

A EXPERIÊNCIA DE DEUS À LUZ DA EXPERIÊNCIA TRANSCENDENTAL DO ESPÍRITO HUMANO

João A. Mac Dowell SJ
CES - BH

A experiência religiosa é um fenômeno amplamente testemunhado ao longo da história da humanidade. Em todas as épocas e culturas, o ser humano pretende experimentar no seu mundo a presença de algo superior – o sagrado/divino – do qual depende sua existência e toda a realidade. Esta experiência é diversamente interpretada nas várias religiões e mesmo por diferentes indivíduos. Na tradição bíblico-cristã, que nos interessa mais de perto, o sagrado/divino é entendido como um Deus pessoal e estritamente distinto do mundo por ele criado, ainda que presente e atuante nele.

Não se pretende aqui abordar o fenômeno da experiência religiosa sob todos os seus aspectos. O objetivo do presente estudo é apenas chegar a uma compreensão filosófica crítica da experiência religiosa. Se ela não se reduz a uma projeção ilusória do ser humano, é forçoso admitir que o sagrado/divino se manifesta a ele de alguma maneira. Trata-se, portanto, de verificar se e como tal manifestação é possível. Para tanto, partimos de uma fenomenologia do espírito humano, recordando brevemente alguns elementos básicos que se oferecem à reflexão, em vista

de caracterizar o que entendemos por experiência transcendental. Em seguida, tentaremos mostrar como nesta experiência transcendental do espírito humano está implicada uma experiência do absoluto divino, que tende a assumir os traços de experiência religiosa.

1. Espírito humano e Experiência transcendental

1.1. Experiência transcendental como constitutiva do espírito humano

a) Natureza da experiência transcendental

Em qualquer de suas atuações o espírito humano se autoconhece implicitamente. Embora voltado primariamente, no seu conhecimento e ação, para o ente intramundano, ao conhecê-lo o espírito conhece a si mesmo como cognoscente. Não se trata aqui simplesmente da atenção ao fluxo dos atos e estados psíquicos que ocorrem no interior da consciência à medida que ela entra em contato com a realidade exterior. O que se tem em vista é a experiência do próprio “eu” enquanto contradistinto tanto do ente intramundano como de suas atuações particulares, embora este “eu-mesmo” não se entenda originalmente como sujeito isolado, mas sim como ser-no-mundo, no conjunto de suas possibilidades e relações que constituem sua própria história. Esta volta sobre si mesmo numa reflexão natural e espontânea é constitutiva do ser humano enquanto espírito encarnado. Nesta presença a si mesmo na forma de autoconsciência e autopossessão, sempre parcial e precária, ele se constitui como espaço aberto e luminoso, no qual o ente intramundano pode aparecer enquanto tal e manifestar o seu sentido. Este **conhecimento experiencial de si mesmo**, enquanto **constitutivo do espírito humano**, é, porém, implícito, atemático, concomitante ao conhecimento explícito das coisas. Ele pode, porém, ser tematizado através de uma reflexão subsequente que o torna conteúdo explícito de um ato de conhecer. Na realidade, a autoconsciência não só acompanha implicitamente todo conhecimento expresso, inclusive o conhecimento temático de si mesmo, mas é também sua condição de possibilidade. Quer dizer, sem conhecer-se a si mesmo implicitamente, o cognoscente não pode distinguir de si mesmo aquilo que se lhe apresenta, e assim conhecê-lo como não-eu e afirmá-lo no seu próprio ser como outra realidade.

Ora, nesta autoconsciência implícita de si mesmo, o espírito experimenta sua capacidade de ultrapassar o âmbito da realidade mundana e

finita numa **abertura ilimitada para a totalidade do ser**. Ele não pode identificar-se simplesmente com nenhuma realidade particular, enquanto é capaz de negar continuamente toda particularidade e limite, tendendo para mais¹. Esta transcendência do espírito humano manifesta-se na sua capacidade de auto-superar-se continuamente tanto na linha do saber, como pergunta que não se contenta com nenhuma resposta parcial, quanto na linha do querer, como desejo que não é satisfeito por nenhum valor ou objetivo limitado. O horizonte deste dinamismo ilimitado do espírito é precisamente o ser, já que abrange tudo o que é de qualquer modo. Ser e espírito são correlativos. Ser é o que dá consistência e sentido a cada ente enquanto ente e ao ente no seu todo. O espírito, por sua vez, é a capacidade de compreender este sentido, isto é, o ser do ente. Do ponto de vista de seu horizonte, isto é, o ser, **a transcendência do espírito humano** apresenta uma ilimitação tanto extensiva ou quantitativa como intensiva ou qualitativa. Por um lado, não há limite para a abrangência universal do ser, ao qual não se contrapõe senão o não-ser, isto é, nada. Por outro lado, a perfeição de ser não tem limites. Podemos pensar em algo sempre mais perfeito, indefinidamente, e mesmo negar qualquer limite à sua perfeição, como plenitude de ser.

A consciência deste dinamismo do espírito humano no horizonte ilimitado do ser é o que se denomina aqui **experiência transcendental**². Trata-se de uma experiência que o espírito humano, como realidade

¹ A respeito da noção de “transcendência” em seu significado antropológico, aqui definido, cf., por exemplo, HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *Escritos de Filosofia III: Filosofia e Cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, 193-201.

² O termo “experiência transcendental” é usado por vários representantes do chamado “tomismo transcendental”, como M. MÜLLER (cf. *Erfahrung und Geschichte. Grundzüge einer Metaphysik der Freiheit als transzendente Erfahrung*, Freiburg/München, Karl Alber, 1971), JÖRG SPLETT (cf. *Gotteserfahrung im Denken*, Freiburg/München, Karl Alber, 1973, 35-45), K. RAHNER (cf. *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1976, 31-32; 42-46, 61-79; 87-96), J. B. LOTZ (cf. *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systematische Untersuchung*, Roma, PUG, 1972, Vorwort, XI). Este último autor desenvolve sistematicamente o tema em sua obra *Transzendente Erfahrung* [Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1978 (trad. it.: *Esperienza trascendentale*. Introduzione e traduzione di Massimo Marassi, Milano, Vita e Pensiero, 1993)]. Na verdade, a idéia já está presente em obras anteriores de Lotz, em particular, sob a denominação de “Grunderfahrung” [cf. “Metaphysische und religiöse Erfahrung”, artigo publicado pela primeira vez em *Archivio di Filosofia* 1 (1956) 79-121, e republicado em *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1967, 404-452], que é assim definido: “Erfahrung des Seins im Unterschied zu derjenigen des Seienden, dessen Grund das Sein ist. Die Grunderfahrung wird von Metaphysik und Religion auf die ihnen je eigene Weise entfaltet” [Experiência do Ser enquanto distinta da experiência do ente, do qual o ser é fundamento. A experiência fundamental é desenvolvida pela Metafísica e pela Religião, cada uma à sua maneira própria (409)]. K. RAHNER, por sua vez, assume o conceito de “transzendente Erfahrung”, especialmente na obra acima citada, como perspectiva fundamental para a compreensão não só do conceito teológico

histórica e individual, faz de si mesmo, enquanto se descobre como autotransparente e presente a si mesmo através de uma reflexão espontânea. Esta experiência é transcendental, por um lado, enquanto se distingue de todo conhecimento categorial, isto é, da realidade exterior e interior na sua particularidade, mas o acompanha como sua condição de possibilidade; por outro lado, enquanto manifesta a tendência do espírito humano a superar no seu pensar e querer toda realidade particular e categorial em direção à totalidade do ser. Nossa **reflexão** sobre a experiência transcendental tem, portanto, um caráter fenomenológico e ontológico: é **fenomenológica**, em sentido amplo, enquanto pretende explicitar o conteúdo implícito na experiência fundamental do espírito humano na sua realidade concreta e singular; é **ontológica**, enquanto revela as características estruturais, isto é, o modo de ser do espírito enquanto tal.

É claro, portanto, que **o termo “transcendental” não é usado aqui no sentido kantiano**. O que distingue o significado kantiano de “transcendental” não é o fato de referir-se às condições de possibilidade do conhecimento, mas de atribuí-las exclusivamente ao sujeito transcendental, pressupondo de partida que o que se conhece não é a coisa-em-si, mas apenas a coisa enquanto se manifesta e aparece para nós, isto é, a sua representação como objeto imanente do juízo. Sua investigação situa-se, por isso, no **terreno da Lógica** (transcendental); seu tema é o “logos” ou discurso (especificamente, o discurso científico da física newtoniana), considerado objetivamente. Nesta perspectiva, o discurso racional, como única “realidade” acessível ao conhecimento humano, torna-se autônomo: é como que hipostasiado. A análise de seu elemento fundamental, o juízo (sintético a priori), composto de conceitos, revela imediatamente a oposição sujeito/objeto. Mas assim como o objeto fenomenal não se identifica com o ente, enquanto realidade independente do conhecimento humano, assim também o sujeito transcendental, entendido por Kant como conjunto das formas a priori da sensibilidade, do entendimento e da razão que constituem a condição de possibilidade do conhecimento do objeto enquanto objeto, isto é, de qualquer experiência do mundo exterior e interior, não é senão uma estrutura formal, sem consistência ôntica, que não pode confundir-se com o espírito, conforme o caracterizamos, na sua realidade individual e no seu dinamismo ilimitado. Kant reconhece no conhecimento humano um movimento em direção à unidade do todo. Trata-se, porém, do dinamismo não do sujeito transcendental, e muito menos do sujeito empírico, mas do próprio discurso que, enquanto racional e explicativo,

de revelação, mas de todo o seu conteúdo, isto é, do mistério cristão. Ao falar de “experiência transcendental”, referimo-nos ao mesmo fenômeno apontado por estes autores, embora o abordemos de modo algo diverso, como se verá, mais próximo a Rahner do que a Lotz..

exige o incondicionado como fundamento da série de conhecimentos (objetos) condicionados. Mas este absoluto é apenas uma idéia do sujeito transcendental, reguladora do processo imanente da razão, que não pode ser afirmada como princípio real e fundante do conjunto da realidade³.

