

SOCIALIDADE HUMANA E RELIGIÃO (*)

Marcelo F. de Aquino
CES — SJ

O fim do regime autoritário no Brasil, que se caracterizou pela gestão discricionária do poder e da coisa pública por grupos de interesse político-econômicos aglutinados numa aliança tecnocrata-militar, vem se caracterizando nesta última década pela afirmação do Estado Democrático de Direito, por um lado, e pela pretensão de autonomia do Político perante a Religião, e mais concretamente perante a Religião cristã, por outro lado. Numa sociedade politicamente orientada para a democracia, como é o caso da sociedade brasileira, na qual a democratização do poder econômico, político e cibernético ainda é uma tarefa a ser realizada consensualmente, e que entranha em si formas tão variadas de experiência do sagrado, adquire uma grande relevância a pergunta pelo lugar social reservado para esta experiência original que é a relação de acolhimento pelos sujeitos ético-políticos de um sentido transcendente, unificador dos sentidos parciais da Natureza e da Sociedade. Neste caso, o tema desta exposição pede, antes de tudo, uma redefinição teórica do seu título. Ao invés do trinômio *Ética-Religião-Política*, que sugere implicitamente uma função mediadora da religião entre as esferas ética e política, a modo de religião laicizada, proponho-me expor a relação

(*) Conferência pronunciada no Seminário Internacional "Ética, Sociedade e Política no contexto latino-americano" patrocinado pela Fundação Konrad Adenauer e pela Escola de Governo de Minas Gerais (Fundação João Pinheiro) em Belo Horizonte — MG, (outubro, 1996).

dialética entre o *existir societário*, que se autodiferencia ontologicamente nas suas formas de vida, o *social*, o *político* e o *ético*, por um lado, e o *religioso vivido*, por outro lado. Para tanto, cabe-me desenhar o traçado conceitual do campo de inteligibilidade dos termos desta relação (existir societário - religião). Proponho-me: 1º esboçar as linhas gerais duma futura Teoria do agir simbolizante intersubjetivo como quadro conceptual da Ontologia do social; 2º mostrar as figurações do existir societário transcritas nas suas formas de vida, isto é a Sociedade, a Política e a Ética, entendendo-as como relações intersubjetivas constitutivas do fato da socialidade humana; 3º mostrar as figurações do fato religioso, entendendo-as como relações de transcendência que manifestam a presença do Absoluto na história a partir da questão do Sentido da história.

Teoria do agir simbolizante intersubjetivo

1. O pressuposto teórico desta apresentação é a Ontologia do existir histórico do ser humano. O ser do sujeito humano finito e situado é definido dialeticamente, por um lado, pelo movimento da sua *auto-afirmação* e, por outro lado, pela sua *abertura ao universal*. Esta abertura à universalidade do sentido deixa-se conceitualizar: 1º como abertura a universalidade dos seres humanos; 2º como suprassunção da relação teórico-poiética, que dá coesão inteligível à naturalidade do ser-no-mundo dos humanos, na relação teórico-prática na qual se configura a socialidade do seu ser-com-os-outros. Uma Ontologia do existir histórico do ser humano, que conceptualize o sujeito finito a partir tanto da sua abertura incondicionada à universalidade do sentido, quanto da sua originária e constitutiva relacionalidade ao mundo e aos outros, e que coroe seus esforços teóricos colocando-se a pergunta pelo Sentido da história é, na verdade, uma *Teoria do agir simbolizante intersubjetivo*.

A intencionalidade própria da existência histórica caracteriza-se por sobrelevar o horizonte das necessidades vitais do ser humano no mundo das formas simbólicas e do sentido. No *medium* do seu agir simbolizante intersubjetivo, que na sua finitude é portador do universo virtualmente infinito da significação, o ser humano é capaz de passar de um mundo de formas dadas (= mundo da natureza) para um mundo de formas produzidas por ele mesmo (= mundo da cultura). Portanto, o mundo no qual o sujeito existe historicamente é o mundo das formas simbólicas, nas quais se configuram as dimensões do seu ser-no-mundo: a *Natureza*, a *Sociedade* e o *Eu*.

