamente o cristianismo do influxo grego, considerado desviante e perigoso para a fé bíblica. A pressuposição que o dogma cristão deva ser deselenizado vai de par com a proposta da demitização da Escritura. Também Kant foi de certo modo um deselenizante. Escrevendo: “Eu assim precisei suprimir o saber para dar lugar à fé.” (Introdução à segunda edição da *Crítica da razão pura*), ele remete não à fé bíblica, como com escasso conhecimento de causa se repete, mas tão-somente a uma fé moral. A sua específica deselenização consistiu em ter considerado acabada a tarefa da razão teórica e dissolvido o entendimento entre Sócrates e Moisés: o primeiro buscava a verdade, o segundo introduziu a idéia de verdadeiro-falso na história das religiões e a idéia do único Deus verdadeiro.

O significado mais decisivo de deselenização consiste na ruptura da *aliança socrático-mosaica*, ou seja, do acordo entre fé e razão em torno à idéia de verdade. Tal aliança que reúne filosofia grega e discurso bíblico não é só um acontecimento contingente que se estende — segundo Habermas — de Agostinho a Tomás e com ele termina. É uma necessidade permanente que se foi edificando dos dois lados.

*Primeira elaboração sobre a aliança socrático-mosaica.* Devemos agora compreender mais determinadamente o sentido e o conteúdo da aliança socrático-mosaica. Basicamente ela significa a admissão, própria tanto do pensamento bíblico quanto do helênico, que seja possível responder às perguntas sobre o homem, a verdade, o bem, Deus, que esta busca não está destinada ao fracasso já de partida e, do lado do pensamento bíblico, que este último e a religião não sejam estranhos ao âmbito da verdade. Sobre tais bases existem as condições para que o logos filosófico grego e o Logos bíblico, que se tornou Logos/Verbo encarnado, pudessem conhecer-se e eventualmente estabelecer uma aliança com contribuições específicas de ambas as partes. Na esteira deste conteúdo preliminarmente elaborado devemos acenar à realização concreta de tal aliança que representou por ventura uma aquisição definitiva e uma virada significativa na história universal, e esboçar alguns de seus elementos que em parte já estavam presentes no ‘mosaísmo’ e que emergem ulteriormente na revelação neotestamentária.

Se fixarmos esta última, perceberemos que o diálogo com o helenismo e a filosofia acompanhou a primeira difusão do cristianismo. Uma verdadeira virada ‘providencial’ ocorreu no projeto evangelizador de Paulo quando estava em Tróade e pretendia voltar ao Oriente. Nos *Atos dos Apóstolos* (16,6-10) narra-se seu sonho e o apelo que lhe foi dirigido de passar à Macedônia, como de fato aconteceu. A inversão do Oriente ao Ocidente não podia ser mais nítida, e teve enormes conseqüências. Após a chegada à Macedônia há o discurso de Paulo no areópago de Atenas, depois Corinto e finalmente Roma. O cristianismo nascente encontrava os lugares estratégicos da grecidade e da romanidade e iniciava uma relação, jamais interrompida daí em diante, com as respectivas culturas e filosofias. A passagem

à Macedônia e os acontecimentos sucessivos podem ser considerados o início da Europa como complexo cultural e religioso, mas podem também ser vistos como o começo concreto, especificamente cristão, da aliança socrático-mosaica. Isso se verificará pouco depois em Atenas no discurso de Paulo que pela sua importância mereceria um amplo comentário. Limito-me aqui a um só ponto. A primeira parte do anúncio refere-se a Deus criador, que fez o céu e a terra, que é o seu Senhor, que não habita em templos construídos pelas mãos humanas, e que dá a todos vida e respiração, e se conclui com o célebre “nele vivemos, nos movemos e existimos, como também alguns dos vossos poetas disseram, já que somos de sua estirpe.” O apóstolo, procedendo à crítica do politeísmo antigo e da idolatria segundo um método próprio do judaísmo helenístico, encontra em alguns pensadores e poetas gregos o pretexto para alargar o acordo sobre o monoteísmo contra o politeísmo da religião popular. (Sob este aspecto o discurso paulino foi um sucesso porque reavivou e consolidou a aliança socrático-mosaica; outro elemento positivo foi o fato que diversos ouvintes se converteram ao Evangelho. Insucesso foi, ao invés, o anúncio da ressurreição, que muitos rejeitaram: e isso assinala o âmbito no qual aquela aliança é e deve ser completada e ultrapassada sob a guia da revelação).

À passagem à Macedônia e depois a Atenas referiu-se Bento XVI no discurso de Regensburg: “O encontro entre a mensagem bíblica e o pensamento grego não era um simples acaso. A visão de São Paulo, diante do qual se haviam fechado as vias da Ásia e que, em sonho, vê um Macedônio e escuta a súplica: ‘Vem à Macedônia e ajuda-nos!’” (At 16, 6-10) – esta visão pode ser interpretada como uma ‘condensação’ da necessidade intrínseca de uma aproximação entre a fé bíblica e o interrogar-se grego”. Uma aproximação iniciada há muito tempo – como observa Ratzinger – lembrando a decisiva revelação a Moisés do nome supremo de Deus (“Eu sou”, Ex 3,14), o distanciamento do mito, o novo conhecimento de Deus nos Salmos e na literatura sapiencial, e a tradução grega dos Setenta à qual o discurso de Regensburg atribui particular valor: “Hoje sabemos que a tradução grega do Antigo Testamento, realizada em Alexandria – os ‘Setenta’ – é mais do que uma simples tradução (a ser avaliada talvez até de maneira pouco positiva) do texto hebraico. Trata-se com efeito de um testemunho textual que vale por si mesmo e de um passo específico na história da Revelação, no qual se realizou este encontro de um modo que para o nascimento do cristianismo e sua divulgação teve um significado decisivo”.<sup>3</sup>

<sup>3</sup> É significativo que também João Paulo II se detenha sobre o chamado de Paulo à Macedônia e sobre o seu discurso no Areópago em *Cruzando o limiar da esperança* (Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1994, pp. 143 ss), onde o discurso paulino é considerado “uma obra prima no seu gênero”. Tanto o teólogo Ratzinger quanto João Paulo II vêem um vértice da convergência entre revelação e filosofia em Tomás de Aquino. No livro há pouco citado, mas igualmente explícita será a encíclica *Fides et ratio* (1998), João Paulo II entende o Aquinate como aquele que “não abandona a via dos

Segundo Ratzinger o cristianismo primitivo optou pelo Deus dos filósofos contra os deuses das religiões populares.<sup>4</sup> Pode-se talvez acrescentar que, agindo assim, o cristianismo levou à plenitude a aliança socrático-mosaica encaminhada por sinais, poucos, mas fundamentais, na época pre-cristã, levada adiante pelos primeiros “filósofos cristãos”, como Justino e Clemente de Alexandria, e, em seguida, aprofundada por Agostinho e Tomás e outros até o século XX, segundo um método que permanece “normativo”. Justino e Clemente relacionaram a cultura cristã nascente com a greco-romana. Em particular, Clemente entendeu a filosofia grega como *praeparatio evangelica*, ou seja, a estrada e o caminho para preparar as pessoas a receberem o Evangelho, levantando um questão que se encontra também em Agostinho em relação à filosofia platônica. Para Clemente o “Testamento” para uso dos Gentios foi a filosofia. Ela justificava os gregos, que segundo o autor de algum modo entreviam as duas verdades fundamentais sobre Deus criador e remunerador. A esta tese se contrapunha então a dos gnósticos e dos marcionitas, que entendiam a filosofia como sabedoria diabólica dada aos homens pelos anjos decaídos: a filosofia ou o conhecimento como fruto da serpente.<sup>5</sup>

---

filósofos” e que pondo a pergunta sobre a existência de Deus, relançou um problema que está na base de toda a civilização ocidental (p. 46). Pouco além, Kant é apresentado como aquele que “abandonando a antiga estrada daqueles livros bíblicos [ou seja, o livro da Sabedoria e a carta aos Romanos de acordo com os quais Deus é concebível a partir da experiência do criado] e de santo Tomás de Aquino, envereda pela estrada da experiência ética” (p. 51). Na conferência de 1959 (“Il Dio della fede e il Dio dei filosofi. Un contributo al problema della *theologia naturalis*”, trad. it. Marcianum Press, Venezia 2007) Ratzinger elabora um acurado confronto entre a posição da Reforma e a posição tradicional sobre a teologia natural, encontrando ultimamente no Aquinate a melhor solução, enquanto não abandona a metafísica e os pensadores ‘pagãos’ nos quais de pode ler uma rasto da verdade eterna. Segundo Ratzinger “pertence sem dúvida ao sistema de identidade parcial proposto por Tomás um sincero reconhecimento de direito: o laço entre o Deus da fé e o Deus dos filósofos é fundamental e enquanto tal legítimo” (p. 51). No prefácio, datado de 2004, à conferência de 1959 Ratzinger levanta a questão pertinente: “A ligação estabelecida entre o pensamento grego e a fé bíblica foi legítima, a ponto de pertencer à ‘essência do cristianismo’ ou foi um ‘equivoco desastroso’ do qual devemos finalmente libertar-nos?” (p. 8). Segundo a clara resposta do autor, trata-se de uma conquista que vale para sempre. Portanto o conceito de Deus deve articular-se filosoficamente para ser dito e para fazer-se entender por todos; e uma teologia antimetafísica ou pós-metafísica está exposta ao grave risco de perder a universalidade. A aliança entre a Bíblia e a filosofia é necessária para dar substância à asserção que o cristianismo é a *religio vera*, de modo que a revelação não é externa ao âmbito da verdade e a razão pode ter acesso a Deus.