b) Características da experiência transcendental

A experiência da transcendência do **espírito humano** revela ao mesmo tempo seu caráter **finito** e sua **tendência ilimitada para a totalidade do ser**. Enquanto pergunta (que não conhece toda a verdade) e enquanto desejo (que não possui todo o bem), o espírito humano é finito porque não se identifica com a plenitude da verdade e do bem. Mas, enquanto não se contenta com um saber ou um querer parciais, ele manifesta a ilimitação de seu horizonte existencial. Sua finitude essencial exprime-se em todas as dimensões de sua existência através de condicionamentos naturais e históricos de ordem cósmica, biológica, psicológica, social e cultural. Esta limitação radical do espírito humano constitui paradoxalmente uma confirmação de sua transcendência. De fato, ao tomar consciência de tais limites, o espírito necessariamente os supera, já que experimentar o limite como limite significa poder ao menos pensar em algo para além do limite, isto é, aceitar a possibilidade de

³ Não é objetivo do presente trabalho justificar, diante da crítica kantiana, nossa opção por uma abordagem do espírito humano como realidade individual e histórica. Explicitamos, porém, ainda que sumariamente, a diferença entre nossa investigação e a de KANT, na *Kritik der reinen Vernunft*, para evitar a ambigüidade que, a nosso ver, marca a tentativa de J. MARÉCHAL (cf. *Le point de départ de la métaphysique. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*. Cahier V: *Le Thomisme devant la philosophie critique*, Louvain/Paris, E. Museum Lessianum/F. Alcan, 1926) e de seus discípulos, como, por exemplo, J. B. LOTZ [cf. *Die transzendente Methode in Kants 'Kritik der reinen Vernunft' und in der Scholastik*, in Id. (ed.), *Kant und die Scholastik heute*, Pullach bei München, Berchmanskolleg, 1955, 35-108), K. RAHNER (cf. *Geist in Welt. Zur Metaphysik der endlichen Erkenntnis nach Thomas von Aquin*, Innsbruck, Rauch, 1939; München, Kösel, 21957) e E. CORETH (cf. *Metaphysik. Eine methodisch-systematische Grundlegung*, Innsbruck, Tyrolia, 1961), na utilização da expressão “método transcendental” e na pretensão de superar o fenomenalismo de Kant com a justificação da afirmação absoluta do ser, embora partindo como ele da imanência do sujeito. É verdade que LOTZ, por exemplo, procura também distinguir sua concepção de “transcendental” da de Kant (cf. *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Roma, PUG, 1958, 6-13; *Die Identität von Geist und Sein. Eine historisch-systemantische Untersuchung*, Roma, PUG, 1972, 125-128). Parece, porém, não perceber que o terreno do lógico, do discurso, como tal, onde se situa a investigação kantiana, não pode oferecer uma base sólida para a afirmação do real no sentido da metafísica clássica. Se, ao invés, parte, como nós, da atuação do “sujeito” enquanto realidade espiritual singular e concreta, abandona de antemão a perspectiva kantiana, própria da filosofia moderna da subjetividade, e o método transcendental propriamente dito. A ambigüidade do “tomismo transcendental” foi criticada, sob um ponto de vista algo diverso, por L. BRUNO PUNTEL (cf. *Analogie und Geschichtlichkeit*, vol. I, Freiburg/Basel/Wien, Herder, 1969, 350-364).

algo mais do que o já alcançado em qualquer ponto da trajetória do espírito. Portanto, a transcendência ilimitada do espírito revela-se não só, de fato, na experiência direta da contínua superação dos limites, mas também, de direito, como condição de possibilidade da própria experiência da limitação e finitude.

Embora a experiência transcendental seja constitutiva do espírito humano, seu **caráter implícito e atemático** faz com que a transcendência não seja reconhecida senão à medida que alguém reflete expressamente, ainda que de forma espontânea, sobre ela. Daí a possibilidade para o ser humano de voltar as costas, consciente ou irrefletidamente, a esta experiência fundamental e concentrar sua atenção no seu agir categorial no espaço-tempo, reduzindo seu horizonte existencial ao âmbito de seu mundo particular. Entretanto, a consciência da transcendência do espírito **manifesta-se de diversos modos** desde os primórdios da humanidade, em todas as épocas e universos culturais, através de **expressões religiosas, éticas ou filosóficas**⁴. Ela emerge sistematicamente no campo da filosofia com Platão. Os maiores pensadores do Ocidente não só se deram conta desta transcendência, mas também a exploraram de diversas maneiras como elemento fundamental de sua visão do ser humano e da realidade no seu todo⁵. Não são, porém, coincidentes as interpretações que propuseram, em particular a respeito da **questão decisiva**, a saber: se e como esta experiência fundamental implica uma experiência de Deus ou justifica a afirmação de sua existência como realidade absoluta e distinta do espírito humano⁶.

1.2. Interpretações insatisfatórias da experiência transcendental

As **diversas respostas** a esta questão podem ser apresentadas esquematicamente em função de sua **reação diante da exigência racional de sentido global**. É próprio do espírito humano, em seu dinamismo ilimitado, procurar o fundamento ou sentido último do conjunto da realidade. Trata-se do que B. Welte chama de “postulado do sentido”: Tudo deve ter sentido⁷.

⁴ Sobre a experiência histórica da transcendência, cf. HENRIQUE C. DE LIMA VAZ, *op. cit.*, 201-208.

⁵ É o caso, além de Platão, de Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho, Santo Anselmo, São Boaventura, Santo Tomás de Aquino, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Bergson, Blondel, Husserl, Heidegger, Wittgenstein. Tendem, porém, a ignorar este fenômeno os autores de linha empirista e positivista.

⁶ Mesmo filósofos que negam expressamente a existência de Deus, como Feuerbach e Marx, não deixam de reconhecer a aspiração ilimitada do espírito humano para o mais, traduzida na idéia iluminista de “progresso”.

⁷ Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit religiöser Erfahrung, in: *Gott und das Nichts*, Frankfurt a. M., Knecht, 2000, 27-87 (aqui 63-68).

a) Apresentação crítica das interpretações fundamentais

A **primeira posição** consiste em renunciar a esta exigência de sentido: **a realidade no seu conjunto é sem-sentido**. Esta posição, alimentada pelas experiências negativas que fazem parte de toda existência humana, é logicamente possível. É verdade que a razão humana procura dar um sentido total à realidade. Mesmo quem nega este sentido, considerando que a realidade é absurda, toma esta posição porque julga que ela tem mais sentido, é mais racional. Pode-se, porém, considerar que esta tendência habitual da razão a pressupor que tudo tem sentido não passa afinal de uma ilusão útil e consoladora, que se assume espontaneamente para evitar o desespero diante do absurdo da existência. De um ponto de vista meramente racional, é possível aceitar a irracionalidade final da realidade como um todo⁸. Neste caso, a transcendência do espírito é interpretada como um movimento interminável de auto-superação em busca de um sentido que simplesmente não existe. Isso significa que o impulso para alcançar a verdade e o bem pelo saber e pelo querer seria radicalmente frustrado. Para além do próprio espírito na sua insuperável finitude não haveria nada. O horizonte ilimitado que se abre na experiência transcendental seria vazio. Nesta perspectiva, nada teria (pleno) sentido e explicação satisfatória, nem a nossa existência, nem o conjunto da realidade. Tudo ficaria sem fundamento e razão suficiente. O espírito humano seria absurdo e contraditório, enquanto buscaria a compreensão total de uma realidade que, em princípio, não é inteligível. Esta **hipótese niilista**, embora seja **pensável** e, de fato, adotada por pensadores modernos e contemporâneos⁹, **é existencialmente insustentável**. De fato, o niilismo absoluto, a negação de qualquer sentido, equivale ao suicídio da razão e, em particular, à supressão de qualquer valor moral. Seria absolutamente indiferente praticar o bem ou o mal, a justiça ou a injustiça, ser fiel ao outro ou traí-lo, comprometer-se ou não pela libertação da humanidade e pelo bem das pessoas, viver o amor ou o egoísmo¹⁰. Levada às últimas

⁸ Como se verá mais abaixo, esta posição funda-se na pretensão a um saber absoluto e perde sua consistência à medida que se reconhecem os limites da razão e o mistério da existência.

⁹ Por exemplo, J.-P. SARTRE com a afirmação que conclui o último capítulo de sua obra principal: "L'homme est une passion inutile" [O homem é uma paixão inútil (*L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Paris, Gallimard, 1943)]. Ou ainda, A. CAMUS, ao explicar: "L'absurde naît de cette confrontation entre l'appel humain et le silence déraisonnable du monde. (...) La notion d'absurde est essentielle et (...) la première de mes vérités" [O absurdo nasce desta confrontação entre o apelo humano e o silêncio ilógico do mundo. (...) A noção de absurdo é essencial e (...) a primeira de minhas verdades (*Le mythe de Sisyphe, Essai sur l'absurde*, (Collection Idées, 1), Paris, Gallimard, 1942, 44.49)].

¹⁰ É o que reconhece, por exemplo, o SARTRE de *L'être et le néant* (721s): "Beaucoup d'hommes savent, en effet, que le but de leur recherche est l'être. (...) Ils sont condamnés au désespoir, car ils découvrent en même temps que toutes les activités humaines sont équivalentes – car elles tendent toutes à sacrifier l'homme

conseqüências, esta posição tornaria a vida humana insustentável, significaria a total desumanização.

A **segunda hipótese** consiste em **atribuir ao espírito humano a fonte última do sentido**. O sentido global seria dado pela própria razão, encontrar-se-ia nela mesma. Neste caso, a totalidade do ser é reduzida ao âmbito do espírito e de suas produções. Trata-se da absolutização da razão na sua pretensão de autojustificação, enquanto princípio original de explicação de si mesma e do todo. Ela se recusa a admitir qualquer pressuposto que a transcenda absolutamente, não sendo posto e justificado por ela mesma como resposta a seu questionamento radical, antes impondo-se com uma evidência que ultrapassa sua capacidade de compreensão. Esta posição pode assumir duas formas aparentemente opostas, mas na verdade intimamente ligadas entre si. De um lado temos o **panteísmo**, que diviniza a realidade, identificada no caso com a razão ou espírito humano, ao afirmar: o absoluto (divino) é a razão. De outro, o **ateísmo**, que nega o divino, ao afirmar: a razão (humana) é o absoluto. Em ambos os casos rejeita-se a transcendência do absoluto em relação à razão humana. O termo para o qual tende o movimento de auto-superação do espírito é imanente a ele mesmo: é a própria razão plenamente desenvolvida e realizada.