A *linguagem* e a *práxis*, formas simbólicas por excelência, integram a forma natural do objeto pressuposto no *sistema da cultura* (= Espírito

objetivo), isto é, no sistema das significações, dos usos pragmáticos e das instituições sociais, por um lado, atestando a transcendência da comunidade lingüística ou praxeológica sobre o objeto e, por outro lado representando e organizando o mundo como mundo humano. Mais ainda! A linguagem e a práxis recriam, simbolicamente, a existência natural do objeto pressuposto, pondo-o no campo inteligível do existir histórico. Na ação humana intersubjetiva de recriação simbólica do objeto pressuposto, seja ela lingüística ou praxeológica, há uma distância ineliminável entre o *significado* (conteúdo pressuposto), que é o determinismo imanente ao objeto da ação, e a *significação* e o *uso pragmático* (intenção posta), que é o finalismo dos agente da prolação lingüística ou praxeológica.

A síntese dialética entre o significado, por um lado, e a significação e o uso lingüístico ou praxeológico, por outro lado, resulta da suprassunção da coisa mesma na intencionalidade da ação simbolizante, homóloga à ação intersubjetiva. A ação simbolizante intersubjetiva medeia a interpenetração da presença intencional do objeto com a presença reflexiva do sujeito, levando à sua realização o programa kantiano de fundamentação de uma Metafísica da Experiência.

Graças ao excesso do símbolo, o universo da linguagem e da práxis não é simétrico ao universo das formas naturais. Por isso, a ação simbolizante intersubjetiva, enquanto portadora da significação e do uso lingüístico-praxeológico, sobreleva-se acima do determinismo da existência natural, adentrando-se no campo intencional da liberdade. A linguagem e a práxis são *formas de vida* (= *Lebensformen*) que deixam transparecer o *mundo da vida* (= *Lebenswelt*) na sua natureza lingüística ou prática.

Na medida em que é possível estabelecer uma distinção entre *realidade* (= em si) e *símbolo* (= para-nós) a comunidade lingüística ou praxeológica pode objetivar a realidade, transcendendo-a e, portanto, autoconstituindo-se em reino da liberdade efetiva. A *linguagem* e a *práxis* são as faces intersubjetivas da cultura, pois portam a significação e o uso social ao exprimirem simbolicamente a realidade. Esta, enquanto conteúdo do símbolo, é a sua face objetiva, que se apresenta como realidade verdadeira ou significada como tal.

2. A relação com o mundo é regida pela racionalidade instrumental (= técnico-científica) inerente ao fazer poético, que reivindica uma pretensão à validade objetiva própria da universalidade hipotético-dedutiva. Esta racionalidade técnico-científica simboliza o mundo como *natureza*, entendendo por natureza o campo dos fenômenos conceitualizados como grandezas mensuráveis e calculáveis, oferecidos ao exercício da *poiesis*.

A relação com o outro é regida pela racionalidade comunicativa (= agir simbolizante intersubjetivo) inerente ao agir prático e que reivindica uma pretensão à validade intersubjetiva própria da universalidade nomotética. Esta racionalidade prática, por um lado, suprassume a existência natural do ser humano numa existência histórico-social e, por outro lado, simboliza o ser-com-os-outros como *Sociedade* e *História*.

Compreendido como termo *ad quem* da relação prática, o mundo histórico-social: 1º é o mundo das iniciativas e obras humanas; 2º é o mundo do nós, ou da cultura. O agir simbolizante intersubjetivo, por um lado, é o portador de uma nova pretensão de validade universal e, por outro lado, deixa-se apreender como lugar da gênese, do crescimento, da multiplicação da ação humana do *reconhecimento efetivo*. Em resumo! O *reconhecimento efetivo intersubjetivo* é o *medium* primigênio do existir com-o-outro.

Com a progressiva configuração do conceito de razão instrumental, que caracteriza a modernidade, a ação humana, a sociedade e a história passaram a ser regidas pela inteligibilidade da racionalidade técnico-científica inerente à universalidade hipotético-dedutiva. Com outras palavras, o ser-em-comum dos humanos passa a ser transcrito em formulações lógico-matemáticas que reivindicam ser a forma moderna da autocompreensão humana.

A formalização lógico-matemática do ser-em-comum dos humanos é eqüi-correspondente a uma deficiente compreensão do seu *ser-livre*. A razão moderna compreende a liberdade como autodeterminação e poder de escolha que avoca a si o fazer o sentido. Esta *poiesis* fabricadora do sentido acaba constituindo a socialidade humana no campo inteligível da aparência e do simulacro.