<sup>4</sup> Cf. RATZINGER, J., *Introdução ao cristianismo*, São Paulo: Loyola, 2005. A posição do autor é expressa em uma seção intitulada: “A opção da Igreja primitiva pela filosofia” (pp. 103-107). A importância do recurso à filosofia está presente de maneira constante nos escritos de Ratzinger, e corresponde à intenção de relançar o seu estudo, segundo a indicação explícita da *Fides et ratio*.

<sup>5</sup> “Antes da vinda do Senhor, a filosofia era necessária para a justificação dos gregos; agora, é útil para conduzir as almas a Deus, já que é uma propedêutica para aqueles

### **3) A aliança socrático-mosaica e a questão de veritate**

*In principio erat Verbum* (Gv, 1,1). Traduzindo o grego *Logos* pelo latino *Verbum* (Palavra), São Jerônimo reproduz um dos dois significados de *logos*, ou seja, “palavra”, deixando como pano de fundo o outro seu grande significado *ratio/razão*, que permitiria dizer ‘no princípio era a Razão’. Quer se recorra a uma ou a outra versão, o primeiro versículo do Evangelho de João deve ser lido em relação imediata com o versículo 14: “E o Verbo se fez carne”, para entender a infinita novidade do cristianismo.

Ora, é possível extrair preciosos ensinamentos do primeiro versículo de João, dando ao termo *logos* toda a sua riqueza, que uma só das traduções não esgota. O texto de João representa um divisor de águas a respeito do problema da verdade, porque diz que no início de todas as coisas está a luz e a força criadora da Razão. Seguem-se daí duas implicações capitais: que agir contra a razão é contrário à natureza de Deus, e que na origem há uma racionalidade, um sentido, uma medida, que dão conta do eterno milagre e da eterna surpresa do mundo, ou seja, que o seu ser é, pelo menos, parcialmente compreensível. Que no princípio esteja o *Logos* não é uma afirmação imediatamente ou exclusivamente religiosa, mas intuição dotada de sentido, sem a qual não pode nascer a ciência que não projeta a priori a racionalidade sobre as coisas, mas a encontra nelas. Este critério desempenhou um papel muito forte na física moderna de Galileu e Newton até Einstein e Planck, e, ao menos implicitamente, permanece vital ainda hoje nas ciências.

Que no princípio esteja o *Logos* (Razão e Palavra) é esclarecedor também em virtude do nexo da religião com o âmbito do verdadeiro. ‘A religião no âmbito da razão pura’ tinha sido o conhecido programa do Iluminismo, que culminou na obra de Kant. Ora, este dito produziu uma estreiteza na compreensão da religião e de seu estatuto cognitivo, de modo que é duvidoso que no Iluminismo conseqüente se possa falar de religião.

Diante dela o homem moderno é, de fato, bloqueado pela pergunta: o conceito de verdade é aplicável à religião? Ou em outros termos: no âmbito da religião está em jogo algo diferente que não tem nada a ver com a verdade e o conhecimento? As interrogações referem-se particularmente às religiões

---

que chegam à fé mediante a demonstração ... Deus, com efeito, é a causa de todas as coisas belas, mas de algumas de maneira principal, como do Antigo e do Novo Testamento, de outras secundariamente, como da filosofia. E ao que tudo indica ela foi dada principalmente aos gregos antes que o Senhor chamasse também a eles, já que conduzia os gregos para Cristo com faz a Lei para os judeus. Ora a filosofia resta uma preparação que coloca na via justa aquele que o próprio Cristo leva à perfeição.” (Clemente, *Stromata*, 1, 5, 28 ). É preciso acrescentar que para Clemente os gregos aprenderam muitas doutrinas dos profetas de Israel.

monoteístas, e perguntam se exista algo como o ser-verdadeiro da religião. Se a resposta devesse soar negativamente, se alteraria o nexos entre filosofia, ciência e religião, no sentido que as duas primeiras pertenceriam ainda que de maneira diferente ao âmbito luminoso da verdade e do conhecimento (mesmo que todo positivismo antigo e novo, todo cientismo antigo e novo reivindicasse toda a verdade só para a ciência), a terceira não. Em suma, os predicados verdadeiro e falso não se aplicariam às religiões, as quais não teriam nada a ver com o âmbito da verdade, mas apenas com o da piedade e da obediência.

Tal é a solução da crítica moderna da religião, do cristianismo e do monoteísmo, que *grosso modo* se inicia com Spinoza, especialmente com o *Tractatus theologico-politicus* (1670). No *Tractatus* se separam sem cerimônia dois âmbitos, o da razão e, em particular, da filosofia, onde resplandece a luz da verdade (a época de Spinoza é a do racionalismo absoluto na sua fase de poder e de glória e ele jamais haveria de afirmar que só a ciência conhece, mas depois bastou aguardar pouco mais de um século para que se encontrasse um clima totalmente diferente) e o da religião. A cisão spinoziana entre razão e fé baseia-se no pressuposto que o objetivo da filosofia seja a verdade e o da religião somente obediência, piedade, culto. A filosofia se ocupa de conhecer a realidade dentro das categorias supremas do verdadeiro e do falso, ao passo que a religião e o ensinamento da Bíblia se dirigem aos costumes, às regras de comportamento prático e não têm nada a compartilhar com o âmbito da verdade. “Não me resta agora senão mostrar que entre a fé, ou seja, a teologia, e a filosofia não há nenhuma relação e nenhuma afinidade. Esta verdade não pode ser ignorada por ninguém que conheça os objetivos e os fundamentos destas duas faculdades ou disciplinas completamente diversas entre si. Objetivo da filosofia, com efeito, não é senão a verdade; o da fé, não é senão a obediência e a devoção.” (*Tractatus*, cap. 14).

Como compor estas posições com a pretensão à verdade da Revelação bíblica? E com a perturbadora auto-afirmação de Jesus de Nazaré que diz: “Eu sou o caminho, a verdade e a vida”? Jamais na história do homem alguém se identificou com a Verdade. Ora, o entendimento da equação Cristo=Verdade, que podemos chamar a grande equação cristológica e alética da Bíblia, reveste relevo decisivo para a teologia; ajuda-a a evitar a dissolução relativística da cristologia em um olimpo politeísta onde são múltiplas as encarnações históricas de um único Verbo transcendente. Esta última posição assinala a passagem do Ocidente ao Oriente, o impor-se da Ásia no campo das religiões e finalmente a substituição da ortodoxia pela ortopraxis, da *quaestio de veritate* em favor da *quaestio de actione*.

A aliança socrático-mosaica se apresenta então como a base de um diálogo frutuoso entre ciências, filosofia, religião, especialmente em função do problema universal da verdade.

*A distinção mosaica e J. Assmann.* A crítica moderna do cristianismo percorreu um longo caminho no qual a objeção segundo a qual o cristianismo e a Bíblia são estranhos ao quadro da verdade encontrou sempre novos fautores. Recentemente o egiptólogo da Universidade de Heidelberg J. Assmann avançou a mesma idéia, tomando como eixo o que chama de 'distinção mosaica'. Segundo a sua reconstrução histórico-genética a questão da verdade da religião e especialmente do monoteísmo procede de Moisés, que teria realizado uma abertura revolucionária no campo religioso, introduzindo a distinção entre verdadeiro e falso, até então desconhecida: "Com a distinção mosaica entendo a introdução da distinção entre verdadeiro e falso no âmbito das religiões. A religião até então baseava-se sobre a distinção entre puro e impuro, ou entre sagrado e profano, e não havia absolutamente qualquer lugar para a idéia de deuses falsos, de deuses proibidos, que não podem ser adorados ... Introduzir neste mundo tradicional uma distinção entre o único Deus verdadeiro e os deuses proibidos ou inexistentes, por outro lado, foi um ato revolucionário que criou um mundo novo e uma nova realidade. A isso chamo de distinção mosaica".<sup>6</sup> E ainda: "Chamarei a distinção entre verdadeiro e falso no âmbito religioso de 'distinção mosaica'. Porque a tradição a relaciona com Moisés... O espaço que por força desta distinção é 'separado ou dividido' e assim gerado pela primeira vez, é o espaço do monoteísmo hebraico-cristão-islâmico. Trata-se de um espaço cultural construído por esta distinção e habitado agora desde quase dois milênios por europeus."<sup>7</sup>