Esta posição, por um lado, é **contraditória**, enquanto, ao pretender negar qualquer pressuposto, funda-se justamente neste **pressuposto de que o pensamento deve liberar-se de qualquer pressuposto**. Ora, o reconhecimento da inevitabilidade de pressupor, já que todo pensamento está envolvido no seu pressuposto, significa admitir que o pressuposto absoluto não é algo que possa ser posto pela razão como primeiro princípio de um sistema de explicação da realidade. A razão não é capaz de desvencilhar-se de seu pressuposto para alcançar um conhecimento absoluto do princípio absoluto. Portanto, se a liberdade absoluta de um pensar sem pressuposto é ilusória, é forçoso admitir outro absoluto, que restitui ao pensamento a sua liberdade efetiva¹¹. Por

pour faire surgir la cause de soi – et que toutes sont vouées à l'échec. Ainsi revient-il au même de s'enivrer solitairement ou de conduire les peuples. Si l'une des activités emporte sur l'autre, ce ne sera à cause de son but réel, mais à cause du degré de conscience qu'elle possède de son but idéal; et, dans ce cas, il arrivera que le quietisme de l'ivrogne solitaire l'emportera sur l'agitation vaine du conducteur de peuples" [Muitos homens sabem, com efeito, que a meta de sua busca é o ser. (...) Eles estão condenados ao desespero, porque descobrem ao mesmo tempo que todas as atividades humanas são equivalentes – pois tendem todas a sacrificar o homem para fazer surgir a causa de si – e que todas estão destinadas ao fracasso. Assim dá no mesmo embriagar-se solitariamente ou guiar os povos. Se uma destas atividades prevalece sobre a outra, não será por causa do seu objetivo real, mas por causa do grau de consciência que ela possui de seu objetivo ideal, e, neste caso, pode acontecer que o quietismo da embriaguez solitária prevaleça sobre a agitação vã do condutor de povos].

¹¹ Cf., a este respeito, CLAUDE BRUAIRE, *Liberté du philosophe et Révélation*, in J.-L. VIEILLARD-BARON, F. KAPLAN (eds.), *Introduction à la philosophie de la religion*, Paris, Cerf, 1989, 377-387.

outro lado, a absolutização da razão **não respeita a experiência incontornável da finitude do ser humano**, especialmente na sua expressão mais radical, a morte. De fato, a morte não é um produto do espírito. Ao contrário, ela se impõe a ele de maneira absoluta, na sua facticidade, anulando todo o sentido resultante da atividade produtiva do espírito. A experiência da morte contrapõe-se assim frontalmente à pretensão do espírito de ser o fundamento último do sentido, uma vez que por ela o próprio espírito se descobre sem fundamento definitivo. A morte rouba qualquer significado último que ele queira dar a suas ações e realizações. Ela o deixa em suspenso, enquanto contesta qualquer acabamento definitivo, qualquer ponto final do seu dinamismo como afirmação e plenitude, e não admite senão o fim que ela mesma é capaz de impor como limite e negação¹².

Há ainda uma **terceira posição**, que afirma a **existência de um Deus transcendente como resposta à exigência de sentido pleno** do próprio espírito humano. Esta exigência é satisfeita no nível da razão teórica, enquanto Deus é afirmado como razão última, total e absoluta, isto é, coroamento do processo de explicação racional da realidade. Ele é posto pelo pensamento como fundamento transcendente do espírito e de toda a realidade. Trata-se da verdade suprema, fonte de toda inteligibilidade e sentido. Por outro lado, no plano da razão prática, Deus é atingido como bem e valor supremos, enquanto meta da aspiração humana de felicidade, meta que satisfaz plenamente nossa exigência de realização. Ora, este tipo de teísmo é também insatisfatório, enquanto **não respeita a verdadeira transcendência do Deus cristão**, ao reduzi-lo aos limites do pensamento e desejo humanos. É verdade que este Deus é *realmente* o fundamento do espírito humano e o alvo de seu dinamismo ilimitado, enquanto fonte transcendente de todo ser e sentido. Entretanto, é contraditório afirmar a perfeição infinita de Deus e, ao mesmo tempo, *atingi-lo como* princípio e fim último da realidade em resposta à exigência racional de explicação total e como satisfação da aspiração radical por felicidade plena. Como resposta à pergunta humana (sobre o sentido global da realidade), Deus é afirmado à medida desta pergunta. Trata-se da busca de um sentido e um valor definitivos para a existência humana. Ora, não se pode encontrar senão aquilo que se busca. Portanto, o Deus encontrado neste processo racional não será o que ele é, mas aquilo que nos preenche e realiza, isto é, o Deus de que nós precisamos segundo nossa aspiração e capacidade. É um Deus postulado pela razão, teórica ou prática, aprisionado nas malhas dos nossos sistemas metafísicos ou éticos, sujeito ao nosso julgamento e avaliação. Construído à nossa imagem e semelhança como

¹² Estas reflexões inspiram-se em Y. LEDURE, *Mort de Dieu et transcendance*, in **VV. AA.**, *Penser la Religion*, (Coll. Philosophie, 13), Paris, Beauchesne, 1991, 137-157.

meio para satisfazer as nossas necessidades intelectuais e afetivas, ele tende a tornar-se um ídolo, um objeto do qual o homem se serve, dispondo dele segundo seus interesses.

b) Raiz do caráter insatisfatório das interpretações expostas

A experiência transcendental manifesta, por um lado, a aspiração do espírito humano por uma explicação cabal de toda a realidade e pela realização plena da própria existência; por outro, a incapacidade deste mesmo espírito de satisfazer a estas exigências, uma vez que, apesar de seu dinamismo ilimitado, ele se experimenta como radicalmente finito em toda a sua atuação. As soluções acima propostas tentaram em vão eliminar este paradoxo, seja através da negação do sentido da própria realidade, seja atribuindo à razão a capacidade de compreender este sentido global. O que têm em comum estas tentativas de interpretação da experiência transcendental é a **pretensão racionalista a um saber absoluto**, isto é, a uma explicação exaustiva da totalidade do ser. É o que acontece diretamente na segunda e terceira posições, que vêm de ser expostas, enquanto fecham o sistema racional de explicação da realidade com a afirmação de um absoluto, imanente ou transcendente à própria razão, mas, em todo caso, posto por ela para satisfazer à sua exigência de sentido. Mas mesmo a afirmação da irracionalidade da realidade (primeira posição) resulta de uma exigência excessiva de racionalidade: não conseguindo compreender absolutamente a realidade, a razão a declara incompreensível em si mesma, sem sentido.

A **solução** que se oferece para sair do fechamento estéril ao qual a razão se condena na sua presunção de abranger o todo será então **relativizar a própria razão**, renunciando à sua absolutização, e descobrir por trás da exigência de absoluto que se manifesta no seu exercício um apelo a ultrapassá-la. De fato, ao mostrar-se incapaz de desvendar satisfatoriamente por si mesma o mistério de nossa experiência existencial, a razão é convidada a **reconhecer que o absoluto que desponta em nossa autoconsciência**, mas que não pode ser abarcado por ela, **situa-se para além dela mesma e de sua compreensão**. Em outras palavras: **um Deus verdadeiramente transcendente não pode fazer parte de um sistema de explicação da realidade, nem mesmo como seu fundamento**, porque todo sistema racional é necessariamente finito. Não se trata, portanto, de postular a existência de Deus para escapar às contradições da razão, nem de afirmá-la como condição última de possibilidade do nosso conhecimento ou da existência do espírito humano, ou ainda como resultado da exigência racional de sentido e de inteligibilidade da nossa experiência do mundo¹³. Deus não precisa nem pode ser propria-

¹³ Neste sentido, a nossa via de acesso a Deus distingue-se, mais uma vez, da abordagem do "tomismo transcendental", por exemplo, na versão de J. B. LOTZ (cf. *Esperienza trascendentale*, 188-200) e J. SPLETT (cf. *op. cit.*, 63-70). Embora falem de experiência de Deus, referem-se paradoxalmente a um conhecimento

mente a-firmado pelo espírito humano. Ele é a a-firmação fundamental que dá firmeza a tudo o que é, a todo ser, verdade e valor.

Nem por isso está barrado o acesso do pensar humano a Deus. É verdade que todo sistema está sujeito a uma dialética de abertura e fechamento. O pensar enquanto pensar é auto-suficiente e autofundante. Ele tende a fechar-se, pela necessidade de completude e coerência total, na tentação de ser como Deus. Mas é justamente o confronto com Deus que dá ao pensamento a sua abertura, enquanto questiona e relativiza a sua elaboração sistemática. À medida que o pensamento pensa o seu limite, e a liberdade se realiza como resposta a um chamado, o sistema deve negar-se enquanto sistema acabado. Deus garante assim a impossibilidade do fechamento coerente do sistema, por mais abrangente, totalizante e ilimitado que ele seja. **O absoluto transcendente não vem pôr o fecho da coerência total à construção teórica da razão.** Ele não concede absolutamente nada ao desejo de um saber absoluto. Sua aceitação não implica o acabamento perfeito do saber, mas, ao contrário, a negação deste acabamento. **Admiti-lo significa que todo sistema de explicação da realidade é necessariamente aberto e, portanto, finito, embora possa desenvolver-se indefinidamente.** Entretanto, em vez de suportar esta tensão entre abertura e fechamento do sistema do pensar, a razão pode tentar suprimi-la. Isso pode acontecer de dois modos: ou numa atitude de silêncio absoluto diante de Deus, considerado inacessível ao espírito humano por sua transcendência infinita (agnosticismo de uma teologia negativa radical), ou numa tentativa de reintegração de Deus no sistema racional, com prejuízo de sua transcendência e infinitude (teísmo racionalista)¹⁴.

discursivo, que chega a Deus como condição de possibilidade da afirmação absoluta do ser no juízo, ou, mais geralmente, para satisfazer à exigência racional de sentido. Deus é afirmado, assim, como conclusão de um raciocínio e resposta à pergunta fundamental da razão, no sentido do teísmo tradicional. K. RAHNER, porém, embora apresente Deus como meta (*Woraufhin*) da transcendência do espírito, tende nas suas últimas obras a inverter a perspectiva, por exemplo, quando diz: "Die Transzendenz, mit der – wenn auch unthematisch und ohne Begrifflichkeit – schon Gott gegeben ist, darf nicht als ein eigenmächtiges aktives Erobern der Erkenntnis Gottes und so auch Gottes selbst aufgefaßt werden. Denn diese Transzendenz erscheint nur als sie selbst in dem Sicheröffnen dessen, woraufhin die Transzendenzbewegung geht. (...) Subjektivität ist immer schon vom ersten Ansatz her die hörende, die nicht verfügende, die durch das Geheimnis überwältigte, durch das Geheimnis eröffnet Transzendenz" [A transcendência, com a qual Deus já é dado – ainda que atematicamente e sem expressão conceptual – não pode ser concebida como um conquistar ativo do conhecimento de Deus e do próprio Deus por suas próprias forças. Pois esta transcendência apresenta-se como tal tão somente a partir da automanifestação daquele que é a meta do movimento de transcendência. (...) Subjetividade é, desde sempre e por princípio, uma transcendência à escuta, não dominante, mas sobrepujada pelo mistério por ele patenteada] (*op. cit.*, 67).