A face doutrinal das grandes revoluções nos campos da sociedade, da política e da ética é marcada por esta homologia entre o ser-livre e a fabricação do sentido que, por sua vez, acaba por constituir o sujeito moderno como *indivíduo*. O ator típico da história espiritual da modernidade é, pois, o indivíduo que aparece: 1º desvinculado da ordem objetiva do ser e do bem; 2º restrito aos limites do uso da razão técnico-científica. Portanto, sob o impacto da compreensão moderna da liberdade como fabricação de sentido, a socialidade humana cede a sua originariedade constitutiva à figura histórica do indivíduo, que se autoposiciona como correlato intencional ativo do fluxo dos fenômenos oferecidos à sua *poiesis* fabricadora. O sujeito da razão instrumental é o indivíduo totalmente cindido pela inteligibilidade do objeto produzido (= *finis operis*) e, conseqüentemente, autocompreendido como ser de carência /ser de desejo/ ser de consumo. Ao se esquecer da função mediadora do *finis operantis*,

a razão instrumental colocou-se sob a égide do *instinto* nas suas faces variadas: instinto de dominação, instinto de prazer, instinto de lucro, instinto de violência, instinto de destruição, instinto de morte, etc.

3. A socialidade humana é um *fato* antropológico originário que não necessita de nenhuma demonstração teórica. Ela se mostra mediante o movimento dialético da relação de intersubjetividade que suprassume: 1º a reflexividade do eu; 2º a sua passagem para a esfera do ser-no-mundo. Esta dupla suprassunção cria as condições para a constituição da prioridade fundante da *reciprocidade* dos termos egológicos.

Esta reciprocidade já se manifesta ao nível da imediatez do *mundo-da-vida* no qual a experiência dialética da alteridade se apresenta: 1º como ruptura da objetividade do horizonte do mundo; 2º como relação dialógica estritamente recíproca; 3º como reciprocidade lingüística em que se alternam invocação e resposta. Portanto, o *fato da socialidade* está originariamente ligado ao *fato da linguagem*, que é, por excelência, a forma simbólica que significa o encontro do Outro/Outros no horizonte da *Ação*, da *Sociedade* e da *História*, numa situação de efetiva reciprocidade. A compenetração da socialidade com a linguagem mostra este novo dado antropológico que é a *relação de reciprocidade* cujo significado é a afirmação do primado da relação enquanto relação.

Ao suprassumir a relação com o mundo na relação com os outros, o sujeito se vê face a face a outro sujeito que deve ser assumido no discurso da afirmação de si mesmo. Com outras palavras, o sujeito tem diante de si uma outra *infinidade intencional*.

A constituição duma relação recíproca de dois infinitos intencionais é condição de possibilidade para que, no existir intersubjetivo, a própria existência histórica alcance a efetiva consistência do discurso da alteridade, abrindo-se ao campo inteligível da validade intersubjetiva. Esta validade corresponde à afirmação do ato de existir do sujeito na unidade do nós. O existir histórico afirma a abertura do nós à primazia do ser, intuído como totalidade inteligível de sentido. Com outras palavras, a inteligibilidade da existência histórica se caracteriza por atrair o *primum relationis* para o campo inteligível do ato de existir.

O *reconhecimento efetivo* é a forma da relação de intersubjetividade. O seu fundamento é a atribuição da *consciência-de-si* ao eu e ao outro. É assim que aparece o sujeito plural no trânsito dialético do Eu sou para o Nós somos. O ser-em-comum dos humanos é a unidade dialética entre o subsistir dos sujeitos e o referir-se ao outro. Esta unidade só é possível na reciprocidade lingüística da relação de intersubjetividade. O fato da socialidade humana mostra, mediante a

linguagem, a seguinte reciprocidade originária: *um si-mesmo que é um outro, e um outro que é um si-mesmo*.

O desdobramento ontológico do existir intersubjetivo é o seguinte: 1º *existir interpessoal* (relação eu-tu) na reciprocidade da gratuidade do dom-de-si; 2º *existir intracomunitário* (relação eu-nós intragrupal) na reciprocidade da convivialidade; 3º *existir societário* (relação eu-nós extragrupal) na reciprocidade dos direitos e deveres; 4º *existir histórico* (relação eu-humanidade) que se articula na sua vertente subjetiva como *consciência histórica*, e na sua vertente objetiva como *sentido da história*, último elo antropológico intersubjetivo que medeia a reflexão sobre a *transcendência*.