Assmann, ao reconhecer em Moisés aquele que introduziu uma diferença revolucionária, quer hoje *revogá-la*, abandonando o monoteísmo e 'voltando ao Egito', a uma religião cosmoteísta que ponha de lado a distinção mosaica entre Israel/verdade e Egito/não verdade. A volta ao Egito representa adesão a uma religião carente de pecado e de redenção. Esta conclusão apresenta uma certa coerência interna, já que com a recusa da distinção entre verdadeiro e falso como aplicável à religião, entra em uma zona de grave risco também a distinção ética entre bem e mal, a objetividade da idéia de culpa. Se o livro do *Êxodo* é o relato da saída do Egito, ou seja, do mundo no qual todos os deuses são equivalentes, Assmann parece propor um

---

<sup>6</sup> J. Assmann resumiu assim a sua posição em uma entrevista ao programa cultural bávaro 'Alpha'. Sobre estes aspectos cfr. E. Zenger, "Il Mosè egizio di Assmann", *Humanitas*, n. 4, 2002, pp. 576-584. Segundo Assmann o monoteísmo mosaico é uma contra-religião anti-egípcia, que precisamente se separa nitidamente do politeísmo e da idolatria construindo uma contra-imagem da religião egípcia para dela afastar-se.

<sup>7</sup> ASSMANN, J., *Moses de Ägypten*. München / Wien: Carl Hanser Verlag 2000, p. 17s. O contra-êxodo ou o desejado retorno ao Egito significa o fim do monoteísmo e do cortejo de problemas teológicos e morais que necessariamente o acompanham: "Do ponto de vista do Egito o pecado parece ter vindo ao mundo com a distinção mosaica, e este é talvez o motivo mais importante para pô-la em discussão. A nossa pesquisa procurou desvelar a natureza de tal pecado. Os seus nomes são Egito, idolatria, cosmoteísmo. Quem descobre Deus no Egito, supera esta distinção" (p. 282).

contra-êxodo, o regresso a um olimpo politeísta, a uma fase anterior à distinção realizada por Moisés enquanto memória viva do monoteísmo; um remontar às origens em direção a um politeísmo considerado talvez mais pacífico e menos intolerante que o monoteísmo. A linguagem e as exemplificações de Assmann são diversas das de Spinoza, mas a admissão de base é semelhante: as religiões e mesmo o monoteísmo não têm nada a ver com o âmbito do verdadeiro.

Para além do emprego que Assmann fez da idéia da distinção entre verdadeiro e falso na história das religiões, a questão por ele introduzida mantém seu valor fundamental, com o qual todo discurso sobre a religião e a revelação deve ter em conta. A distinção mosaica se encontrou com a distinção greco-socrática e deu lugar à aliança respectiva, fundamentalmente possível porque a base comum era constituída pela busca da verdade. Poder-se-ia objetar que a justificação do termo aliança socrático-mosaica, impecável do lado grego na sua referência a Sócrates (e naturalmente a seus descendentes, especialmente Platão, que se refere a uma revelação divina – *theios logos* – com a qual atravessar o mar da vida), poderia resultar subdeterminado em relação a Moisés. Este pode, porém, estar legitimamente no início da dita aliança tanto pela revelação do Nome supremo, quanto pela ‘distinção mosaica’ entre verdadeiro e falso na religião e a aplicação da categoria de verdade à religião. Naturalmente a referência a Moisés é um início que não esgota o conteúdo nem a história de tal aliança, cuja possibilidade se plenifica com a revelação neotestamentária, onde o Verbo encarnado é luz tanto para ‘Sócrates’ como para ‘Moisés’. Seria oportuno aprofundar aqui a relação entre o filósofo de Atenas e o homem de Nazaré. Jesus é um Sócrates cristão? Sócrates é um Jesus helênico?<sup>8</sup>

A *quaestio de veritate* no cristianismo culmina no ‘cristocentrismo veritativo’. O Verbo encarnado, o ‘novo Moisés’ enquanto novo libertador, assumiu em si mesmo e levou à plenitude a aliança socrático-mosaica, conferindo-lhe um valor até então desconhecido e introduzindo um novo sentido da Verdade, pelo qual ela possui um caráter pessoal, é uma Pessoa: a pergunta sobre a essência da verdade (**Que é a verdade? Quid est veritas?**) se supera e se realiza plenamente em uma pergunta sobre a *persona veritatis* (**Quem é a verdade? Quis est veritas?**). O tema emerge com toda força no processo de Jesus. A Jesus que declara ter vindo ao mundo para dar testemunho da verdade, Pilatos pergunta distraidamente: *quid est veritas?* A resposta muda do Processado está no anagrama da pergunta, que soa: *est vir qui adest*, a verdade é aquele que está aqui presente. A diferença lexical mínima entre

<sup>8</sup> Duvido que estas imagens restituaam adequadamente a situação. Sobre as diferenças entre Jesus e Sócrates remeto a *Filosofia e Rivelazione. Un contributo al dibattito su ragione e fede*, Città Nuova, 2° ed., Roma 2000, pp. 98-107, onde se desenvolve também uma comparação entre Abraão e Sócrates.

a pergunta *quid* e a pergunta *quis* se subverte na surpreendente superioridade da *persona veritatis* em relação à certamente importante pergunta sobre a essência da verdade.

A plenitude da verdade ou a verdade em Pessoa requer, por conseguinte, pessoas que correpondam.<sup>9</sup> Ainda quem não julga possível chegar a tanto, pode entender a força da abertura e do estímulo incessante que a aliança socrático-mosaica abriga em si mesma em ordem à mente, à filosofia, às ciências (Para ulteriores aprofundamentos, veja-se o Anexo 'Cristo é a verdade').

#### **4) A crise da aliança socrático-mosaico: deselenização e nihilismo**

Dissemos que o significado mais decisivo da deselenização consiste em um contra-movimento, que leva à dissolução da aliança socrático-mosaica, com freqüência através da recusa ou de objeções contra a metafísica, a razão grega e o Deus dos filósofos. A polêmica luterana, reformada, pascaliana contra o Deus dos filósofos é nos dois primeiros casos uma polêmica anti-grega e anti-metafísica, no terceiro sobretudo anti-cartesiana. De modos diversos ambas põem em dificuldade a aliança socrático-mosaica. Em Regensburg o papa apresentou sucintamente três formas específicas de deselenização, identificando-as com a Reforma (e depois Kant), com a teologia liberal do século XIX e início do século XX, com particular referência a Harnack e à sua redução da mensagem de Cristo a um código moral humanitário (mas o quadro poderia ser alargado a Schleiermacher, Albrecht, Ritschl que desejaram substituir o culto, o dogma e a teologia pela ética), e finalmente à tentativa atual de uma nova inculturação do cristianismo, que é procurada, pondo de lado a herança grega.<sup>10</sup> Pode-se ampliar de maneira homogênea o dignóstico proposto, identificando os fatores espirituais mais poderosos que propiciaram a deselenização: a Reforma; um século depois, o advento da ciência moderna; no século XIX a ascensão que pareceu

<sup>9</sup> Retomei aqui algumas passagens da minha introdução ao volume AA. VV., *Ragione e verità. L'alleanza socratico-mosaica*, a c. di V. Possenti, Armando, Roma 2004, no qual introduzi o termo-conceito de 'aliança socrático-mosaica'.

<sup>10</sup> O diálogo-confronto com Harnack se apresenta como um elemento não secundário em Ratzinger. No prefácio de 2001 a um documento da Pontifícia Comissão Bíblica sobre "O povo judeu e as suas Escrituras Sagradas na Bíblia cristã", ele se refere "ao eminente teólogo liberal Adolf von Harnack e à sua obra sobre Marcião, segundo o qual no protestantismo do século XIX se tornara supérfluo atribuir ao Antigo Testamento o mesmo valor que ao Novo, ou, pelo contrário, isto seria a consequência de uma paralisia religiosa e eclesial". Era mister "realizar finalmente aquela despedida do Antigo Testamento empreendida só demasiado cedo por Marcião".

incontrolável da consciência histórica e do historicismo. Não esqueçamos que foi da união do kantismo e do historicismo que Bultmann partiu, chegando a sustentar que para o homem moderno não era mais possível praticar o *sacrificium intellectus*. Isso acontece quando domina mundialmente a convicção que a única expressão válida da razão são as ciências. Mesmo este importante fenômeno espiritual configura uma deseslenização ulterior no sentido que não só pretende dissolver teologia e metafísica, mas com freqüência leva a impor o materialismo como verdade universal.