¹⁴ Nossas considerações acerca da posição de Deus em relação a um sistema explicativo da realidade baseiam-se em CARLO HUBER, *La costituzione della realtà. Introduzione al pensiero trascendentale*, (apostila policopiada). Roma, PUG, 1997, 67-74.

2. *Experiência transcendental e Experiência de Deus*

2.1. **Conhecimento de Deus como re-conhecimento de sua presença fundante**

A **atitude verdadeiramente racional**, isto é, fiel à experiência que a razão faz de si mesma, consiste, ao invés, em **assumir** a dialética constitutiva do sistema do saber e, portanto, da consciência e da liberdade, afirmando ao mesmo tempo a sua **finitude** e a sua **abertura para um absoluto mais além da própria razão**. Neste caso, **Deus não aparece como resposta a uma pergunta ou aspiração humana**. Enquanto absolutamente primeiro, ele tem toda a iniciativa no diálogo com o ser humano. Este é que é resposta à proposta e apelo divino, à sua palavra criadora. O chamado divino está inscrito no próprio espírito humano: é constitutivo dele, enquanto abertura dinâmica para a totalidade do ser através da razão e da liberdade. Este **dinamismo peculiar ao espírito humano** é propriamente **resposta à atração do apelo divino**, resposta livre, que pode abrir-se ao mistério que o supera ou fechar-se numa auto-suficiência enganadora. Trata-se, portanto, de **re-conhecer a presença fundante de Deus**, de acolher no pensamento e na liberdade a sua existência que se manifesta no **mistério de nossa experiência existencial**. É um Deus acolhido na gratidão como presente gratuito, não exigido para a satisfação de nossas necessidades ou plenificação de nosso ser. Portanto, um Deus inútil, que realiza e salva o ser humano justamente na medida em que este, renunciando a dispor dele como meio em seu proveito, a apoderar-se dele pelo saber ou pelo querer, volta-se para ele na gratuidade da adoração de seu mistério, da admiração de sua grandeza, do louvor de sua beleza, do serviço de sua glória.

Este reconhecimento do absoluto divino é, portanto, fruto de uma **opção livre**. Não se trata da conclusão necessária de um raciocínio que, por exemplo, da constatação do dinamismo ilimitado do espírito humano inferisse a necessidade da existência de uma realidade infinita e transcendente como alvo desta tendência. Trata-se antes daquilo que se deixa entrever quando a razão atinge o limite de suas possibilidades. Para reconhecê-lo, o espírito deve romper o círculo do universal e necessário, próprio da lógica da razão demonstrativa, por um ato de liberdade ulterior à própria necessidade. Nem por isso este reconhecimento consiste em uma decisão arbitrária, um salto no irracional, já que é a própria razão que, diante do fracasso de suas tentativas de explicar por si mesma a experiência humana fundamental, admite (livremente) que a exigência de absoluto que ela descobre em si mesma, sem conse-

guir, porém, satisfazê-la, aponta para algo superior a ela mesma. O pensar deste absoluto, que excede as possibilidades da razão demonstrativa e objetivante, terá, portanto, em relação a essa, um caráter supra-racional, ou seja, **é expressão de uma racionalidade superior**. Destarte, a acolhida pensante deste absoluto não corresponde tampouco a um postulado invocado pela razão para dar sentido àquilo que ela não havia conseguido esclarecer com necessidade lógica. A opção de admitir o absoluto equivale justamente à confissão de que a razão não é capaz de conferir um sentido global à realidade: este sentido se encontra fora de seu âmbito e de sua alçada. Em outras palavras: a razão reconhece que a realidade tem sentido, mas que sua fonte é o absoluto transcendente. O sentido último se situa além de nossa compreensão; não é dado pela razão, não está contido nela, nem pode ser captado por ela, embora seja o que lhe permite descobrir o sentido parcial das coisas, ao abri-la para a totalidade do ser.

2.2. Caráter implícito e indireto da experiência transcendental de Deus

A análise da experiência transcendental do espírito levou-nos ao reconhecimento de Deus como absoluto que transcende os limites da razão. Este reconhecimento não resultou de um raciocínio, mas da explicitação de uma experiência que é constitutiva do espírito humano. Ao autocompreender-se no seu dinamismo ilimitado para a verdade e o bem, ele conhece implicitamente Deus, que é o fundamento e o termo de tal dinamismo¹⁵. Entretanto, o que se experimenta e conhece **diretamente** nesta experiência fundamental não é Deus, mas **o próprio espírito humano na sua abertura para a totalidade do real**. A experiência fundamental que fazemos é, portanto, a experiência do nosso próprio espírito na sua atuação, isto é, a experiência do mistério de nossa existência concreta na sua finitude histórica e na sua tendência para o absoluto. Na experiência transcendental, a relação ontológica de dependência para com seu fundamento divino, constitutiva do espírito, não é propriamente experimentada, isto é, não se manifesta diretamente na consciência. Esta se autoconstitui sem referência expressa a um absoluto transcendente.

Entretanto, em toda e qualquer atuação sua, o espírito humano experiencia implicitamente a sua tendência de auto-superação em direção a um alvo, que é realmente Deus. Nesta experiência, ele conhece

¹⁵ É o que ensina também SANTO TOMÁS, ainda que de uma perspectiva algo diversa, quando afirma: "Omnia cognoscuntia cognoscunt implicite Deum in quolibet cognito" [Todos os seres capazes de conhecer conhecem implicitamente Deus em todo e qualquer conhecimento (*De Ver.* q. 22 a.2 ad 1)].

indiretamente Deus, que é o **termo de tal tendência**. Existe, portanto, um conhecimento implícito, embora apenas indireto de Deus, não objetivado em conceitos e juízos, que é constitutivo da consciência. Este conhecimento não é, portanto, um produto do espírito, como os conceitos e juízos, mas se funda na própria realidade de sua abertura para o absoluto enquanto autotransparente. Ao desejar naturalmente o que o realiza plenamente, que é Deus, **o ser humano o conhece, sem, contudo, reconhecê-lo já como Deus**, isto é, sem identificar a felicidade que deseja com Deus¹⁶. Nossa autoconsciência percebe de certo modo a realidade do absoluto transcendente, enquanto revela uma busca insaciável de saber e felicidade, isto é, de sentido, interrompida tragicamente pela morte, mas não suprimida pela consciência de tal destino. Portanto, **o absoluto divino é experienciado não em si mesmo, mas na experiência do caráter paradoxal do espírito humano**, incapaz de satisfazer sua exigência de absoluto. Esta experiência do mistério da existência aponta para um absoluto transcendente, sem, contudo, revelá-lo em si mesmo. Nela Deus está presente, embora secretamente; mostra-se, mas não diretamente¹⁷.

Pode-se, portanto, dizer que a experiência transcendental do espírito humano implica a experiência de Deus, embora num sentido restrito. **Trata-se realmente de experiência**, entendida como o **conhecimento de algo que se apresenta imediatamente ao cognoscente na sua própria realidade**. Neste sentido, a experiência se distingue de todo o conhecimento que supõe algo intermediário entre o cognoscente e o conhecido, como acontece na re-presentation da imagem concreta ou do conceito abstrato, e mais ainda na conclusão de um raciocínio. À luz desta compreensão, o âmbito da experiência não se restringe à percepção sensível dos entes intramundanos, nem muito menos se identifica com a maneira como estes fenômenos são abordados na experimentação científica. Há também uma **experiência que pode chamar-se existencial**, na qual experienciamos **realidades que ultrapassam o âmbito sensível**, seja dimensões mais profundas do próprio ente intramundano, como, por exemplo, no caso da experiência estética ou do conhecimento

¹⁶ Esta observação já se encontra em SANTO TOMÁS: “Cognoscere Deum esse in aliquo communi, sub quadam confusione, est nobis naturaliter insertum, inquantum scilicet Deus est hominis beatitudo: homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem” (*Summa Theol.*, I, q.2 a.1 ad 1). O raciocínio subentendido no texto é o seguinte: Não se pode desejar senão o que se conhece. Ora, um desejo inscrito na própria natureza não pode ser frustrado, isto é, seu objeto deve ser real. Logo, conhecendo a felicidade como termo final de seu desejo, o ser humano conhece implicitamente a existência de Deus, que é realmente a sua felicidade. Isto não impede que muitos não identifiquem a sua felicidade com Deus, mas julguem que ela consiste na riqueza, no prazer, etc.

¹⁷ Nossa conclusão é semelhante à de W. KASPER em sua análise da experiência de Deus: Cf. *Der Gott Jesu Christi*, Mainz, Mathias-Grünewald, 31995 (1ª ed.: 1982), 106-116, especialmente 113.

peçoal, seja a nossa própria mente, seus pensamentos e sentimentos, na sua natureza imaterial. Por outro lado, o **caráter imediato** da presença do que é experienciado verifica-se de várias maneiras. No **sentido mais forte**, a experiência supõe a consciência da presença, enquanto **atenção expressa ao que é experienciado**. Pode-se, porém, falar ainda de experiência propriamente dita, num **segundo sentido**, quando algo está presente por si mesmo à consciência, mas **não é alvo de uma atenção explícita** como conteúdo temático e específico do ato de conhecer. Assim, em qualquer atuação do espírito humano, por exemplo no conhecimento de uma coisa particular, ele conhece e experiencia implicitamente a si mesmo e ao seu mundo (autoconsciência), bem como a sua abertura para o ser como um todo (experiência transcendental). A experiência torna-se explícita à medida que o cognoscente se dá conta da presença da realidade já presente. Dá-se finalmente experiência, num **sentido menos rigoroso**, quando uma realidade está presente à nossa mente de maneira **não só implícita, mas também indireta**, isto é, não pode ser reconhecida como tal senão mediante uma reflexão ulterior. A reflexão aqui mencionada, longe de opor-se à imediatez da experiência, contribui justamente para patentear aquilo que já estava imediatamente presente no fundo da mente, embora encoberto e talvez desfigurado pelo conteúdo mais superficial da consciência. É neste sentido, como se mostrou, que a experiência de Deus ocorre em toda e qualquer atuação do espírito humano. Ele é experienciado, na experiência do mistério da existência humana, como o absoluto pelo qual o espírito anseia na consciência de sua própria relatividade e finitude.