Do existir societário ao sentido da história

1. O existir societário implica tanto a compreensão e a transformação do mundo natural em mundo humano, quanto o reconhecimento efetivo intersubjetivo. Ele se autodiferencia em *formas de vida* que realizam a socialidade humana: o *social*, o *político*, e o *ético*. A forma de vida social gera a socialização material sob a perspectiva das *necessidades humanas*. A forma de vida política gera a socialização política sob a perspectiva da *universalidade da lei*. A forma de vida ética gera a socialização ética sob a perspectiva da *liberdade participante*.

A primeira forma de vida realizadora da sociedade é a das necessidades humana, cuja configuração social é chamada por Hegel de sistema das necessidades ou *sistema econômico*. Ela é regida por uma *igualdade abstrata*, que exprime a equalização abstrata das diferenças naturais dos indivíduos “na sua universal dependência da natureza e na sua universal interdependência nos vínculos do sistema econômico” (Cfr. Henrique C. de Lima Vaz, “Democracia e Dignidade Humana” [DDH] *Síntese Nova Fase* 44 [1988] 19). Trata-se da socialização material do ser humano: a sociedade se organiza para dominar a natureza mediante um confronto laborioso. O *trabalho* é a mediação necessária que faz a passagem da natureza à sociedade.

O primeiro nível do existir societário é a vida social, que se apresenta “como aquele nível das relações sociais no qual se trava a luta pela satisfação das necessidades através do confronto laborioso com a natureza” (DDH18). Este confronto laborioso com a natureza impõe a *associação* dos indivíduos num nível de organização elementar da sociedade. A associação dos indivíduos é matriz de algumas faces

fundamentais do fato social: a *propriedade*, a *exclusão do outro*, a *competição*, o *conflito*, a *violência*.

Pelo trabalho, o ser humano associado a outros humanos domina a natureza, satisfazendo suas necessidades. Pela *linguagem* e pela *liberdade*, ele transcende a natureza e as estruturas econômicas de produção decorrentes do seu domínio sobre o mundo. Ao transcender a natureza pela palavra, o ser humano confere o sentido humano do trabalho, isto é, "ser *sin*al e mediação da comunicação das liberdades" (Cfr. Xavier Herrero, "Socialidade Humana e Democracia", [SHD] *Síntese Nova Fase* 55 [1991] 634).

Na sua faticidade, a satisfação das necessidades é feita de maneira socialmente desigual. A desigualdade social é geradora do *sentimento de injustiça* que, cedo ou tarde, se exprimirá através do conflito. O conflito social é uma das várias faces do fato social. O conflito pode resolver-se em violência ou pode ser suprassumido pela palavra, compreendida como vontade de entendimento mútuo, "única capaz de superar os fins particulares, onde cada um visa preservar a sua situação, e de definir os direitos e deveres em vista do bem universal" (SHD 634). Mediante a linguagem, os humanos interpretam intersubjetivamente as suas necessidades, tornando-as necessidades humanas, isto é, finalizadas à preservação e ao desenvolvimento da dignidade humana. É neste contexto de interpretação intersubjetiva que o *bem comum* medeia a justa interpenetração dos interesses individuais com os interesses sociais.

A segunda forma de vida realizadora da sociedade tem uma matriz conceitual que se autodiferencia na *idéia da lei* e na *idéia de justiça*, cuja síntese dialética é a *lei justa*, compreendida como a expressão da liberdade consensual de todos os cidadãos, que se configura socialmente no *sistema político*. O problema maior no domínio do político é o problema de uma razão imanente à livre aceitação do existir e agir em comum que demonstre na lei justa a realização plena da práxis consensual.

Ao conferir um sentido humano ao trabalho, a linguagem torna-se condição de possibilidade para se suprassumir a igualdade abstrata da relação social na *igualdade concreta* da relação política. Igualdade "na qual as diferenças naturais e adquiridas (culturais) são equalizadas na *isonomia* ou na igualdade perante a lei" (DDH19). O político está sob a regência da dialética da identidade na diferença, que possibilita transpor o limiar da igualdade democrática fundada na liberdade de participação.