O influxo do *solum* desempenhou um papel fundamental na dialética histórica e ideal da deseslenização. Com isso pretendo que o movimento deseslenizante tentou reduzir a ineliminável polaridade — que não são dualismos contrapostos, mas tensões polares — a um só elemento com a marginalização do outro: como que uma recusa da alteridade. A deseslenização iniciou com o *sola Scriptura, sola fides, sola gratia*; prosseguiu com o *só voluntas* (nominalismo e voluntarismo filosóficos e teológicos. Calvino?); atingiu depois de vários modos o *sola ethica* em um processo no qual os elementos do *intellectus*, da metafísica, da liberdade e da ciência foram em um primeiro momento juntamente postos de lado. Em seguida a sua sorte mudou: o *intellectus* e a metafísica permaneceram de certo modo à margem, a liberdade e a ciência (e com ela a técnica) foram elevadas até o céu. Como sempre acontece em uma polaridade real, a dificuldade de manter juntos em uma *complexio* os elementos em tensão acarreta cisões e dualismos que não são mais controlados, enquanto um elemento pretende impor-se a todos os outros.

O debate sobre a deseslenização dura já há muito tempo. Gostaria de sugerir que o seu destino tenha a ver, de uma maneira que é mister precisar cada vez, mas não é enganosa, com o avanço do niilismo europeu (ainda que não queira afirmar a identidade entre deseslenização e niilismo), e que com tal aproximação se ganha uma elaboração melhor e mais profunda do problema. Com o advento do niilismo, primeiramente *teorético* ao qual nos referimos prioritariamente e depois *prático*, a aliança socrático-mosaica, já enfraquecida de várias maneiras, entra em crise. A síntese se dissolve, cada uma das duas partes defronta-se com contestações específicas, o ceticismo prevalece, o discurso da metafísica é tido como acabado, e a verdade como inatingível pela própria filosofia. Com efeito, o niilismo teorético põe duramente em questão Sócrates e toda a sua descendência, ou seja, tudo o que Nietzsche definiu como o otimismo teorético socrático e alexandrino, conduzindo a investigação filosófica quase à bancarrota.

Este diagnóstico exigiria uma análise elaborada, aprofundada, complexa que é impossível integrar aqui. O tema foi longamente desenvolvido em *Nichilismo e metafísica. Terza navigazione* e em parte em *Essere e libertà*, já citados, onde o niilismo é convocado diante do tribunal da filosofia primeira. Neste contexto, limito-me a resumir o núcleo especulativo que

sustém a pesquisa realizada, que versa em última análise sobre a essência do niilismo (e subordinadamente sobre a questão se Nietzsche e Heidegger conseguiram dar conta de seu rosto enigmático).

O problema a ser elaborado consiste fundamentalmente na resposta à pergunta: que é niilismo? E, em segundo lugar, quais os motivos especularivos radicais pelos quais *grosso modo* a partir do fim do século XVIII se recorreu, de início, raramente, e depois com sempre maior freqüência ao termo niilismo até a explosão quase incontível do tema desde já mais de um século. Deixando em suspenso a questão se existiu um niilismo antigo, a pergunta se dirige ao niilismo europeu moderno, um processo que ocupa largamente a história e que está longe de ter chegado à conclusão.

A premissa básica que para compreender o niilismo seja necessário levá-lo a julgamento diante do tribunal da filosofia primeira, significa que a sua natureza e o seu longo acontecer possam ser compreendidos a partir dos conceitos que regem a metafísica e a essência do conhecimento. *Nilismo não é para nós em primeiro lugar o evento pelo qual os valores supremos se desvalorizaram ou o anúnico "Deus morreu", mas o esquecimento do ser, a opção anti-realista, a crise da idéia de verdade, o abandono dos imutáveis, a paralisia do sentido.* Estas são conseqüências provocadas em última instância pela ruptura intencional imediata entre pensamento e ser, e o advento em seu lugar de formas e representações do ente, como acontece no curso da metafísica moderna, dependentes da vontade representante do sujeito transcendental e da vontade instrumental-objetivante da técnica: por vias diversas elas concebem o ser como um objeto coisificado perfeitamente contraposto ao pensamento, de modo que não há acesso a ele a não ser na forma do domínio e da manipulação.

Pode-se acrescentar que o niilismo teórico como evento que interessa o intelecto (*intellectus, nous*, não meramente a *ratio* discursiva) pode ser entendido como fenômeno procedente de uma gnoseologia que desconhece a intencionalidade e a intuição intelectual (e nesse sentido Kant, negador de qualquer intuição intelectual humana, participa do horizonte do niilismo teórico). Além disso, parece fazer parte do niilismo o esquecimento do início, a omissão ou a evitação da pergunta sobre o início (*arché*, princípio). Estas 'decisões' especulativas são antecedentes da crise dos valores supremos, da sua desvalorização e do anúncio da 'morte de Deus', e por isso a análise de Nietzsche não alcança o fundo do problema do niilismo. Quando muito colhe com perspicaz agudeza o caminho para o cancelamento de todo sentido, como se mostra na fulminante sentença já citada: "Niilismo: falta o fim, falta a resposta ao "porquê"". <sup>11</sup> Onde não há nem qualquer objetivo, nem qualquer razão de ser, o sujeito existe na escuridão e no sem-sentido mais profundos.

<sup>11</sup> *Opere di F. Nietzsche. Frammenti postumi*, Adelphi, Milano, vol. VIII, t. II, p. 12.

No niilismo acabado ocorreria portanto um obscuramento do ser na sua totalidade, e conseqüentemente da verdade do ser, em relação com uma opção anti-realista que põe em crise o realismo nativo da consciência humana? Sim. Há muitos motivos para considerar fundada tal asserção, com base na qual o discurso niilista não poderia mais legitimar-se senão recorrendo a motivações históricas em vez de argumentos, ou seja, fazendo apelo ao fato que os acontecimentos levam nesta direção. Talvez o niilismo nas suas várias expressões possa ser recompreendido dentro da recusa do princípio de realidade por ele praticada: no ser não há razão nem logos, o logos eventual seria um produto casual do irracional e do acaso, para o qual a direção suprema e única pertence ao querer, em particular à vontade de poder.

Ora, elementos de niilismo *especulativo* se encontram na herança pós-metafísica. Eles derivam em geral dos dois núcleos do esquecimento do ser e do anti-realismo, que afligem em grau tão elevado o pensamento pós-metafísico e que entram em sinergia negativa – naturalmente junto com outros fatores – para dissolver a aliança socrático-mosaica. Isso acontece especificamente em relação às suas duas componentes: a) a fé bíblica é retirada do recinto da verdade e do Logos, e a mensagem de salvação é avaliada como algo mítico e, de qualquer modo, pertencente a uma época já defunta; b) também à filosofia se nega com maior ou menor força poder alçar-se ao âmbito do simplesmente verdadeiro, cede-se ao falibilismo mais incisivo, o tema do conhecimento real é posto de parte, freqüentemente se afirma que apenas a ciência conhece.<sup>12</sup>

Diferentemente de diagnósticos extremos que avaliam sem retorno a vitória do niilismo, estou persuadido de que ele não domina completamente. Isso não significa subvalorizá-lo ou considerá-lo como um tigre de papel. O niilismo conseqüente explorou as vias do negativo e, voltando-se ao âmbito da ação como niilismo *prático*, continua o seu trabalho de erosão, denotado radicalmente pela afirmação que a oposição bem-mal é relativa e que por isso o mal possa ser justificado. ‘Nada de inumano me é estranho’ parecer propor o sujeito niilista, que transforma o poder em vontade de prejudicar. A aliança entre a fé bíblica e a pergunta filosófica antiga vale como um obstáculo contra a autodestuição da razão tanto quanto contra a relatividade do mal.

---

<sup>12</sup> Um setor consistente do pensamento pós-metafísico se autodefine com a locução ‘pensamento fraco’ (pensiero defole) que se contrapõe ao ‘pensamento forte’. Trata-se de metáforas que colhem somente em parte a questão e que acabam por desorientar mais do que ajudar a compreender. O termo ‘pensamento pós-metafísico’ diz com maior clareza o caráter da “fraqueza”, ao passo que em lugar do “fortismo” empregarei o termo ‘pensamento aberto e humilde’, humilde no sentido que não tem a presunção de conhecer tudo, mas se põe à escuta da realidade, não excluindo *a priori* que nela fale uma revelação divina.