3. Experiência transcendental de Deus e Experiência religiosa

Uma vez estabelecido que a experiência de Deus, no sentido explicado, é constitutiva do espírito humano, enquanto implicada na experiência transcendental, trata-se agora de verificar qual **a relação entre esta experiência fundamental de Deus e a experiência religiosa propriamente dita**.

3.1. Características da Experiência religiosa

A experiência religiosa, como toda experiência existencial, envolve a totalidade do ser humano. Ela oferece fundamentalmente uma visão do conjunto da realidade, visão que repercute necessariamente no plano afetivo e nas atitudes internas e externas de quem passa por tal expe-

riência. Ou melhor, esta experiência, na sua própria constituição, inclui de maneira inseparável **elementos cognitivos, afetivos e comportamentais**. Trata-se de uma **compreensão da realidade humano-mundana à luz de um fundamento transcendente, o sagrado ou divino**, que nela ao mesmo tempo se oculta e se manifesta¹⁸. Esta experiência do sagrado/divino como fundamento da existência humana e de seu mundo está ligada a uma determinada compreensão do mundo, isto é, à **percepção existencial da unidade paradoxal entre a radical labilidade de tudo o que existe no mundo e a sua permanência no ser através de uma contínua renovação**. Por um lado, a vida humana e as coisas intramundanas são experienciadas no seu caráter precário e perecível, na sua inconsistência, enquanto ameaçadas de desaparecer e tendentes a cair no nada. Trata-se propriamente da experiência da condição temporal e mortal de toda a realidade mundana, especialmente da vida humana. Por outro lado, trata-se da experiência da novidade da vida, do seu contínuo ressurgimento como uma vitória, sempre precária e ameaçada, sobre a morte. O específico da experiência religiosa da realidade humano-mundana é compreendê-la, à luz desta dupla característica, numa relação de dependência para com o sagrado/divino que, enquanto fundamento do mundo, por sua proximidade lhe comunica sua força criadora, e por sua distância retém sua força destruidora.

Não é possível mostrar aqui mais amplamente como não só o testemunho da história das religiões, mas também a própria estrutura do mito e do rito religiosos enquanto tais, **revela uma compreensão do sagrado/divino caracterizada pela dialética entre proximidade e distância, manifestação e ocultamento**. De fato, o sagrado/divino como fundamento da existência aparece com uma dupla face: por um lado, como potência criadora e fonte de vida; por outro, como potência destruidora e ameaça mortal. Entretanto, esta dupla face do sagrado/divino em sua relação com o mundo não implica uma dualidade constitutiva própria dele mesmo. É antes a grandeza de sua santidade e de seu poder vivificante que contrasta com a pequenez do ser humano e de todas as coisas como uma luz tão brilhante (glória) que é capaz de cegar. Daí a dialética de manifestação/ocultamento do sagrado/divino, essencial para a existência e preservação do mundo: sua total ausência significaria o fim do mundo, enquanto este, privado da fonte do ser e da vida, cairia nas trevas do nada; sua total presença (parousia), porém, significaria também o fim do mundo atual, absorvido inteiramente por ele na sua luz. É justamente esta **ambivalência do sagrado/divino na sua relação com o ser humano** e seu mundo que **condiciona a dimensão afetiva da experiência religiosa**. É porque é apreendido no duplo as-

¹⁸ A nossa interpretação da experiência religiosa muito deve às análises de R. SCHAEFFLER em sua obra: *Religion und kritisches Bewußtsein*, Freiburg/München, Karl Alber, 1973, 135-210.

pecto de potência criadora e destruidora que ele suscita a vivência especificamente religiosa do “*fascinans*” e “*tremendum*”, um **misto de atração e repulsão, amor e temor**¹⁹. Ao contrário de outras experiências que provocam prazer ou desprazer, a experiência do sagrado/divino, ao mesmo tempo que espanta e abala a segurança da existência quotidiana, fascina e seduz, mesclando indissolavelmente alegria e padecimento, sentimento de plenitude e esvaziamento radical, impressão de indignidade e auto-estima agradecida, exultação e serenidade, êxtase arrebatador e reconciliação interior, segurança absoluta e exposição ao máximo risco. Enquanto excelso e sublime, o sagrado/divino atrai irresistivelmente o ser humano para si, para o alto, mas, enquanto mistério insondável, poder imenso e santidade perfeita, ele é experienciado como uma ameaça pelo pobre mortal que, sentindo-se esmagado por sua majestade, teme aproximar-se dele.

3.2. Experiência religiosa como tomada de consciência da presença de Deus

Não é difícil constatar que a experiência religiosa, em suas inúmeras variações, não é senão a expressão categorial da experiência de Deus constitutiva do espírito humano. Ela traduz a **consciência reflexa, embora espontânea, da presença fundante de Deus no mistério da existência humana**. Ao perceber que não tem em si mesmo o fundamento de sua existência, nem a capacidade de realizar sua aspiração de plenitude, isto é, ao tomar consciência de sua finitude, o ser humano reconhece a sua dependência de um princípio superior do qual recebe verdade e vida. Esta aceitação da própria dependência provoca um descentramento radical do ser humano, que se volta para o absoluto como fonte de seu ser e plena realização. Por outro lado, a combinação de manifestação/ocultamento, proximidade/distância, característica da experiência religiosa, tem sua raiz na própria natureza da experiência fundamental de Deus no mistério da existência humana, no qual ele se apresenta e se revela, sim, mas como totalmente outro, numa dialética de imanência e transcendência²⁰. É também do reconhecimento da re-

¹⁹ A ambivalência da experiência do “numinoso” ou “sagrado”, sublinhada por RUDOLF OTTO em sua célebre obra *Das Heilige* (1917), já tinha sido notada, por exemplo, por SANTO AGOSTINHO: “Quid est illud, quod interlucet mihi et percutit cor meum sine lesione? Et inhorresco et inardesco. Inhorresco, in quantum dissimilis ei sum. Inardesco, in quantum similis ei sum” [Como descrever a experiência deste raio de luz que fulge de repente e fere o meu coração sem deixar lesão? Treme de espanto e abraço-me de amor. Treme de espanto, enquanto diferente dele; abraço-me de amor, enquanto semelhante a ele (*Conf.*, XI,9,1)].

²⁰ Dialética que encontra sua expressão clássica na fórmula de SANTO AGOSTINHO: “Tu eras interior intimo meo et superior summo meo” [Estavas mais no fundo de mim do que eu mesmo e, no entanto, muito acima do mais alto de mim mesmo (*Conf.*, III,6,4)].

lação de dependência para com Deus, implicada na experiência transcendental, que deriva a ambivalência do sagrado/divino na percepção do homem religioso, enquanto se sente à mercê daquele poder superior do qual lhe vem o ser e a felicidade. Voltando-se para Deus, ele se encontra com a fonte da vida, na qual não pode deixar de depositar total confiança. Mas, mirando a si mesmo, ele toma consciência da fragilidade de sua situação, condicionada pela adesão ao princípio divino por parte de uma liberdade comprovadamente falível.

Com efeito, o reconhecimento da presença de Deus, implicada na experiência transcendental, não é automático, mas fruto, como vimos, de uma opção livre. Diante do mistério da existência, o ser humano pode fechar-se à presença fundante do divino transcendente que se anuncia na sua sede de absoluto. Em vez de acolher a realidade da qual ele permanentemente procede, aceitando ser a partir do outro que se comunica generosamente, ele pode, seja cair no desespero ou na inconsciência e irresponsabilidade de uma existência sem sentido, seja pretender realizar-se por si mesmo numa atitude de auto-suficiência e auto-satisfação. No fundo, porém, todas estas atitudes resultam existencialmente da absolutização do próprio sujeito, que se arvora em centro da realidade, submetendo tudo a seu julgamento e a seus projetos. A **alternativa decisiva** reside, portanto, em **dizer sim ou não ao absoluto divino**. Esta opção tem o caráter de uma **fé radical** – que não se identifica com a fé religiosa, antes é compatível, como se verá, até com a negação de Deus –, enquanto adesão ao valor que cada um escolhe como sentido último de sua existência. O sim dado ao absoluto divino, embora livre, não é contudo arbitrário e irracional, antes pertence à função intuitiva da razão, enquanto contradistinta da sua função discursiva, pela qual o sentido compreendido intuitivamente é expresso em conceitos e juízos. Enquanto **reconhecimento existencial da dependência do ser humano para com o absoluto**, que se manifesta na experiência transcendental, esta fé tem um caráter cognitivo. A compreensão religiosa do sagrado/divino como fundamento do mundo não se apresenta, porém, como resposta a uma pergunta da razão humana sobre o sentido da realidade, mas antes como revelação do próprio sagrado/divino que, ao irromper na trama da existência humana, manifesta ao mesmo tempo a labilidade do mundo e a sua própria transcendência como mistério inacessível. Por isso, este reconhecimento implica também uma **atitude de confiança total** neste mesmo absoluto como **sentido último e valor supremo da existência**²¹. A fé radical em Deus vem a ser, assim, a

²¹ “La razón creyente, más que explicar la realidad, se deja iluminar por su luz; la voluntad, más que dominar, reconoce y consiente. Y este reconocimiento, lejos de suponer el sometimiento a un principio exterior, es la condición para la reconciliación de un ser como el hombre que se caracteriza por su apertura constitutiva a ese más allá absoluto de sí mismo que se ha llamado con razón ‘lo eterno en el hombre’” (J. MARTÍN VELASCO, *La experiencia cristiana de Dios*, Valladolid, Rotta, 21996, 41 (1ª ed. 1995).

resposta livre da criatura à sua presença oculta no mistério da existência. Trata-se da compreensão peculiar do conjunto da realidade humano-mundana característica da experiência religiosa.

