



CRISE DA RACIONALIDADE, CRISE DA RELIGIÃO*

Crisis of Rationality, Crisis of Religion

*Paul Valadier sj ***

RESUMO: A constatação da existência de uma crise tanto no mundo da racionalidade quanto no mundo da religião já não é mais uma novidade. Novo, porém, deve ser o modo de compreendê-la, sem deixar-se levar por interpretações rápidas e superficiais. Este artigo propõe-se a pensar a relação profunda destes dois mundos, às vezes considerados, apressadamente, como antagonistas e rivais. Uma compreensão adequada de sua “fonte comum” revela-se como um caminho de esperança, apontando para soluções possíveis – e urgentes.

PALAVRAS-CHAVE: Crise, Racionalidades (Razão), Religiões (Fé), Nihilismo, Fundamentalismo.

ABSTRACT: The finding of the existence of a crisis both in the world of rationality as in the world of religion is no longer a novelty. New, however, should be the way to understand it, without allowing one to be led by quick and superficial interpretations. This article proposes to consider the profound relationship of these two worlds, sometimes considered hastily, as antagonists and rivals. A proper understanding of their “common source” reveals itself as a path of hope, pointing to possible and urgent solutions.

KEYWORDS: Crisis, Rationales (Reason), Religions (Faith), Nihilism, Fundamentalism.

* Este artigo retoma o minicurso ministrado em 2012, na FAJE, Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia, ocasião em que o autor esteve no Brasil, participando do XIII Simpósio Internacional IHU. Igreja, cultura e sociedade. A semântica do mistério da Igreja no contexto das novas gramáticas da civilização tecnocientífica, no qual também pronunciou uma conferência com o mesmo título, publicada nos *Cadernos Teologia Pública*, n. 72.

** Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres. Artigo submetido a avaliação em 10.02.2013 e aprovado para publicação em 06.03.2013.

Costuma-se situar uma em referência à outra: crise da racionalidade e crise da religião – cristã: é dela que se trata aqui. Ou, para ser mais exato, a filosofia moderna – ao menos desde a Renascença europeia – fez, geralmente, da racionalidade ou da razão a fonte e a causa da crise da religião. Neste sentido, a atitude frequente consiste em pensar a crise da religião como consequência e resultado do aumento da potência da razão, definida tanto como desenvolvimento das racionalidades científicas, quanto como razão pura (especulativa) e prática (moral) – para empregar a distinção de Kant. Segundo esta perspectiva, a razão, em seu pleno desenvolvimento e segurança, abalaria os fundamentos da religião: seja atacando as bases escriturísticas ou dogmáticas do judaísmo e do cristianismo¹; seja identificando religião e fanatismo ou obscurantismo²; seja, ainda, anunciando o desaparecimento das religiões no horizonte da história, com versões bastante diferentes, segundo Marx³ ou Nietzsche⁴. É conhecida a radicalidade tanto da crise modernista na Igreja católica, na virada dos séculos XIX-XX, quanto da crise dos liberalismos protestantes, contra a qual Karl Barth reagiu com tanta força. Essas crises tinham origens claras em uma crítica das racionalidades contra as próprias fontes do cristianismo – novas leituras das Escrituras, fundamentos históricos dos dogmas, descobertas etnográficas. Tal crise é ainda, sem dúvida, inacabada, e talvez sem término definível ou previsível, uma vez que as racionalidades em ação se renovam e se diversificam. Assim, o novo papel da linguística, da semântica e da psicanálise na interpretação dos textos transforma os termos de uma interrogação que se tornou, sem dúvida, permanente. Contudo, em tal crise, são a própria razão e as racionalidades renovadas que, em seu desdobramento, põem em perigo o universo da religião, ou ao menos obrigam as religiões a uma espécie de *aggiornamento* permanente.

Neste artigo, visando a um maior entendimento deste tema, interrogar-se-á, em um primeiro momento, sobre os dados de uma situação relativamente nova, tocante ao que convém ser chamado de “crise”. Ela afeta tanto o regime da razão como o da religião (ou das religiões). Contudo, em um segundo momento, tentar-se-á sugerir soluções a essas “crises”, pois é inútil alimentar a tendência atual, que consiste em ver, em toda parte – na globalização, nos tumultos financeiros, no estado do meio ambiente, no trabalho da razão –, apenas crises, desconstruções, apocalipse e trevas. Não existe nenhuma crise insuperável, desde que se tenha a coragem de analisar os termos e de não desesperar: nem da razão, nem da religião (ou da fé que

¹ Cf. Baruch Spinoza ou Richard Simon.