## 5) A 'terceira navegação'

Com a ocorrência das deslocções mencionadas a situaçāo da aliança socrático-mosaica tornou-se delicada. Ela permanece como uma conquista definitiva, mas a sua vitalidade e força precisam ser constantemente recuperadas de ambos os lados. Se observamos o passado, a sua fecundidade derivou em primeiro lugar de um desenvolvimento endógeno a 'Sócrates', por um lado, e de um desenvolvimento próprio de 'Moisés', do outro. Quando a fonte grega e a fonte bíblica se encontraram e se reconheceram, a aliança se firmou sob a guia interior da segunda, que de vez em quando assumiu, corrigiu e refutou a herança da primeira. Em outros termos, esta aliança, na qual ambas as partes deram a sua contribuição, abriu novos espaços e conduziu a novas verdades, produzindo um avanço fundamental no acontecer da filosofia. Esta, sob o estímulo direto e indireto da mensagem bíblica, pôde progredir na sua trajetória pós-grega, chegando à conquista da 'terceira navegação' como incremento decisivo da razão metafísica. Nesse processo, que conduziu a filosofia do ser ao seu pleno desenvolvimento, desempenhou um papel central a doutrina da criação a partir do nada, talvez longinquamente pressentida pelos gregos, mas certamente ausente no seu pensamento.

Introduzindo há cerca de vinte anos o termo-conceito de 'terceira navegação' pretendi coligar-me com a conhecida metáfora platônica da segunda navegação desenvolvida no *Fédon*, 'retomando-a', mas estendendo e ultrapassando o seu conceito em direção à nova e definitiva terceira navegação. Ela se situa no interior da aliança socrático-mosaica e estabelece do lado da história da metafísica seu *non plus ultra*. Isso significa que na relação entre metafísica grega e metafísica sucessiva o ponto mais alto não está na primeira, mas na filosofia do ser e do *actus essendi* esboçada como um milagre da razão de certo modo sob a irradiação do logos bíblico, capaz de levar à plenitude e quando necessário de corrigir o discurso ontológico helênico

Com o termo de terceira navegação sugiro a existência de uma *história da metafísica* no seu acontecer milenário, a ser entendida em um sentido muito diverso de como a interpretou Heidegger (cfr. os cap. VIII e IX do *Nietzsche*): não como o prosseguimento e reforço ininterrupto de um erro inicial, mas antes como um mover-se laborioso, mas não em vão, em direção a "conquistas definitivas", em direção a metas de apogeu. Em Heidegger a modalidade específica de entender a história da metafísica como história do ser depende de seu projeto sistemático orientado a uma compreensão do ser no horizonte transcendental do tempo ("a condição ontológica de possibilidade da compreensão do ser é a própria temporalidade"), com base na qual o tempo é a essência originária do ser, e este último é finito, limitado, em devir. Com a concepção da radical temporalidade do ser se consolida a concepção historicista que entende a verdade do ser como história e puro evento (*Ereignis*). Já que na interpretação heideggeriana da ontologia "ser" vale sobretudo como "ser-presente", e a presença como uma modalidade da

temporalidade, a resolução temporal do ser parece sem resíduos de modo que “todas as proposições da ontologia são *proposições temporais*”, e “o tempo é o horizonte primário da ciência transcendental, da ontologia, ou, mais simplesmente, o horizonte transcendental”.<sup>13</sup> Segue-se daí que no pensamento de Heidegger a possibilidade de pensar a “diferença ontológica” entre tempo e eternidade parece bloqueada, enquanto a diferença ontológica entre ente e ser aparece limitada ao nível ôntico-intramundano, e, portanto, sem condições de atingir a causalidade ontológica que produz e sustenta o *esse dos entes*.<sup>14</sup>

Na perspectiva teórica aqui delineada a idéia da história da metafísica não tende ao historicismo, manifesta-se, ao contrário, em virtude de um possível desvelamento progressivo do ser, como marcada pelo anti-historicismo. A história da metafísica valerá para nós como um suceder-se das mais essenciais *concepções do ser*, como aprofundamento da verdade principal do sentido de ser, não como *história do ser*, ou seja, como resolução do ser no suceder-se dos seus acontecimentos no círculo insuperável do tempo. Com a idéia da história da metafísica não se busca nem uma repetição da história da ontologia, nem um problemático pensamento ultra-metafísico, tampouco uma destruição da tradição ontológica, considerada necessária para alçar-se à experiência originária do sentido do ser (cfr. *Ser e tempo*, § 6), mas simplesmente um possível acesso mais pleno ao ser. Se a elaboração do seu problema deve assumir também uma tarefa histórica para encontrar nas ontologias do passado um guia, não se segue daí que a essência do ser deva ser compreendida só historiograficamente, nem que a tradição necessariamente encubra mais do que desvele. Um remontar-se positivo ao passado não pode senão proceder *pari passu* com uma “descoberta” pessoal do ser.

A escalada progressiva e ascendente da metafísica aconteceu segundo três navegações, nas quais a busca filosófica avançou para uma penetração teórica mais adequada da verdade do ser, afastando-se em algumas suas fases decisivas do esquecimento do ser. Tal foi a tarefa de alguns pensadores essenciais. Neste lento aproximar-se ao mistério do ser, foi-se elaborando a ciência mais alta do intelecto humano no seu exercício natural, alargado, luminoso, ou seja, o saber que ultrapassa e circunscreve as ciências particulares das várias regiões do ente. A metafísica não se deteve a pensar a diferença ontológica como é entendida por Heidegger, ou seja, a diversidade entre ser e ente, mas tematizou a outra diferença ontológica mais radical e decisiva, constituída pela oposição entre ser e  *nihil absolutum*.

<sup>13</sup> “Alle ontologischen Sätze sind (...) temporale Sätze.” (HEIDEGGER, Martin: *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA v. 24, p. 461). “(...) die Zeit ist der primäre Horizont der transzendentalen Wissenschaft, der Ontologie, oder kruz der transzendentale Horizont.” (ibid. 460).

<sup>14</sup> Cfr. a propósito V. POSSENTI, *Approssimazioni all'essere*, Il Poligrafo, Padova 1995, pp. 107-109.

Adotando o termo “navegação”, emprega-se, ampliando o seu alcance, a metáfora introduzida por Platão: a primeira navegação foi iniciada pelos filósofos físicos com a sua indagação sobre a natureza, pela qual ele quando jovem se apaixonou. A segunda pelo próprio Platão. Seguindo a pista aberta por Platão, mas com integrações decisivas porque naquele o mundo verdadeiro é só o inteligível contraposto ao sensível, Aristóteles projetou a doutrina hilemórfica, que identifica na forma o elemento inteligível e supra-sensível; introduziu na explicação do devir o par decisivo ato-potência (*energeia-dynamis*), fazendo girar sobre esse eixo a sua concepção ontológica; concebeu Deus como Ato puro e Pensamento do pensamento.

A terceira navegação foi empreendida pela filosofia do ser de Tomás de Aquino através da reestruturação do todo do ente, realizada por uma metafísica trans-ontica que leva à plenitude a centralidade ontológica de *energeia/actus*. Os núcleos temáticos fundamentais no interior dos quais se situa a terceira navegação e que se apresentam de modo mais imediato à reflexão, podem ser resumidos em quatro: 1) a descoberta da dupla composição metafísica no existente finito (composição de matéria e forma e de essência e ato de ser/*esse*); 2) a doutrina do ser como *actus essendi*; 3) a doutrina da distinção real entre essência e existência no ente finito e da sua coincidência em Deus; 4) a determinação do supremo Nome de Deus como *ipsum esse per se subsistens*.

Com a terceira navegação foi alcançada a conquista permanente por parte da aliança socrático-mosaica, do nexu amigável entre filosofia e religião. Metafísica e filosofia não excluem revelação e salvação e vice-versa, de modo que uma parte inclui na própria história da sua formação também a outra parte. Seguem-se três comentários sobre as implicações da terceira navegação.

1) A elaboração proposta permite um esclarecimento ulterior sobre o tema da deselenização, em especial sobre um equívoco freqüente. Não é raro que tanto aqueles que pretendem purificar o cristianismo do legado helênico, como os racionalistas que abandonam a fé bíblica para volver exclusivamente à ontologia grega, partilhem uma percepção da ‘metafísica cristã’ considerada nada mais do que um recalque da grega. Os primeiros valorizam tal idéia para contrapor grecidade e pensamento cristão e para voltar ao puro Evangelho, os outros sustentam que nada de intelectualmente respeitável foi formulado pela filosofia cristã que já não tivesse sido dito, e melhor, na filosofia grega. Portanto, a Revelação bíblica não apresentaria nenhuma originalidade filosófica e nenhuma contribuição ao filosofar. A doutrina sobre a “terceira navegação” é também uma resposta a tais questões. “A filosofia do ser nasce da aliança entre Bíblia e grecidade, na qual é preciso reconhecer que por maior e mais decisiva que tenha sido a contribuição da filosofia grega, a da “ontologia bíblica” foi menos difundida, mas porventura mais decisiva. O influxo que partiu dos céus da Revelação

em direção à filosofia (e naturalmente este evento é como um suplemento ou uma superabundância da mensagem bíblica, que se dirige à salvação e não inclui entre seus objetivos primários a reforma da filosofia) foi tal que conduziu-a à “terceira navegação”. Compreende-se pois quanto se enganasse Nietzsche, que definia despectivamente o cristianismo como platonismo para o povo, e com ele aqueles que não entendendo as virtualidades metafísicas contidas na mensagem bíblica, reduzem-na a algo que só pode ser posto em forma e assumir a dignidade de pensamento através da ontologia grega. Todavia com isso se transcuram dois elementos essenciais, ou seja, que a Bíblia desvela mais profundamente o sentido de ser, e que a “metafísica cristã” procedeu a uma reforma das categorias e quadros da ontologia grega precisamente à luz de sua mais radical concepção do ser.<sup>15</sup> O cristianismo, ou melhor, a teologia e a metafísica cristãs não podem ser deselenizadas, porque já se decidiram a discernir quanto se deve acolher e quanto deixar cair na rede helênica.