O *Direito* exprime o existir e o agir em comum sob o império da lei justa, tendo em vista a realização de uma vida digna em comum. O

ser humano é o portador do Direito humano, compreendido como conjunto de leis humanizantes, não só porque é um ser de carências, mas, igualmente, porque é um ser-livre, aberto à universalidade dos seres humanos e ao universal questionamento do bem e do mal, do justo e do injusto. Hegel define o Direito como “o reino da liberdade realizada” (Filosofia do Direito § 4).

Na esfera da sociedade política, surge o fato social do *poder*, imposto pelo pacto implícito de associação, que visa a conservação e o desenvolvimento do seu poder-ser, nele incluindo a defesa do necessário e do útil para a satisfação das suas necessidades. A associação do poder com a *força* e a expressão da força como *violência* são fatos derivados do dado antropológico do poder. Ora, “a sociedade política se apresenta exatamente como o intento de desvincular a necessidade natural da associação, e a utilidade comum dela resultante, do exercício do poder como força ou como violência e assumi-las na esfera legitimadora da lei e do Direito” (Cfr. Henrique C. de Lima Vaz, *Escritos de Filosofia II*, Cap. IV *Ética e Direito* 136-137 [ED.]). O resultado deste intento é a organização da sociedade na forma do *Estado*, onde a lei justa legitima o poder necessário para a constituição e a permanência da sociedade política.

O Estado moderno é fundado sobre uma sociedade universal de trabalho racionalizado. Esta organização em forma de Estado torna uma comunidade capaz de tomar decisões em vista do bem-comum. O *Estado de Direito* é a única forma de Estado compatível com a sociedade política, pois a sua legitimação, mediante a lei justa, implica o reconhecimento do exercício do poder do Estado por parte da sociedade. O Estado de Direito visa a conciliação da justiça tanto com a racionalidade administrativa quanto com a eficácia do poder executivo para, assim, obter o reconhecimento do Direito, segundo a lei.

A efetividade social do Estado de Direito possibilita o enlace ontológico entre a socialização política e a socialização ética dos seres humanos, ou seja, transfere do plano da natureza para o plano da história a unidade ontológica da Ética e da Política. Esta terceira forma de vida geradora da sociedade tem por matriz conceitual a idéia de *liberdade participante*, que se configura socialmente no *sistema democrático*. O problema maior no domínio ético é o de uma razão imanente à liberdade que mostre, na *virtude*, a realização plena da práxis livre. Na perspectiva da unidade ontológica da Ética e da Política, o que a teoria da virtude representa no nível ético, a teoria da lei justa representa no nível político.

A socialização ética que se configura no *Estado Democrático* manifesta-se como efetividade histórica quando se torna realmente possível a livre participação dos cidadãos nas discussões e decisões em torno do bem comum ou da coisa pública. Com efeito, “o cidadão participa

livremente na medida exata em que ele se faz presente no espaço político pela autodeterminação da sua liberdade, que se comprova através do direito de discussão e escolha" (DDH20). Neste nível da liberdade participante, a dimensão ética é especificativa da socialização humana, pois a ação política do indivíduo na comunidade é especificada pela resposta da consciência moral do cidadão ao apelo da sua consciência política de conferir uma explícita intencionalidade moral ao ato político. Sem a unidade ontológica de Ética e Política, a ação política permanece destituída desta explícita intencionalidade moral, tornando-se técnica para obtenção e conservação do poder pelo poder e não com vista ao bem comum.

2. O existir histórico é o resultado do processo de socialização mediante o qual, o existir societário torna-se uma efetividade histórica. O ser humano existe historicamente quando sobreleva os sistemas econômico, político e ético na sua *consciência histórica*, que se caracteriza pelo privilégio de ordenar e julgar o tempo. Com outras palavras, o sujeito econômico-político-ético existe historicamente quando a sua representação do tempo já perdeu "a estrutura repetitiva própria da simbólica do mito, ou tenha sido transposta da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente, para que o *agora* ou o *atual* do tempo possa revestir-se de uma novidade qualitativa e o *tempo presente* assuma uma *dignidade*, vem a ser uma estrutura axiológica capaz de desqualificar a primazia do antigo e por em questão a instância normativa de um *passado* fixado na identidade de uma origem, diante da qual, o presente deve abdicar da sua novidade" (Cfr. Henrique C. de Lima Vaz, "Religião e Modernidade Filosófica" [RMF] *Síntese Nova Fase* 53 [1991] 149). O existir societário eleva-se à qualidade do existir histórico porque a igualdade abstrata da equalização abstrata das diferenças naturais dos indivíduos foi supressumida na igualdade concreta da isonomia política que, por sua vez, foi conservada na diferença das liberdades participantes. No existir histórico, a dialética da identidade na diferença que rege a Ética e a Política funde-se com a representação do tempo histórico.