² Cf. Iluminismo francês.

³ Marx prevê o fim da alienação religiosa em vista do Reino da liberdade.

⁴ Nietzsche anuncia o colapso do monoteísmo diante de um divino politeísta ou da vitória do niilismo negativo.

a sustenta). Evidentemente, tratar-se-á de propostas pessoais, apresentando necessariamente lacunas, por ser demasiado breves com relação à amplitude do assunto em questão.

1. Por um entendimento mais aprofundado das “crises”

Com efeito, pode-se perguntar se esta relação essencialmente crítica entre razão e religião, entre conhecimento do mundo e aspiração religiosa, entre abordagem racional e abordagem de fé acima evocada não está desaparecendo, ou ao menos se apagando. Tudo leva a pensar que a crise não atinge somente a esfera religiosa, mas que a razão e as racionalidades a ela vinculadas (nas técnicas e nas ciências ditas naturais ou humanas) entraram, elas próprias, em uma crise profunda, mesmo intransponível. Ainda mais: pergunta-se em alguns lugares se não seria a religião (institucional) ou a fé (como caminho pessoal) o recurso necessário ou possível ao desmoronamento da razão. Assim, assistir-se-ia a uma reversão da situação em relação à época triunfante do racionalismo, ao ponto que seria a fé – ou a religião – que incitaria a razão a não desesperar de si mesma. Há vinte anos, a *Revue Catholique Internationale Communio* já intitulava seu centésimo número: “salvar a razão”⁵. Trata-se de um programa revelador! Daí a questão: a razão não teria se tornado vítima de suas próprias crises e não seria atingida em suas pretensões e, sem dúvida, mesmo em seu projeto de conhecimento do real?

1.1. Indícios de uma reversão

Pode-se partir de uma situação estranha e paradoxal. São dois papas contemporâneos – primeiramente João Paulo II, na Encíclica *Fides et Ratio*, e, em seguida, Bento XVI – que, em textos de grande alcance, convidaram a razão a se mobilizar mais do que tem feito, para afrontar as grandes interrogações com as quais a humanidade atual é confrontada. Ambos, com acentos certamente diferentes (o que não é importante para essa análise), insistiram sobre a importância do trabalho da razão, contra a timidez ou as renúncias que, segundo eles, caracterizam demasiadamente a filosofia atual. Eles não somente incitaram os filósofos e os pensadores em geral a não renunciar à colocação das questões decisivas para o presente e o futuro do ser humano, mas afirmaram, com força, que a fé não poderia esperar nenhum benefício de uma razão fraca, hesitante, marcada pela dúvida e pelo

⁵ *Revue Catholique Internationale Communio*, XVII, 2-3, março-junho de 1992.

ceticismo; uma fé que não seria provocada por uma razão confiante em si mesma cairia no fideísmo, isto é, em uma atitude incapaz de prestar homenagem ao Criador pelo trabalho da inteligência. Não somente o colapso da razão seria um evento terrível e catastrófico para o próprio ser humano, mas tal colapso traria um prejuízo para a fé. Daí o apelo convergente dos dois papas para que a razão se mobilize contra suas próprias tentações de renúncia e para que as pessoas de fé não tenham medo de avançar no terreno das racionalidades diversas para sustentá-las, mobilizá-las, assumi-las em todas as suas dimensões. É reveladora esta passagem de João Paulo II: “É ilusório pensar que a fé, frente a uma razão débil, possa ter uma maior força; ao contrário, ela cai no grande perigo de ser reduzida a um mito ou a uma superstição. Do mesmo modo, uma razão que não tenha mais uma fé adulta diante de si não é estimulada a se interessar à novidade e à radicalidade do ser”⁶. Ao invés de uma rivalidade, considerada frequentemente como evidente, esses papas declararam repetidas vezes que “o mundo da razão e o mundo da fé, o mundo da racionalidade secular e o mundo da fé religiosa, precisam um do outro e não devem temer entrar em um diálogo profundo e contínuo (*ongoing*), para o bem de nossa civilização”⁷.