2) Os quatro núcleos especulativos nos quais é possível fazer consistir os ganhos da terceira navegação, são essenciais para alcançar a conquista racional da verdade da criação ou daquilo que às vezes se denomina o “teorema da criação”. Portanto, a posição da terceira navegação chega a seu ápice com a da criação,<sup>16</sup> onde foi também introduzida a diferença abissal entre *creatio* e *mutatio*: na *creatio* a Causa primeira é causa total, ou seja, põe todo o ser da criação, ao passo que na *mutatio* pressupõe-se uma causa eficiente apenas do devir. Por isso o Deus aristotélico vale como causa/motor imóvel do devir (*mutatio*), não certamente como causa primeira e única que põe *extra nihil* o finito. Em particular, excluída a possibilidade de determinar Deus como *esse ipsum*, parece eliminada a possibilidade de pensá-lo como criador. Como escrevíamos na obra coletiva há pouco citada, não pode dar o ser no sentido de pôr-se como causa total do ser finito, aquele que não seja o próprio ser.

3) No quadro especulativo da terceira navegação assume importância decisiva a dupla essência-existência (*esse*), ligada à de potência-ato, um aspecto que necessita de algum comentário. *Non est eiusdem rationis compositio ex*

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 52.

<sup>16</sup> Sobre estes aspectos, cfr. meu posfácio ao volume AA. VV., *La navicella della metafisica. Dibattito sul nichilismo e la “terza navigazione”*, Armando, Roma 2000, pp. 185ss.

<sup>17</sup> *Summa contra Gentiles*, l. II, cap. 54. No mesmo capítulo se lê: “Nas substâncias compostas de matéria e forma há duas composições de ato e potência: a primeira se encontra na sua substância, que é composta de matéria e forma; a segunda, porém, se encontra entre sua substância já composta e a existência... É, portanto, evidente que a composição de ato e potência é mais universal que a composição de forma e matéria... Por isso tudo o que é conexo com a potência e o ato como tais é comum a todas as substâncias criadas, materiais e imateriais”. Afirmações análogas na

*materia et forma, et ex substantia et esse: quamvis utraque sit ex potentia et actu.*<sup>17</sup> Propondo esta nova determinação, na qual seja a composição de matéria-forma, seja a de essência-existência são entendidas como composições de potência e ato, atinge-se uma compreensão mais profunda e unitária da estrutura do ser, à luz precisamente dos conceitos de ato e potência que são explorados em toda a sua valência.

No quadro da terceira navegação a dupla metafísica básica na estrutura do ente no seu todo é a polaridade essência-ato de ser (*essentia-esse*), não matéria-forma. Nem a ontologia de Platão, que avista a Idéia, nem a de Aristóteles que pára na composição de matéria e forma, alcançam o centro da estrutura metafísica do real, porque lhes falta a composição última e mais profunda entre essência e ato de ser. Já que a forma é ato no plano da essência, mas não ato último no nível do ser, o par hilemórfico não esgota o todo, nem no plano metafísico representa a polaridade última ou a máxima concretização integral do par ato-potência: não pode por isso ser posta a equação entre a dupla matéria-forma e a dupla potência-ato. Em outros termos o par potência-ato tem uma extensão maior do que o par matéria-forma. Segundo o Aquinate são de fato possíveis formas puras imateriais, que se subtraem à composição hilemórfica, mas não à de ato e potência. Tais formas não são ato puro: são compostas de potência e ato no plano da relação *essentia-esse*, estando a primeira, a *essentia*, do lado da potência e o *esse* do lado do ato (por conseguinte materialidade e finitude não coincidem, podendo existir formas finitas e imateriais).

Observe-se que nas composições matéria-forma e essência-esse a relação interna de especificação é oposta. No primeiro caso a matéria (potência) é especificada pela forma (ato); no segundo o *esse* (ato) é especificado pela essência (potência). O *esse* confere o existir à essência que o especifica, no sentido que esta última põe sua própria determinação formal sem o que não há ato finito de existir. A essência-potência diferencia ou coarcta o ato de ser no momento mesmo em que o recebe e é por ele atuada.

Na extensão da doutrina da potência e do ato à relação entre essência e existência — uma tese muito ousada porque a essência já realizada na própria linha formal de essência é aperfeiçoada ou atuada por um ato de *outra* ordem, que não acrescenta nada à essência como conjunto de caracteres

---

*Summa Theologiae*, I, q. 50, a. 2, ad 3m, e no opúsculo *De substantiis separatis* (cap. 6), no qual se explica que nas substâncias compostas de matéria e forma se encontra uma dupla ordem: da matéria à forma, e da coisa já composta ao existir, porque o existir da coisa não está nem na sua forma, nem na sua matéria. A forma é ato último na sua ordem, permanecendo, porém, em potência em relação ao *esse*, que constitui o nível mais radical e pleno da realidade: “Esse est perfectissimum omnium: comparatur enim ad omnia ut actus... ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum. Unde non comparatur ad alia sicut recipiens ad receptum, sed magis sicut receptum ad recipiens” (*Summa Theologiae*, I, q. 4, a. 1, ad 3m).

inteligíveis, mas que lhe acrescenta tudo no plano do ser, porque a põe *extra nihil* —, consiste um dos núcleos da terceira navegação. Enquanto nas filosofias de marca platônica a inteligibilidade radical reside na idéia ou essência, na filosofia do ser como pensamento maximamente existencial a inteligibilidade mais profunda pertence à existência e ao ato de ser. A existência, que não é uma essência, constitui a fonte primeira de inteligibilidade.

### **6) Sobre o derrotismo da razão moderna: retomada**

Aproximando-nos da conclusão, é oportuno volver novamente às posições pós-metafísicas (como incorporadas na breve mas significativa apresentação de Habermas). A posição da “terceira navegação” conduz a admitir contra Kant a possibilidade de uma metafísica racional, que não busque os seus critérios apenas nas ciências e que não entenda o termo “saber” somente dentro do quadro da razão educada pelas ciências. Esta navegação incorpora uma perspectiva basilar sobre a metafísica, que designamos com o termo de aliança socrático-mosaica. A esse propósito é urgente a necessidade: A) de reformular os problemas ou as polaridades como são com frequência apresentados pela hermenêutica pós-metafísica e “neo-iluminista”; B) de avaliar se efetivamente a síntese metafísica da tradição que vai de Agostinho a Tomás, mas que prosseguiu depois deles, se rompeu no confronto com o iluminismo e as ciências modernas; C) de não limitar o potencial liberador da religião ao que pode ser compreendido no interior da ‘virada linguística’.

A) No primeiro nível a alternativa não é, ao contrário do que se repete com alarmante frequência, entre perspectiva antropocêntrica moderna e perspectiva geocêntrica e cosmocêntrica antiga. Se tal fosse a polaridade, ela pressuporia sem motivos a irrelevância da teologia natural dos antigos como nula e não dada. O *enjeu* se joga e se jogará entre antropocentrismo fechado e teocentrismo. O derrotismo da razão moderna “mentalmente irreflexiva” será ultrapassado quando o imanentismo for abandonado e com isso o seu postulado, hoje retomado pelo cientismo, segundo o qual a realidade ou o mundo não é senão um sistema fechado de causas finitas e totalmente físicas, o que parece constituir um novo spinozismo. A pós-metafísica, encerrada no esquecimento do ser e da existência real, fechou com demasiada rapidez as contas com a causalidade ontológica e transcendental e, portanto, com a categoria mesmo de causalidade, como realíssima posição de algo no ser, e voltou-se para a mera causalidade das ciências que reduzem a causalidade ontológica a mera correlação entre fenômenos. O esquecimento da causalidade ontológica é um resultado notável do esquecimento do ser; e contra o imanentismo e o seu sistema fechado de causas é mister fazer

valer a intrínseca abertura à realidade do ato cognoscitivo humano, que se autotranscende em direção ao outro.<sup>18</sup>

A ciência moderna pretende ter constrangido a razão filosófica que se tornou autocrítica a despedir-se para sempre das concepções totalizantes da natureza e da história, mas não pode constranger a razão filosófica a *despedir-se do ser*. Enquanto esta despedida não acontecer, enquanto o esquecimento do ser não vencer (e ainda não venceu, e o niilismo não é completo) podemos nutrir motivos de esperança e confiar que a ‘razão natural’ possa levar a melhor sobre os fantasmas que a assediam, entre os quais a mais dura provocação consiste no convite à razão e à filosofia a reconhecer “o monopólio científico da produção do saber mundano”, uma maneira explícita de dizer que o saber provém unicamente da ciência. Neste ponto importa pronunciar um “não” claro e nítido, dito no próprio interesse da razão humana, aviltada e debilitada pela pós-metafísica.