3.3. Expressão simbólica da experiência religiosa

Entretanto, a passagem da experiência de Deus, implicada na constituição da consciência humana, para o **reconhecimento explícito desta presença fundante, própria da experiência religiosa, só se dá em contato com determinadas experiências de caráter categorial**. Assim como o espírito não pode perceber a si mesmo senão ao relacionar-se com o ente intramundano, assim também não pode tomar consciência da **presença de Deus** senão enquanto **refletida em realidades humano-mundanas**. É ao contemplar a majestade do céu, admirar os astros, experimentar a fugacidade da vida, desfrutar os bens da terra, penetrar no âmago de sua consciência, ver refletida no rosto do outro a exigência de um reconhecimento incondicional, que se desperta a consciência do absoluto transcendente já presente no fundo do espírito como mistério insondável²². A experiência religiosa é provocada normalmente por estas experiências categoriais, mas o seu conteúdo é o que se manifesta misteriosamente na experiência transcendental do espírito humano. Isso vale mesmo para as teofanias mais significativas, como a da sarça ardente (Ex 3,1-4,17). Estes fenômenos exteriores são apenas **condição para o reconhecimento existencial de Deus** no interior do espírito e, ao mesmo tempo, para a **expressão pensante da compreensão desta realidade** que transcende o âmbito do mundo sensível.

Com efeito, o ser humano não pode pensar e dizer o que experimenta e compreende senão a partir de uma imagem sensível, cujo significado é universalizado no conceito e na linguagem. Portanto, para exprimir o sentido da realidade transcendente que experimenta como fundamento de sua existência, ele deve recorrer também a tais imagens. Elas adquirem o **caráter de símbolos**, enquanto, além de seu significado primário, remetem para a realidade divina atingida na experiência religiosa. Assim o sagrado/divino pode ser experienciado como presente, por exemplo, na beleza do céu, no brilho do sol, na imensidão do oceano, na fecundidade da terra. Ele dá-se a conhecer nestes símbolos quanto ao seu significado, mas não se confunde com eles enquanto significantes. Mesmo quando a presença divina se dá a conhecer numa experiência interior peculiar, ela deve ser traduzida numa representação sensível, como luz, como rochedo que dá segurança, como

²² Cf. J. MARTÍN VELASCO, *op. cit.*, 42s. Vários aspectos de nossa compreensão da experiência religiosa coincidem com a proposta deste autor (cf. 37-73).

pastor que protege e conduz para as fontes da vida, etc.²³ Ora, este novo sentido evocado por diferentes símbolos corresponde precisamente a diferentes aspectos da realidade que se apresenta misteriosamente na experiência transcendental do espírito humano. Sem experienciar a presença fundante do absoluto divino na sua própria abertura para a totalidade do ser, o ser humano não poderia reconhecê-la em nenhuma realidade finita.

3.4. Experiência simbólica e interpretação

Mas o símbolo só é símbolo para quem faz a experiência simbólica, isto é, se abre para o novo sentido que o símbolo enquanto símbolo evoca. **Experienciar algo como símbolo do sagrado/divino já implica um posicionamento interpretativo**, isto é, uma compreensão peculiar do conjunto da realidade na sua dependência de um fundamento transcendente²⁴. O elemento interpretativo, próprio de toda experiência, assume um papel especial na experiência religiosa por causa do caráter ambivalente da relação do sagrado/divino para com o ser humano. Como se viu, ele **não se manifesta em si mesmo, mas em outra coisa que, como símbolo, ao mesmo tempo o revela e o oculta**. A experiência religiosa consiste assim numa “síntese ativa de presença e interpretação” (Paul Ricoeur). Por um lado, ela supõe uma **presença**, oferecida na experiência transcendental do espírito, sem a qual não haveria o que reconhecer. Por outro lado, o reconhecimento desta presença deve ser feito no contexto de um **horizonte interpretativo**, de caráter categorial, como rede de significados, expressos em conceitos e palavras, na qual a mente humana colhe o sentido de cada coisa.

No caso da experiência religiosa, é necessário contar com **três níveis de interpretação**²⁵. A **interpretação primária** está no nível da própria experiência enquanto capacidade de reconhecer o mistério que se manifesta na experiência transcendental do espírito como presença de um absoluto transcendente. Compreender algo como algo já é interpretar, mas esta interpretação primária não depende de um contexto histórico e cultural determinado, nem de categorias específicas, antes pertence, como possibilidade real, à estrutura universal da razão humana, en-

²³ É o caso também das visões mais complexas, por exemplo, de **Isaias** (6,1-13) e de **Ezequiel** (1,1-3,13).

²⁴ A este respeito, veja-se, por exemplo, E. SCHILLEBEECKX, *Erfahrung und Glaube, in Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, vol. 25, Freiburg, Herder, 1980, 73-116, especialmente 78-85.

²⁵ Cf. LOUIS DUPRÉ, *Experience and Interpretation. A Philosophical Reflection on Schillebeeckx' Jesus and Christ, Theological Studies* 43/1 (1982) 30-51, especialmente 42-44.

quanto a consciência de seus limites a leva a admitir que o fundamento de sua tendência ao absoluto se encontra para além dela mesma. É verdade, como se viu, que o ser humano pode deixar de reconhecer existencialmente o absoluto divino, ou por irreflexão e indiferença ou por auto-suficiência, ao recusar o descentramento implicado em tal admissão. Mas esta opção implícita ou explícita pela absolutização do próprio eu, embora possível, não se equipara, como alternativa, ao reconhecimento do absoluto transcendente. Representa, com efeito, uma violência contra a tendência natural do espírito humano.

Entretanto, a interpretação primária nunca se apresenta isoladamente: ela está embutida num processo interpretativo complexo, determinado pelas **diversidades pessoais, sociais e culturais**. Neste **segundo nível**, a interpretação se serve de imagens, arquétipos, categorias de pensamento, conceitos e modelos, em suma, de palavras, pertencentes ao **universo simbólico das várias tradições culturais**, para **traduzir e configurar a experiência fundamental do transcendente**. Estes elementos permitem expressar a experiência do transcendente mas não fazem parte dela como a interpretação original. Contribuem para a estruturação, não para a recepção do sentido da realidade na experiência. O **terceiro nível** corresponde à **interpretação reflexiva, subsequente e extrínseca** à própria experiência, da linguagem religiosa original (mito e rito) na qual a experiência está vazada. Trata-se da exegese, mais ou menos espontânea ou científica, do discurso religioso desenvolvido no segundo nível de interpretação. Como qualquer interpretação, este discurso não pode identificar-se com a realidade do sagrado/divino cuja manifestação ele interpreta. Requer, por isso, ulterior interpretação. De fato, a manifestação do sagrado/divino no mistério da existência humana é também ocultamento e permanece, portanto, inadequada e relativa. Assim a diferença entre realidade e manifestação retorna em cada tentativa de compreender o seu significado.

3.5. Interpretação da experiência religiosa e pluralidade de religiões

A **interpretação primária** da experiência de Deus, enquanto corresponde ao reconhecimento da dependência do ser humano para com o absoluto transcendente na fé radical, fundamenta a **unidade do fenômeno religioso**. Ao contrário, são as **mediações históricas**, culturalmente condicionadas (segundo nível de interpretação), através das quais se reconhece esta presença fundante, que explicam a grande **variedade de experiências religiosas concretas**, expressas no discurso religioso, próprio das diferentes religiões. Podem-se identificar formas distintas de experiência de Deus em função não só da diversidade de tipos psicológicos, mas também das várias tradições religiosas. Elas diferem quan-

to ao “lugar” da experiência, que pode ser, por exemplo, o cosmos, a consciência ou a história e seus acontecimentos. Distinguem-se ainda, entre outras coisas, pela maneira de representar a realidade divina que origina a experiência, como teísmo, panteísmo, politeísmo, etc.

Entretanto, esta pluralidade de expressões da experiência religiosa, muitas vezes contraditórias, resultantes de seu caráter interpretativo, não implica que ela seja necessariamente subjetiva, no sentido de ilusória, nem que seja indiferente expressá-la desta ou daquela maneira. Esta relativização seria incontornável se a interpretação da experiência se restringisse ao nível condicionado por fatores pessoais e culturais. É o fato de que a **interpretação originária**, constitutiva da própria experiência, exprima simplesmente o reconhecimento da dependência do ser humano para com o absoluto divino que **garante a sua realidade, para além das múltiplas formas concretas de expressão** de tal reconhecimento. Tampouco a possibilidade de recusar este reconhecimento, que não se impõe com necessidade lógica, significa que ele constitua uma projeção arbitrária das aspirações do ser humano. Com efeito, como em qualquer experiência de abertura de um novo horizonte significativo, o novo significado que a compreensão religiosa atribui à existência enquanto fundada num absoluto transcendente é dado efetivamente pela própria realidade, embora não seja percebido por quem não se abre para isso.

Por outro lado, esta experiência no nível de sua interpretação primária oferece o critério para discernir a validade de suas diferentes expressões. Estas, com efeito, se distinguem não só segundo as diferenças psicológicas e culturais daqueles que fazem a experiência do absoluto divino, mas também em função de um duplo obstáculo que se oferece naturalmente a uma formulação adequada do sentido apreendido nessa experiência. Do primeiro fator, isto é, das **características individuais** e do **contexto cultural**, resultam as **expressões complementares da riqueza de significado do absoluto**, que apresentam as várias tradições religiosas, acentuando diversamente a imanência ou a transcendência do princípio divino, sua justiça ou sua misericórdia, o caráter pessoal ou fusional da relação (comunhão) com ele. Estas diversas expressões do mistério estão sujeitas, porém, às **deformações** resultantes das limitações tanto intelectuais como morais do ser humano em sua existência histórica. Por um lado, em virtude da própria **estrutura de sua razão, voltada intrinsecamente para o mundo da experiência sensível**, ele experimenta a dificuldade de conceber tudo o que ultrapassa este nível da realidade. A experiência do invisível e supra-sensível, mormente do infinitamente perfeito, não podendo apoiar-se em imagens diretas, é essencialmente fugidia. Para expressar-se, ela deve servir-se de imagens sensíveis, correndo o risco permanente de identificar mais ou menos a realidade transcendente com sua expressão simbólica. Por outro lado,

o ser humano, em sua busca natural de ser, crescer, afirmar-se, tende espontaneamente a **colocar-se no centro da realidade**, submetendo tudo a seus objetivos e, assim, divinizando suas necessidades, interesses e paixões. Em função deste duplo impedimento, intelectual e moral, a experiência do Deus que se manifesta ocultamente no fundo da consciência antes mesmo de expressar-se numa representação adequada de seu mistério pode traduzir-se em idéias mutiladas de sua infinita perfeição ou mesmo dar origem a ídolos construídos à imagem e semelhança do ser humano para servir a seus interesses.