Contrariamente a diversas interpretações, não se trata de opor dois blocos em uma espécie de “guerra fria” segundo uma “economia do erro”, como se pode ler em certos textos partidários. Trata-se de uma mobilização – no melhor sentido da palavra – dos recursos humanos, não para defender um território, mas “pelo bem da civilização”; trata-se, então, de que fé e razão conjuguem seus esforços uma em relação à outra, ou avaliem-nos, para dar sentido a um futuro comum. A humanidade está, então, longe de um jogo de forças no qual a Igreja, por exemplo, defenderia suas posições e a razão levantar-se-ia contra o erro ou o obscurantismo religioso. Ela se situa, mais precisamente, diante dos desafios comuns a todos, os quais somente espíritos cegos insistem em ignorar: futuro do planeta, violências de todos os tipos em detrimento do reconhecimento mútuo, perigos dos fundamentalismos – não somente religiosos, mas também racionalistas, nacionalistas ou cientificistas, etc. Entretanto, essas posições pontificais não poderiam ser interpretadas como “gritos de angústia”? Fé e razão não estariam em situação difícil, ambas abaladas pela era secular, como o mostrou Charles Taylor, recentemente, em *A Secular Age*?⁸ Uma e outra subsistem, mas enfraquecidas, marcadas pela confusão, fora das certezas de outrora, em uma situação nova que afeta tanto as racionalidades quanto a fé. Neste caso, será que dois enfermos, duas fraquezas, dois doentes podem, realmente, ajudar-se e cooperar, ou podem somente partilhar sua aflição comum?

⁶ JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Fides et Ratio*, 1998, §48.

⁷ Cf. Bento XVI em Westminster, em setembro de 2009.

⁸ TAYLOR, C. *A Secular Age*. Harvard University Press, 2007. Esta obra possui uma tradução brasileira: *Uma era secular*. São Leopoldo: Unisinos, 2010. (NdT).

1.2. A razão enfraquecida: o niilismo

Pode-se reconhecer, facilmente, que as grandes certezas racionalistas estão amplamente apagadas: por um lado, longe das profecias inspiradas pelo Iluminismo, das quais o marxismo assumiu a bandeira de um modo mais militante e mais visível, religiões e fé não desapareceram do horizonte humano – bem ao contrário! –, e isso obriga quem quer que seja lúcido a não passar uma borracha sobre uma permanência que deveria, ao contrário, interrogar. Porém – voltar-se-á adiante a esse ponto –, isso significaria, por tudo o que se diz, uma espécie de “revanche” das religiões contra a razão? Pode-se duvidar disso.

Por outro lado, experiências históricas dolorosas testemunham que o reino da razão não é de todo isento de violência e de obscurantismo. Os totalitarismos do século XX provocaram (e provocam ainda na Coreia do Norte ou em outros lugares), ao mesmo tempo, o massacre de populações, o exaurimento duradouro de nações e de povos, o desmoronamento das esperanças políticas, o sufocamento das liberdades; eles alimentaram uma cegueira, aparentada com o obscurantismo, em numerosos intelectuais e responsáveis políticos; e, como sempre, esse obscurantismo, vestido de uma dialética supostamente científica, provocou inúmeros crimes. Eles são, de fato, o fruto de uma razão que se julgou capaz de “mudar o homem” e de transformar a história, segundo uma perspectiva de tipo prometeico. Com Nietzsche, pode-se afirmar que a vontade de crença que habitava esse racionalismo, essa “vontade de verdade a qualquer preço”, resultou em um triunfo do deserto humano e espiritual, pois esse grande fogo da Verdade ideológica teria inflamado e destruído numerosas crenças e convicções⁹. Ainda em termos nietzscheanos, esta vontade de verdade a qualquer preço, que irrigou tanto a irracionalidade política quanto o cientificismo, resulta no desenvolvimento do niilismo: certezas exageradas em relação aos poderes da razão dominante levaram à dúvida mais profunda sobre os poderes dessa mesma razão. Ela não somente não “crê” mais em si mesma, mas chega a se deteriorar através do ceticismo e do gosto bastante perverso pela “desconstrução” sistemática. Tal razão enlouquecida descobre-se habitada e inspirada pelo nada e se deteriora na negação de si mesma, segundo a definição do niilismo dada por Nietzsche: a descoberta que sob os valores mais altos, como a verdade e a justiça, escondem-se o nada e a morte; o que era desejado sob o nome de verdade ou de justiça era, de fato, apenas o reino da morte. Esperava-se a reconciliação do homem com a natureza e com o homem, mas o que veio foi a barbárie. E, com ela, a derrota da razão. Tal é o niilismo.