Se este preconceito é superado, abre-se um caminho atrente para a filosofia e a religião, entendidas por Habermas como “duas figuras complementares do espírito”, das quais a razão moderna é solicitada a acolher uma possível origem comum, atitude que testemunharia do caráter aberto do confronto ainda não encerrado entre razão autocrítica e convicções religiosas. Este confronto se iniciou com o iluminismo grego e a correspondente metafísica, quando esta última “se posicionou ao lado das imagens do mundo que surgiram naquele período, inclusive o monoteísmo mosaico”. O aceno ao ‘mosaísmo’ deve ser notado e valorizado, já que pode abrir o caminho ao tema da aliança socrático-mosaica. Neste processo importa escolher bem os próprios aliados, aqueles certamente que podem propiciar a prossecução do entendimento entre socratismo e mosaísmo, entre os quais não pode ser admitido o idealismo ou o hegelianismo por sua dialética, que presume avançar no conhecimento através do pressuposto meramente lógico que o automovimento do conceito seja identicamente o desenvolvimento do ente. Isto significa que o *adieu* a Kant e ao seu modelo de razão, que já Hegel considerava insustentável quanto ao ponto crucial do nexa pensar-ser (cfr. *Ciência da Lógica, Introdução*), não se volta para Hegel e a sua ilusória concepção da dialética segundo a qual o automovimento do conceito lógico é identicamente o desenvolvimento do ente, pretensão que está à base do que se pode chamar o ‘embuste dialético’.<sup>19</sup> Aquela aliança se funda sobre o realismo e sobre o ser, ser que ultimamente é individualidade, personalidade, liberdade e amor.

<sup>18</sup> A esse respeito exprime-se eficazmente P. ROUSSELOT: “Conhecer é principal e primeiramente captar e estreitar em si um outro, capaz também de nos captar e estreitar; é viver a vida de outro vivente”; o papel da inteligência “é captar seres, não fabricar conceitos ou ajeitar enunciados”, *A teoria da inteligência segundo Tomás de Aquino*, trad. de Paulo Meneses. Coleção Filosofia v. 48. São Paulo: Loyola, 1999, p. 24.

<sup>19</sup> Cfr. o estudo “Dottrina della conoscenza, logica, metafisica. Gentile, Bontadini e noi”, *Per la filosofia*, n. 69, 2007, pp. 77-98.

B) Será a tradição da filosofia do ser um ciclo hoje já concluído que depois de Agostinho e Tomás já não tem condições de enfrentar vitoriosamente os novos desafios da modernidade? Quais são esses desafios? De modo geral, o elenco dos “desafios malogrados” é breve e aproximativo, enquanto sérias perplexidades emergem no nível historiográfico, já que a tradição viva da filosofia do ser continuou o seu caminho e o continua até agora no diálogo, na autocrítica, no crescimento e no debate: de certo modo especialmente no século XX. É fora de dúvida que a sua presença na filosofia contemporânea reconhecida é reduzida e mediaticamente secundária. Mas não seria difícil identificar os motivos filosóficos e extrafilosóficos desta situação. Na verdade, uma filosofia demasiado na moda envelhece logo. Na realidade a filosofia do ser continuou na modernidade, de certo modo submersa. Mas afinal conseguiu emergir com vigor no século XX muito além do campo da ontologia fundamental, penetrando na ética, na filosofia da arte e da educação, na da história, da política, na doutrina sobre o homem, com vigorosas retomadas, sínteses, atualizações, entre as quais especialmente sobressai o empreendimento filosófico de J. Maritain. Entre os seus frutos destaca-se o princípio-pessoa, lançado já desde um milênio e meio como um desafio perene, de frente e contra o sempre renascente ataque ao homem.

A tradição da qual falo está em condições de integrar os resultados adquiridos pela tradição moderna, enquanto permanece sujeito a dúvida que o contrário seja verdadeiro. Não deveremos então preferir os pensamentos e as posições que são capazes de um abraço mais amplo, e deixar de lado os sistemas de exclusão, atuando para excluir as exclusões? Os vários ‘nada de metafísica, mas só ciência’ nada de conhecimento racional de Deus’, ‘*aut fides aut ratio*’, ‘*aut Deus aut homo*’ formam um sistema de exclusão, que acaba por diminuir ou excluir o polo no qual se apostou, depois de ter excluído preconceitualmente o outro como negativo e inaceitável. A dialética negativa do iluminismo está pondo em perigo a si mesma, ou seja, a razão separada e educada quase só pelas ciências nas quais se tinha apostado tudo. Esta dialética está favorecendo a crise da razão prática, depois que a virada kantiana infensa à razão especulativa se tinha voltado só para ela. Nietzsche foi bom profeta, ao sustentar que a ruína da moral, um grande e extraordinário espetáculo em cem atos, seria o acontecimento dos dois próximos séculos. O diagnóstico parece impecável, não sendo possível manter íntegra a razão prática por muito tempo, depois que o dossiê da razão especulativa e do sentido foi liquidado. Fica de pé a pergunta sobre o limite a partir do qual se contam os dois séculos: se das *Críticas* kantianas ou da época de Nietzsche. A esta questão pode-se acrescentar outra sobre o humanismo como doutrina sobre tudo o que é elevado e específico no homem. Também aqui a situação não é tranquila: está em curso um ataque ao humano que conduz não ao além-homem ou super-homem, mas ao pós-humano (não *über* mas *post*). Se a razão pós-metafísica, assediada pela contingência, não consegue manter firmes alguns absolutos morais, ela se

encontra em condição igualmente precária de manter o *justum* do *jus*, e a evitar que o direito seja completamente captado dentro da área do querer.

Para reatar um discurso sobre a origem comum de filosofia e religião importa tomar o caminho justo, e remontar a programas que não reforcem a fratura sucedida na modernidade, ou que não se tenham mostrado em condições de impedi-la, por mais que em outros planos tenham promovido ganhos como a virada para as ciências propiciada pelo nominalismo, a descoberta da autonomia, o historicismo e a universalidade parcial tingida de contextualismo dos códigos morais e culturais. Ainda que o diagnóstico fosse fundado e não só sintomático – vários outros foram de fato os elementos que contribuíram para esses sucessos e a “história dos efeitos” deveria ser mais rica – aquelas vantagens foram adquiridas a um preço demasiado caro para que seja pensável que a estrada percorrida fosse a única possível.

C) Convém finalmente que a atitude da cultura secular não limite o potencial de libertação que brota da religião ao que pode ser interpretado dentro dos quadros do kantismo e da virada lingüística. Em certo sentido a teoria crítica da Escola de Frankfurt dos fundadores, que mostrava interesse pela religião e o messianismo, mudou de direção na segunda geração, e com Habermas se voltou para uma abordagem mediada pelo kantismo e pela virada lingüística. Da primeira geração fica a idéia que a religião permanece como uma reserva de humanidade capaz de chamar a atenção para as injustiças mais profundas e de permanecer atenta à reconciliação entre os homens. Todavia, não é claro se a nova abordagem esteja em condições de ultrapassar o funcionalismo tanto do lado das ciências sociais quando em uma compreensão da religião que não se limite à sua “função social”, mas valorize o potencial de salvação, de libertação do mal e de abertura ao “totalmente outro”. É aqui crucial o processo de linguistificação do sagrado operado no interior da “virada lingüística”, no qual a tradicional autoridade do sagrado é destinada a ser substituída pela ética do discurso. Igualmente significativo é o silêncio ou a omissão do santo, que não é tematizado como tal, e que talvez seja confundido com o sagrado, o qual é, se não necessariamente (como aparentemente pretende R. Girard), ao menos de maneira contingente mas frequente, conectado com o poder e a violência. O Deus de Jesus Cristo tem a ver com o santo muito mais do que com o sagrado, e o santo não é apenas o ético, mas graça, contemplação, ágape, união entre sujeito humano e sujeito divino.

Permanece por isso a pergunta se na ética do discurso haja suficiente atenção para o respeito às diferenças e às respectivas integridades da razão e da fé, do pensar filosófico e da originalidade divina orientada para a redenção. E se pode indagar se no *linguistic turn* no qual a intersubjetividade lingüística é aberta à relação fundamental com o outro, bem que imanentemente modulada, reste algum espaço para o ‘totalmente outro’.