A formação da consciência histórica, face subjetiva do existir histórico, é correlativa à idéia de modernidade e esta "significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de modos ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente moderna" (RMF 151). A consciência histórica é *diacrônica* pois faz constantemente do *modo* temporal, do *agora*, o ponto de vista histórico privilegiado para ordenar e julgar o tempo. Para o sujeito histórico, o econômico, o político e o ético existem na

forma do tempo histórico e não na estrutura simbólica repetitiva do mito. O ato de existir historicamente é o ato de ordenar e julgar a forma de razão que se representa o tempo histórico.

A consciência histórica, na sua relacionalidade originária, é consciência da relação que a liga ao mundo e da relação que a liga ao outro. Para ela, o tempo histórico é a forma do seu ser-no-mundo e do seu ser-na-história. Ora, se o *proprium* da consciência histórica é a avaliação do seu tempo histórico, a questão do sentido da história consiste em definir filosoficamente o valor que ela mesma reconhece ao modo ou à atualidade do segmento do tempo no qual ela exerce o pensamento de si mesma. A consciência histórica considera a *História* como o *primum ontologicum* do seu existir, ou ela deve elevar-se a um *fundamento transtemporal* para assegurar o seu privilégio de julgar o tempo a partir do seu agora? Com outras palavras, o Sentido da história vai se decidir com a resposta que se der a esta pergunta: o fundamento que goza do privilégio de ser o *primum ontologicum*: 1. é um princípio transtemporal ou transcendente ao tempo, ou 2. reside no próprio sujeito do existir histórico, que se exprime simbolicamente nas figurações dos sistemas econômico-político-democrático, em cuja imanência se dará a suprassunção do tempo empírico na atualidade de um saber que reconhece não ser capaz de simbolizar mais nada além da própria existência histórica? O problema do Sentido da história é, pois, o de saber se é possível descobrir o Absoluto na imanência da consciência histórica pela mediação lingüística-praxeológica do Sentido da vida!

Transcendência e consciência histórica

1. O ponto de partida desta exposição foi o dado antropológico-filosófico da abertura do ser humano à realidade, ou seja, ao universo do sentido. Quando esta profunda e ampla abertura do sujeito humano ao universo do sentido refere a multiplicidade dos significados naturais e culturais da vida à unidade de um sentido primeiro, o sujeito se objetiviza num sistema de representações religiosas. Conseqüentemente, o ser humano se integra tanto mais plenamente na realidade quanto mais esta se lhe apresenta dotada de sentido, e quanto mais os sentidos parciais se ordenam na unidade de um sentido primeiro e incondicionado. A apreensão no conceito da universalidade antropológico-cultural do fato religioso explica a religião a partir do seu papel decisivo na integração do ser humano na realidade. Contudo, o fato religioso não se deixa esgotar como fato meramente cultural, absorvido nas malhas da realidade social pela sua dissolução na função social de integrar o ser humano na realidade.

Ora, se a religião não se reduz ao seu desempenho no papel cultural de integradora ou socializadora do sujeito humano, é porque ela o abre para o campo da inteligibilidade de uma *experiência original* na qual o ser humano se afirma de modo radical como sujeito. A religião é instituidora do sujeito na sua identidade mais profunda, abrindo-lhe o horizonte do *Sentido transcendente* unificador dos sentidos parciais da *Natureza* e da *Sociedade*. Esta experiência original do *fato religioso vivido* é conceptualizada pela razão demonstrativa mediante a hermenêutica do sagrado, que é a face histórico-cultural do sentido primeiro.