Portanto, a **variedade das expressões** da experiência religiosa, e mesmo a intensidade e profundidade desta própria experiência, não deriva propriamente do grau de presença do absoluto transcendente ao espírito humano, que é sempre a mesma, mas sim do grau e do **modo de reconhecimento desta presença por cada pessoa**. Como criador e salvador, Deus está presente no íntimo de toda a realidade, enquanto lhe dá de modos diversos o ser e o agir. Esta diversidade, resultante da sabedoria e liberdade divinas, pertence evidentemente à criatura e não implica uma diversidade em Deus ou no modo de sua presença na realidade criada. O ser humano, enquanto espiritual, tem o privilégio de poder tomar consciência da presença estrutural do absoluto divino no âmago de sua existência. Mas é de Deus a iniciativa de re-velar-se pelo próprio fato de sua presença criadora²⁶. Neste sentido, não é porque Deus está encoberto por um véu (velado) que alguém deixa de perceber sua própria relação de dependência para com ele. Ao contrário, é a venda que tapa os olhos da própria mente que impede a pessoa de descobrir a presença fundante de Deus. Por isso, o conhecimento da existência de Deus, tanto no plano existencial como no plano teórico, não corresponde propriamente a um processo de construção argumentativa ou moral, mas antes consiste numa de-construção e remoção de tudo o que impede a verificação de sua glória²⁷. A autenticidade da experiência religiosa e das suas expressões depende, portanto, de **condicionamentos históricos** mais ou menos favoráveis e,

²⁶ Trata-se de uma afirmação própria da tradição cristã, baseada sobretudo em Rm 1,18-23 (cf. Sb c.13-15), que SANTO IRENEU exprime com vigor quando diz: “Deum scire nemo potest, nisi Deo docente” [Ninguém pode conhecer a Deus, a não ser enquanto ensinado por Deus (*Adversus Haereses*, I.IV c.6 n.4)]. HENRI DE LUBAC comenta: “É sempre Ele que se adianta a nós. Em todos os planos, é sempre Ele que se dá a conhecer. É sempre Ele que se revela. O esforço da razão que nos leva a Ele – não até Ele: até o limiar de seu Mistério – não é jamais senão o segundo tempo de um ritmo que Ele mesmo provocou” (*Sur les chemins de Dieu*, Paris, Aubier/Montaigne, 31957, 14).

²⁷ Esta característica do conhecimento de Deus é expressa na tradição filosófica pela comparação da escultura, usada por PLATÃO (*República*, X, 611c-e), PLOTINO (*Enéadas*, I, VI,9), SÃO GREGÓRIO DE NISSA e o PSEUDO-DIONÍSIO (*Teologia Mística*, c. 2). Nesta perspectiva, o artista propriamente não fabrica a escultura já presente no bloco de mármore, mas apenas retira o que a ocultava.

sobretudo, da **atitude livre de cada pessoa**. É verdade que também estes condicionamentos e, em última análise, a própria resposta livre da criatura ao chamado divino são, de acordo com a teologia cristã, dons de Deus, regidos por sua providência. Neste pressuposto, também o grau e modo do reconhecimento da presença de Deus por cada pessoa depende do próprio Deus. Essa conclusão não infirma, porém, a afirmação anterior, segundo a qual as **diferenças da experiência religiosa e de sua expressão** não se encontram no plano transcendental, mas no categorial. Elas **não resultam propriamente de uma maior ou menor revelação ou ocultação do próprio Deus, mas da maior ou menor capacidade do ser humano – capacidade que é também dom de Deus – de reconhecer a sua presença**.

Se estas considerações são válidas, elas se aplicam também à **revelação bíblico-cristã**. O seu conteúdo não é senão a expressão da experiência de Deus do profeta e de sua comunidade, experiência que dá um sentido novo à existência e à história humana em geral, bem como a determinados acontecimentos²⁸. Não é nossa intenção tratar diretamente das características específicas da experiência cristã de Deus. Baste dizer, porém, que a experiência que se traduz na revelação cristã obedece, neste ponto, ao **mesmo esquema próprio da experiência religiosa em geral**. A ação de Deus na natureza e na história não tem um caráter categorial, isto é, não se situa no nível dos agentes criados. De fato, não se pode conceber, como se viu acima, outro gênero de manifestação de Deus ao ser humano além da que se dá na experiência transcendental do mistério de sua existência, suscitada, é verdade, por experiências qualificadas de realidades criadas (fenômenos da natureza, palavras e gestos rituais, vivências humanas profundas) que assumem assim um caráter simbólico. Em linguagem cristã, Deus age especificamente no ser humano através de seu Espírito Santo, que move as mentes para a sua verdade e os corações para o seu amor. Entretanto, esta atração divina não constitui uma intervenção na realidade humano-mundana distinta de sua presença criadora. Ela corresponde a uma

²⁸ M. SECKLER, *Der Begriff der Offenbarung*, in W. KERN, H. POTTMEYER, M. SECKLER (orgs.) *Handbuch der Fundamentaltheologie*, vol. 2: *Traktat Offenbarung*, Freiburg, Herder, 60-83) explica: "(Die Reflexionsbegriff Offenbarung) bezeichnet gesamthaft die Wirklichkeit, auf welche der christliche Glaube sich bezieht. Diese vermittelt sich zwar auf jeden Fall durch Erfahrungen und im Zusammenspiel von Tradition, Reflexion und Erfahrung, denn die Selbstmitteilung Gottes ist ein lebendig andauerndes Geschehen, das nicht auf die biblische Vergangenheit zu begrenzen ist." [(O conceito reflexivo de revelação) designa globalmente a realidade à qual se refere a fé cristã. Esta realidade é mediada em todo caso por experiências, e na interação de tradição, reflexão e experiência, pois a autocomunicação de Deus é um acontecimento vivo e permanente que não pode ser limitado ao passado bíblico (69)]. Sobre o conceito teológico de revelação na linha aqui esboçada, veja-se também K. RAHNER (*op. cit.*, 132-139; 143-165) e W. KASPER (*op. cit.*, 151-167).

experiência explícita e peculiar desta presença, condicionada por fatores de ordem pessoal e cultural. Neste sentido, a **singularidade da revelação cristã** resulta do projeto divino de salvação da humanidade, que proporciona a um povo escolhido e a determinados membros dele condições especiais para reconhecer com maior profundidade e exprimir com maior rigor o sentido de sua presença criadora e salvadora no íntimo do ser humano e de sua história. Trata-se, porém, **não de uma presença sui generis e mais ativa de Deus** nas pessoas e acontecimentos que constituem a tradição religiosa do povo de Deus da antiga ou da nova aliança, **mas de uma interpretação mais rica e mais fiel** por parte destas pessoas da presença de Deus constitutiva do espírito humano como tal²⁹.

4. A Experiência de Deus hoje

4.1. Ausência da experiência de Deus e experiência da ausência de Deus

O mesmo esquema, que atribui as diferenças na experiência de Deus à maior ou menor abertura do espírito à manifestação de Deus, ajuda a **compreender a problemática da experiência religiosa no mundo moderno**. Não é necessário demonstrar aqui que uma das característi-

²⁹ É assim que se pode entender também a experiência que Jesus tem do Pai e a que os discípulos fazem da natureza transcendente e divina de Jesus. Em virtude da união hipostática com a pessoa do Filho eterno, o ser humano de Jesus acolhe em plenitude, no fundo de sua consciência, a revelação da presença de Deus no mistério de sua existência. É em sua abertura total ao dom de Deus, em seu sim incondicional à vontade daquele que o enviou, que reside o caráter único de sua experiência de Deus, que lhe permite dizer: “Tudo me foi entregue por meu Pai, e ninguém conhece o Filho senão o Pai, e ninguém conhece o Pai senão o Filho e aquele a quem o Filho o quiser revelar” (Mt 11,27). Pode-se dizer, por outro lado, que a união hipostática consiste justamente nesta abertura radical do ser humano de Jesus à comunicação divina, pela qual ele goza de uma comunhão tão íntima e absoluta com Deus que sua humanidade já não subsiste em si mesma, mas na pessoa do Filho único do Pai. Esta abertura é, porém, fruto de uma iniciativa do próprio Deus e, neste sentido, tem um fundamento ontológico, isto é, é constitutiva do ser de Jesus, embora, enquanto humano e essencialmente histórico, ele tome progressivamente consciência de sua relação singular para com Deus. Por sua vez, as palavras e gestos de Jesus, como sacramento da salvação, sua vida, morte e ressurreição, despertam nos discípulos uma nova experiência do Deus já presente no íntimo de suas consciências e levam-nos a reconhecer nele a imagem viva do Deus invisível. Não são muito diversas as considerações de K. RAHNER sobre a união hipostática em sua “cristologia transcendental” (*op. cit.*, 198-202).

cas marcantes da modernidade é a **secularização da sociedade e da cultura**. O mundo moderno tornou-se expressamente secular e, enquanto tal, autônomo em relação a qualquer realidade transcendente. Isto significa para o homem moderno não só a ausência generalizada da experiência religiosa, mas também a experiência de não fazer nenhuma experiência religiosa, isto é, da insignificância de Deus na vida real das pessoas. Falamos de mundo moderno, e não de mundo atual, já que esta situação se dá na medida em que a vida social e a existência das pessoas são afetadas pelo espírito da modernidade. Com efeito, apesar da irradiação planetária da cultura moderna, há ainda numerosos grupos humanos, certamente na América Latina, cuja mentalidade e cultura não estão, pelo menos por enquanto, moldadas de maneira determinante pelo espírito moderno. E mesmo no seio de sociedades profundamente marcadas pela modernidade é possível aos indivíduos resistir, até certo ponto, às investidas da mentalidade moderna, em particular, no que toca às condições da experiência de Deus e da fé religiosa. Não nos referimos a uma fé religiosa puramente formal, mantida apenas por tradição, rotina ou conveniência, mas da fé pessoal como compromisso com aquele a quem se confia absolutamente o próprio destino. Esta fé autêntica supõe a experiência transcendental do absoluto divino, mas pode subsistir, ainda que com dificuldade, sem o apoio de uma experiência religiosa propriamente dita, isto é, sem qualquer percepção da presença divina na realidade criada.