Larga parte da ética moderna a partir de Kant restringiu muito os próprios limites, considerando que só a relação social com o outro fosse de competência do saber moral, não, porém, a relação com o Outro divino, de modo que os deveres para com Deus ou de religião ficam, como se exprimia Kant, completamente fora da filosofia moral pura. A ética do discurso deixa aberta a questão da verdade da religião e da fé, ou deseja apropriar-se de seus conteúdos éticos, na medida em que sejam aceitáveis dentro de seus próprios parâmetros, com o fito de empregá-los sem troco no interior da cidade? Pertence sempre à fé acomodar-se à razão moderna, submetendo-se a uma tarefa de tradução na qual o tradutor é sempre a cultura secular? Não obstante a relevância de um entendimento desse tipo para construir uma barreira diante do derrotismo da razão secular e para uma recuperação da eticidade civil, neste caso a fé seria justificada em termos mais motivadores do que cognitivos. Quanto a Habermas conviria também recordar a crescente adaptação da 'teoria crítica' a um direito formalizado como o único possível na esfera pública.

## **Conclusão**

Para mobilizar a razão pós-moderna contra o derrotismo que a assedia, importa retomar a aliança entre razão e fé. O seu novo pacto, do qual se reconhece a necessidade, não poderá acontecer de maneira satisfatória se enveredar pela via de uma ulterior 'deselenização' que acentue os elementos centrais da perspectiva pós-metafísica. Ao invés, poderá acontecer, se reconhecer a capacidade veritativa da 'razão natural', mesmo além dos âmbitos, sem dúvida fundamentais, das ciências e da ética, nos quais de bom grado quereria deter-se. A pós-metafísica pensa poder salvaguardar uma certa universalidade na qual justamente as ciências seriam a única forma do universal a nossa disposição. Este pressuposto corre o risco de empobrecer o homem: há uma universalidade do homem, que é transcultural, e sem a qual o diálogo decola com dificuldade e logo se exaure. É exatamente desse diálogo que temos necessidade para ultrapassar a abordagem multicultural, que põe lado a lado cultura e cultura como mundos separados, e para aprofundar a dramática e às vezes trágica pergunta sobre a conexão entre razão e violência, entre religião e violência.

Será possível? É difícil dizer se o pensamento secular esteja *definitivamente* confirmado na linha da pós-metafísica, e tenha aceitado o escândalo da finitude que atormenta o ser humano. Para além de um diagnóstico que permanece ambivalente, importa convidar a razão a fazer a sua radiografia, a estabelecer sem demasiados embaraços os seus poderes. A filosofia do ser e a aliança socrático-mosaica não podem avançar até o ponto no qual se mantenha que não existem verdades imutáveis e no qual o eterno é completamente absorvido

pela temporalidade. O 'desespero' típico da atual fase da filosofia é a 'renúncia ao eterno' com a qual se liga a explosão da vontade de poder.

Mesmo do ponto de vista da vida social, *pensamento pós-metafísico e sociedade pós-secular*, entre os quais se quereria criar um forte laço, não se correspondem ponto a ponto, (com o termo 'pós-secular' pretendo não uma sociedade que tenha completamente superado o secularismo, mas na qual a tarefa pública da religião seja novamente entendida e defendida). Se, portanto, pode haver uma sociedade pós-secular na qual não valha a afirmação 'quanto mais modernidade menos religião', falando rigorosamente nela não pode haver uma razão pós-metafísica. Mesmo o mais severo positivismo é uma metafísica, que, contudo, transcura núcleos fundamentais da realidade.

### **Anexo: Cristo e a verdade**

O nexos entre Cristo e a verdade eterna é um tema que percorre a pesquisa teológica, filosófica, literária, em toda sua extensão. Neste breve Anexo chamo a atenção apenas para alguns pontos, à maneira de textos sem comentário, a partir das posições de Dostoievski.

É conhecido o lugar que o russo atribui a Cristo: um lugar enorme, no qual ele se manifesta no povo russo, enquanto é esquecido no Ocidente. "O povo conhece o seu Cristo, porque suportou por tantos séculos tantas desgraças e, no seu extremo sofrimento, ouve falar desse Cristo pelos seus santos, baluartes no passado da fé e do povo, eles que o tinham servido e por ele tinham sacrificado a própria vida". "O Ocidente perdeu o Cristo... e é por isso que morre, unicamente por isso". Na agitada conversação entre Satov e Stavroghin, um dos maiores eixos interpretativos de *Os demônios*, propõe-se em toda a sua radicalidade a questão da relação entre Cristo e a verdade, aparentemente no sentido de uma possível separação entre os dois. Satov objeta ao interlocutor: "Mas não fostes vós que me dissestes que, se vos demonstrassem matematicamente que a verdade está fora do Cristo, terias preferido ficar com o Cristo, antes que com a verdade?". O cristocentrismo de Dostoievski parece acolher a idéia de preferir o Cristo à verdade, se ambos fossem separados: idéia 'arriscada', posta em dúvida pelo próprio Cristo ("Eu sou o caminho, a verdade e a vida"), e que talvez tampouco fosse a solução final do russo. Seria antes uma amplificação ligada ao peso enorme que o 'problema-Cristo' punha sobre ele, análogo ao peso do 'problema-Deus' do qual escreveu: "O problema principal... aquele mesmo que consciente e inconscientemente me atormentou por toda a vida, é a existência de Deus".<sup>1</sup>

---

I Segundo a ordem, as citações provêm de: 1) *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, a c. di L. Dal Santo, Vallecchi, Firenze 1981, p. 312; 2) *ibidem*, p. 50, nota 64; 3) *I demoni*, Rizzoli, Milano 1999, p. 296. Quase idêntica 'expressão retorna em

A estas expressões de Dostoievski podem-se aproximar dialeticamente duas frases de J. Maritain e de S. Coleridge. “Evidentemente, se houvesse uma salvação fora da Verdade, eu não quereria essa salvação, porque amo mais a Verdade do que minha alegria e minha liberdade, ou antes sei bem que só a Verdade pode fazer a minha alegria e a minha libertação”.<sup>II</sup> “Quem começa a amar o cristianismo mais do que a verdade, amará depois a sua seita mais do que o cristianismo, e acabará por amar a si mesmo mais do que qualquer outra coisa”.<sup>III</sup>

No ateísmo do século XX o nexo entre Cristo e a verdade não parece ser posto. “Deus não existe.. Não existe. Goza! Chora de alegria! Aleluia... Não existe o Céu, não existe mais o Inferno: só a terra”.<sup>IV</sup> O convite sartriano à fidelidade à terra recorda o análogo feito por Nietzsche-Zaratustra de dirigir-se para o super-homem, refutando qualquer outra esperança: “*Eu vos ensino o super-homem*. O homem é algo que deve ser superado (...) Rogo-vos, meus irmãos, permanecei fiéis à terra e não acrediteis nos que vos falam de esperanças ultraterrenas!”.<sup>V</sup> Por mais banal que possa parecer a observação (na realidade não o é), o super-homem preconizado por Nietzsche não aconteceu.

Endereço do Autor:

Università Cà Foscari  
Dipartimento di Filosofia e Teoria delle Scienze  
Dorsoduro 3246  
30123 – Venezia – Italia  
vittorio.possenti@tin.it

---

uma carta de Dostoievski a Natal'ia Fonvizina de fevereiro 1854: cfr. *Dostoevskij inedito. Quaderni e taccuini 1860-1881*, p. 568, nota 301. Nessa carta ele se apresenta como um filho do século, um filho da descrença e da dúvida, ao qual a sede da fé custa grandes sofrimentos; 4) *ibidem*, p. 53, nota 81.

II “Bien certainement, s'il y avait un salut hors de la Vérité, je ne voudrai pas de ce salut, car j'aime mieux la Vérité que mon joie et ma liberté, ou plutôt je sais bien que la Vérité seule peut faire ma joie et ma délivrance.” (MARITAIN, Jacques, *Principes d'une politique humaniste*. New York: Ed. de la Maison Française, 1944, p. 144 [*Princípios duma política humanista*. Rio de Janeiro: Agir, 1960, pp. 183-184])

III S. Coleridge, citado por P. C. Bori, *Per un consenso etico fra culture*, Marietti 1820, Genova 1998, p. 103.

IV “Dieu n'existe pas (...) Il n'existe pas. Joie, pleurs de joie! Alleluia. (...) Plus de Ciel, plus d'Enfer, rien que la Terre.” (SARTRE, Jean-Paul, *Le Diable et le Bon Dieu*. Paris: Gallimard, 1951, p.228-229).

V *Assim falou Zaratustra*. Trad. Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977, p. 29-30.