A experiência do vivido religioso é o sujeito de um saber situado e reconhecido no espaço da razão demonstrativa. Com efeito, o vivido religioso não é só o objeto de um saber que reivindique compreendê-lo segundo as regras de inteligibilidade estabelecidas, seja pela racionalidade teórico-poética da compreensão e transformação do mundo (= tecnociência), seja pela racionalidade teórico-prática da construção simbólica do mundo histórico-social (= política). O vivido religioso, apreendido como dimensão religiosa do ser humano e conceptualizado como o *Sagrado*, exerce a função de proporcionar, tanto ao sujeito humano quanto às sociedades, o sentido último da vida, isto é, as suas razões de ser ou o seu fundamento último. A experiência original do fato religioso vivido, compreendida a partir da inteligibilidade própria do dado antropológico do sagrado, está intimamente ligada à busca humana do sentido da própria vida e do próprio existir-em-comum.

No campo da inteligibilidade da experiência do sagrado, no qual se manifesta a pergunta pelo sentido último da vida e do existir histórico, o sujeito humano transgride num movimento intencional “os limites da sua situação no Mundo e na História e se lança na direção de uma suposta realidade transmundana e transhistórica que se eleva como cimo do sistema simbólico através do qual as sociedades exprimem suas razões de ser” (Henrique C. de Lima Vaz, “Transcendência: experiência histórica e interpretação filosófico-teológica” [T] *Síntese Nova Fase* 59 [1992] 444). Enquanto termo da sobrelevação do Mundo e da História, o sagrado se integra à região ontológica da Transcendência, suprassumindo, na relação de transcendência, as relações de objetividade e de intersubjetividade, que ligam o ser humano ao Mundo e à História.

A consciência histórica faz a experiência da transcendência ao se representar o tempo histórico, plasmando o simbolismo fundamental no qual os seres humanos, enquanto seres de cultura, interpretam o sentido do seu existir histórico. A simbólica do existir histórico, ou exprime a *História* enquanto totalidade sistêmica dos sub-sistemas econômico-político-democrático como o *primum ontologicum* objetivado diacronicamente no *agora* do tempo histórico, ou exprime a presen-

ça-ausência dum Existente transcendente ao tempo histórico da consciência histórica ao qual esta se refere como fundamento transcendente. Ora, o sujeito histórico caracteriza-se por um dinamismo transcendental de contemplação *fiducialis* que rompe com o necessitarismo univocizante dos sistemas societários e históricos, e que é a condição de possibilidade da afirmação do sentido, isto é, da não absurdidade, da experiência do fundamento último como experiência do Absoluto na imanência do sujeito societário-histórico.

A experiência histórica da transcendência revela uma nova dimensão da relação do ser humano com a realidade, que se manifesta como um “novo sentido às outras grandes formas de experiência que integram a dinâmica do processo civilizatório: a experiência da transformação do mundo pelo *trabalho* e a experiência da edificação da sociedade pelo *reconhecimento*” (T 451). A função específica da religião não é a de mediar as esferas da socialização econômica, política e democrática do existir societário, porque, com isso, ela estaria sacralizando a autonomia do processo de socialização histórico-social do sujeito humano, objetivando, instrumentalmente, o Absoluto nas estruturas imanentes do tempo histórico. Ora, a experiência original do vivido religioso é a do emergir da transcendência como fundamento da existência histórica.

Estritamente falando, a relação de transcendência é a relação do sujeito com o fundamento do seu existir histórico enquanto sentido primeiro e incondicionado, que se manifesta no horizonte intencional do sujeito da experiência do fato religioso como o Absoluto, portador do predicado da transcendência. O núcleo germinal da relação de transcendência é “a idéia de *participação do ser* como totalidade que compreende e vai infinitamente além dos limites do *sensível* e que se apresenta como o objeto da experiência mais profunda do homem” (T 450). Esta participação caracteriza-se: 1º pela não-reciprocidade por parte do Absoluto, que não pode ser pensado segundo uma relação real *ad extra* (momento da transcendência ou da infinitude); 2º pela conservação da reciprocidade intersubjetiva na oblatividade do amor, com o qual o Absoluto convida o sujeito finito à comunhão da sua plenitude ontológica (momento da imanência ou da participação como tal).