Não obstante estas eventuais exceções, a **experiência da ausência de Deus é característica do mundo moderno enquanto tal**. Com efeito, a modernidade se origina da guinada antropocêntrica, pela qual o sujeito humano, como razão e liberdade, se constitui em fundamento de todo sentido e valor e em senhor do mundo e da história. Esta autonomia absoluta manifesta-se, no plano do conhecimento, através da pretensão racionalista de uma explicação total da realidade, cuja expressão mais significativa é a ciência moderna; no plano da liberdade, através do individualismo com suas expressões política (democracia) e econômica (capitalismo). Considerados abstratamente, ciência e técnica, regime democrático e economia de mercado, constituem valores instrumentais, positivos em si mesmos, que, enquanto instrumentos, podem ser utilizados para a construção ou destruição da vida humana, pessoal e social. Entretanto, esta neutralidade desaparece tão logo tais objetivações do espírito humano são integradas no seu contexto histórico concreto. Como criaturas da modernidade, elas trazem a marca indelével do espírito que as gerou e alimentou. **Segundo esta visão do mundo de caráter antropocêntrico, racionalista e individualista, a realidade só tem consistência e sentido enquanto objeto da razão humana e projeto de sua vontade de poder**. Natureza e história convertem-se em matéria prima da ação do homem que tenta moldá-las à sua imagem e semelhança. Neste sentido, pode-se falar, com Heidegger, de civiliza-

ção da “técnica”, tomando o termo não num sentido empírico, mas como expressão da atitude dominadora e manipuladora do homem moderno³⁰. Em sua arrogância desmesurada, ele julga que não há nada além daquilo que se pode submeter à racionalidade tecnocientífica.

À medida que participa desta mentalidade imanentista, característica da modernidade, a pessoa **perde a sensibilidade para o mistério da existência e torna-se impermeável a uma autêntica experiência religiosa**. O espírito moderno choca-se com dois aspectos fundamentais da atitude religiosa, ou seja, por um lado, a convicção da existência de um mundo superior, a esfera do sagrado/divino, com o qual o ser humano, para realizar-se, deve entrar em comunhão nesta vida e, mais ainda, numa vida pós-mortal; por outro, a compreensão de que a própria existência e a realização do destino individual e social são dom gratuito da divindade e não mero produto do esforço humano. De fato, o horizonte existencial e teórico do homem moderno restringe-se ao âmbito intra-mundano e intra-histórico. Por outro lado, toda a realidade se apresenta como criação atual ou potencial da própria razão humana. Ela já não encontra no mundo senão a concretização progressiva de suas idéias e desejos. Não se altera evidentemente a estrutura fundamental do espírito humano como abertura ao absoluto transcendente presente no mistério da existência. Entretanto, o reconhecimento desta presença fundante como experiência religiosa, que se dá necessariamente numa interpretação da realidade humano-mundana através de formas simbólicas culturalmente condicionadas, fica bloqueado.

4.2. Superficialidade do homem moderno como bloqueio da experiência de Deus

É verdade que já ao longo do século XX a auto-suficiência da razão moderna foi mortalmente golpeada, seja pela tomada de consciência de sua incapacidade de autofundar-se, mormente enquanto racionalidade científica, seja pela experiência das trágicas conseqüências da confiança cega em sua onipotência. **Diante do fracasso da razão** na sua pretensão de encontrar sentido para a existência na autonomia e na imanência de seu projeto histórico, **a questão do sentido último tende a renascer**. Quando é posta, porém, ela fica sem resposta. O horizonte absoluto que se oferece a quem ousa ultrapassar os limites da razão instrumental mostra-se vazio. São poucos os que têm coragem de encarar de frente este nada esmagador. Esta experiência aponta diretamente para o sem-sentido do conjunto da existência. É possível, contudo, descobrir nela uma ambivalência radical. Há quem pressinta neste

³⁰ Cf., por exemplo, *Die Technik und die Kehre* (Pfullingen, G. Neske, 1962).

silêncio incompreensível uma possível alternativa ao niilismo da civilização atual. Como experiência dolorosa da ausência absoluta de sentido, este silêncio, que não deixa de afetar profundamente quem se dispõe a ouvi-lo, não seria senão o apelo em negativo da presença de um sentido que, como mistério transcendente, supera a compreensão humana³¹.

Tal não é, porém, a reação característica diante das contradições do mundo atual. Elas não geram espontaneamente o questionamento das atitudes fundamentais do homem moderno. Há sem dúvida uma **insatisfação generalizada** em relação à racionalidade funcional promovida pela modernidade, que valoriza a eficácia dos meios, reduzindo os seres humanos a peças de um mecanismo monstruoso que gira sobre si mesmo sem controle e sem objetivos conscientemente assumidos. Tal insatisfação, porém, não é senão o sintoma mais evidente do processo em curso de **substituição do individualismo utilitário pelo individualismo expressivo** como característica da modernidade avançada. O útil dá lugar então ao agradável como expressão da realização ideal do indivíduo, a produção ao consumo como critério de valor. De fato, o que se almeja cada vez mais não é, como outrora, a realização profissional do “self-made man”, buscada por si mesma e alcançada através do trabalho árduo e do esforço pessoal, mas desfrutar do conforto e das oportunidades oferecidos pela sociedade afluyente com o mínimo de trabalho e esforço³². Este é o modelo de vida que atrai não só os poucos privilegiados que podem usufruir do progresso econômico e tecnológico, mas também os muitos excluídos de suas benesses. Trata-se, portanto, de uma **radicalização da imanência do horizonte existencial**, que se restringe ainda mais ao âmbito do indivíduo e de seus interesses egocêntricos.

É verdade que o **afrouxamento da lógica da eficácia libera uma quota de gratuidade** que poderia predispor para a acolhida do outro na contemplação ou na solidariedade. Entretanto, a gratuidade assim disponibilizada **sucumbe normalmente à força do individualismo**, convertendo-se num ludismo descompromissado de tudo, menos do próprio prazer. É verdade também que, mesmo nos ambientes aparentemente mais secularizados, o religioso e espiritual, contra o prognóstico generalizado dos analistas da cultura e da sociedade moderna, despertam ainda, ou de novo, um interesse surpreendente. Muito já se discutiu sobre a natureza e sentido do assim chamado **ressurgimento do fenômeno religioso**. Em sua **versão fundamentalista**, voltada para o passado, a valorização do sobrenatural corresponde a uma necessi-

³¹ Cf. B. WELTE, *op. cit.*, 54-73 e também J. MARTIN VELASCO, *op. cit.*, 173-184.

³² Cf. ROBERT N. BELLAH, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York, Harper and Row, 1986.

dade de segurança diante da desorientação resultante da relativização, provocada pelo racionalismo crítico moderno, de todos os valores e padrões de conduta, fornecidos tradicionalmente pelas religiões. Mas os **novos movimentos religiosos** apresentam-se também como tentativa de escapar da atmosfera sufocante de um mundo racionalizado e materializado através da **criação de um espaço alternativo de vivências espirituais**.

Este anseio de comunhão universal com o cosmos constitui sem dúvida uma tentativa de responder à atração que o absoluto divino não deixa de exercer sobre o coração humano. Trata-se, entretanto, de uma resposta radicalmente deturpada, como aliás também a do fundamentalismo religioso, pelo espírito da cultura moderna. Com efeito, estas expressões contemporâneas da religiosidade estão eivadas de individualismo imanentista. Quando não se trata, como ainda ocorre, de intentos grosseiros de caráter mágico, de manipulação do divino para a obtenção de favores de ordem intramundana, esta busca de experiências, de fato pseudo-religiosas, vem **satisfazer aspirações subjetivas de segurança, paz e equilíbrio interior, ou de sensações novas e sofisticadas que rompem a rotina monótona do cotidiano**. Fartos talvez dos artigos fabricados pela indústria de bens materiais e culturais, muitos buscam no consumo de produtos espirituais, mais ou menos esotéricos, uma satisfação enganosa para sua sede de realização. No fundo, trata-se do mesmo mecanismo existencial que submete todas as coisas aos interesses do indivíduo. A autêntica experiência religiosa, ao contrário, é essencialmente êxtase e descentramento da pessoa na adoração, confiança e oferta gratuita de si mesmo ao absoluto divino, do qual recebe com reconhecimento e louvor o dom da existência e da plena realização. É verdade que em todas as épocas e em todas as religiões ocorrem formas interesseiras de relação com o divino. A diferença é que hoje, de acordo com o espírito da modernidade, tais deturpações da verdadeira atitude religiosa não são vistas como desvio, mas sim propostas como valor.

Conclusão

Fica claro, portanto, que o grande obstáculo para a experiência de Deus hoje não reside no niilismo profundo e desesperançado de quem não experimenta nenhuma resposta a seu clamor de absoluto – situação que pode até ser o preâmbulo de uma descoberta de Deus –, mas sim no niilismo superficial daqueles que se contentam com buscar a satisfação imediata e egocêntrica de suas necessidades afetivas. Esta superficialidade característica do homem contemporâneo de sua experiência

existencial, seus sentimentos e desejos, suas idéias e projetos, blindando contra qualquer investida amorosa do absoluto divino, tornando-o incapaz de reconhecer a presença plenificante que se oferece no âmago de seu espírito.

Que fazer para ajudar-nos a recuperar esta sensibilidade espiritual para o absoluto divino? A única cura que parece poder ser recomendada com esperança de êxito é a que adotaram as maiores figuras religiosas da história e que, na esteira do próprio Jesus Cristo, propuseram os mestres da espiritualidade cristã, desde os padres do deserto, passando por Inácio de Loyola e João da Cruz, até nossos dias: a humildade e a renúncia por amor em vista da comunhão universal. Trata-se de valores evangélicos contestados hoje, por influência da modernidade, até nos arraiais cristãos. Implicam realmente uma ruptura radical com a auto-suficiência individualista do espírito moderno. Por isso, só poderão ser compreendidos e acreditados através do testemunho da verdadeira liberdade e alegria de profetas que, chamados a fazer uma autêntica experiência do amor de Deus no mundo atual, ensinam de maneira persuasiva como dispor-se para ela, rompendo o círculo infernal do antropocentrismo moderno. Na verdade, é só à medida que se liberta de todas as coisas e de si mesmo, isto é, de seu próprio querer e interesse, que o ser humano pode encontrar-se com o Deus de amor, mesmo que seja na noite escura da fé.

Endereço do Autor:

Av. Dr. Cristiano Guimarães, 2.127
31720-300 Belo Horizonte — MG