A transgressão dos limites conceptuais traçados pela razão finita ao julgar o tempo histórico do existir histórico-social é possível mediante o procedimento analógico, que manifesta o campo de inteligibilidade da razão metafísica, eqüi-correspondente ao campo semântico das idéias do ser, do uno, do verdadeiro e do bem. Estes predicados são unificados pela *analogia do ser* no Existente que está para além de toda determinação conceptual finita, mediante um procedimento de afirmação, de negação e de supereminência. O sentido último da

compreensão e da transformação do mundo pelo trabalho e da edificação da sociedade pelo reconhecimento intersubjetivo configurado tanto na *lei justa* que dá efetividade à práxis consensual, quanto na *liberdade participante*, que dá efetividade ao sistema democrático, manifesta-se na relação originária de dependência fontal do existir histórico relativamente ao Absoluto de existência. Com outras palavras, o *Primum relationis* que vigora na relação de intersubjetividade é atraído para o campo inteligível do *Primum Absolutum* em razão da *dependência* do sujeito finito relativamente ao Absoluto. Esta relação de dependência absoluta está inscrita na estrutura ontológica do existir espiritual do sujeito histórico-social. A referência originária do existir sócio-histórico ao Absoluto fundamenta uma autonomia teônoma, pois a liberdade participante pressupõe a integração dos sentidos parciais na unidade analógica da razão pela referência da liberdade finita a uma Liberdade infinita que é absoluto dom de si. A questão metafísica do *fundamento último* está dialeticamente relacionada às questões antropológico-filosóficas da *unidade analógica* da razão e da *relação* do sujeito finito com o Absoluto.

2. O conteúdo simbólico do vivido religioso cristão, por outras palavras, o sagrado cristão, repousa: 1º sobre a afirmação não relativizável da transcendência absoluta de Deus; 2º sobre o privilégio histórico absoluto do Fato do Cristo. Entre a representação do tempo histórico no *agora* da consciência histórica e o *Fato do Cristo* há uma tensão que não pode ser eliminada. O Cristianismo refere o tempo no qual se plasma o vivido religioso a “um segmento delimitado do tempo empírico no qual tem lugar o evento *crístico*, e que se estende da Encarnação à Ressurreição” (RMF 150). O tempo do existir histórico próprio da consciência histórica é *diacrônico*. O tempo da exemplaridade absoluta da Nova Aliança no fato do Cristo é *catacrônico*, pois assume e refere o tempo empírico à singularidade irrepetível e única do evento do Cristo como evento salvífico. O sagrado cristão manifesta uma Presença absoluta na contingência da história, ou seja, manifesta o Absoluto na História.

A novidade do sagrado cristão consiste em ser a religião uma resposta ao Deus vivo. Na experiência do paradoxo cristão, a religião é fé, e não objetivação sagrada do desejo humano do inefável. A fé em Deus feito homem em Jesus Cristo e na sua Ressurreição assume e purifica a religião naquilo que ela tem de projeto de autojustificação do ser humano por ritos, ou por evasões da vida real num além imaginário.

Na perspectiva do tempo catacrônico no qual se configura o fato do Cristo, o *sentido* torna-se *sujeito*, fazendo-se carne. A fé na existência histórica de Jesus confessado como o Cristo: 1º despoja o sagrado do revestimento simbólico da mitologia cósmico-biológica ou simples-

mente antropomórfica; 2º faz convergir todas as linhas da esfera do religioso vivido para a subjetividade infinita do Deus feito homem.

A tradição religiosa de um *Deus Santo* que convida Israel a tornar-se um *povo Santo* é conservada no paradoxo cristão. Jesus Cristo assume o ideal de santidade proposto pela lei e pelos profetas, esclarecendo a própria noção de sagrado. A existência histórica de Jesus Cristo decifra *para nós* quem é o Deus santo, e quem somos nós em face de Deus. Com outras palavras, Jesus nos revela, por um lado, a proximidade e a familiaridade de Deus conosco no *amor*, e, por outro lado, a interioridade humana como *imagem* deste amor, como apelo à comunhão e à sociedade com o irmão que é precisamente, imagem deste amor. Na nova noção de sagrado inerente à encarnação do sentido, “toda a existência humana é sagrada e pode tornar-se um lugar de santificação (Xavier Herrero, “Filosofia da Religião e Crise da Fé. A dialética do Sagrado Cristão”, *Síntese Nova Fase* 35 [1985] 33).