Este terrível diagnóstico pode, além disso, verificar-se no que se poderia chamar de desmembramento da razão: por um lado, parece que os

⁹ NIETZSCHE, F. A *Gaia Ciência*, § 344.

racionalistas científicos seguem seu curso com uma força e vitalidade notáveis – mas incontroláveis –, como se tivessem perdido a finalidade que Francis Bacon lhes havia prescrito: servir à realização da humanidade. Isso pode ser visto, claramente, no domínio da biologia, mas, sobretudo, talvez, em todas as pesquisas em torno dos *cyborgs*, dos robôs com o sonho de uma super-humanidade mais ou menos imortal. Neste ponto, a recusa da exceção humana caracteriza-se por uma vontade de indiferenciação que nivela a especificidade da espécie, seja em relação ao animal, seja entre gêneros, seja em relação à finitude e à morte. Tudo isso pediria mais explicitações, mas a tendência à recusa da exceção dá testemunho desse budismo da confusão anunciado por Nietzsche, no qual nada mais tem valor, pois nada se distingue verdadeiramente. A recusa da distinção ignora o fato de que isso conduz ao gregarismo e à indiferenciação, portanto, ao caos (à morte). Poder-se-ia, legitimamente e igualmente, também, temer o reino do animismo¹⁰, pois esse último se insinua nas mentes lisonjeando sua tendência a se identificar com todas as coisas, ao invés de se distinguir – o que custa, com efeito, muito mais! Talvez fosse esse pseudo-budismo para o qual Nietzsche via um futuro no mundo ocidental, religião do cansaço de ser, de empreender, recusa de “distinguir-se”, de tomar distância, vontade de identificação com o grande Todo cósmico, portanto, a seus olhos, vontade de morte e do nada: triunfo do gregarismo, pela incapacidade de se querer diferente, logo, de se considerar e de considerar o outro como nobre, inassimilável a si próprio.

Por outro lado, este desenvolvimento de racionalidades sem controle, perseguido por si mesmo, sem moratória possível, encontra sua fonte na recusa da metafísica. As razões desta recusa são demasiado vastas para serem aqui analisadas. Porém, é claro – e se pode tomar este ponto como um tipo de constatação – que numerosos filósofos atuais situam seu trabalho intelectual no postulado do “pós-metafísico”: postulado geralmente não discutido, considerado evidente depois das críticas de Heidegger, que acolheu de Nietzsche (aliás, mal compreendido) este tema essencial. Ora, o pós-metafísico não coincide somente com a recusa de outro mundo ou de um dualismo de tipo platônico – o que se pode admitir –; ele dispensa todas as questões existenciais que ainda animavam Kant, no que diz respeito ao sentido do destino da pessoa humana e da aventura coletiva dos homens¹¹. Ele se nega até mesmo a colocar essas questões, para se fechar, seja em uma fenomenologia, seja na analítica da linguagem, na linha do primeiro Wittgenstein, lançando uma espécie de interdito à abordagem das questões que não podem ser ditas (clara e distintamente).

¹⁰ Toda “virtualidade” é respeitável, segundo a fórmula de Martha Nussbaum.

¹¹ Cf. as famosas questões: “O que posso saber? O que devo fazer? O que me é permitido esperar?”

Ora, mesmo se um pensamento filosófico deste tipo estima que tais questões sejam inconvenientes ou impertinentes, elas não deixam de continuar a preocupar o comum dos mortais. Pode-se sempre censurá-las, declará-las não pertinentes, bani-las da reflexão filosófica, desvalorizá-las, pretendendo que são sem sentido ou sem respostas claras e satisfatórias. Nem por isso elas deixam de se colocar a todos e a cada um. Onde o homem ordinário vai encontrar, não respostas tranquilizadoras, mas a certeza de que tais questões não são vãs e que merecem, ao menos, ser assumidas? Ou que assumi-las como tais constitui toda a dignidade da espécie humana (portanto, sua diferença)? Se Nietzsche – sempre invocado a esse propósito pelos “pós-metafísicos” – recusou, efetivamente, uma metafísica dualista de tipo platônico, ele não cessou de levantar, ao longo de sua obra, estas questões essenciais, “nós, os que conhecemos” (*Wir die Erkennenden*). Como o homem ordinário vai assumir o sentido de sua vida se o filósofo se recusa a abordar estes problemas, ou se desvia formalmente deles, ou se fecha no negativismo desconstrutivo? Ele abandona, então, as interrogações dos seres humanos? Neste caso, a poesia – que aceita, às vezes, enfrentar tais problemas – poderia assegurar uma alternativa segura e suficiente?

1.3. A fé às voltas com o fundamentalismo

Esta observação conduz a considerar a atual precariedade do religioso ou a crise da fé. Se a razão e as racionalidades são afetadas por diversas formas de niilismo (de um lado, por racionalidades sem controle; do outro, pela posição pós-metafísica), o mundo da fé ou das religiões não parece estar em sua melhor forma¹². Sabe-se bem: todas as religiões estão, de algum modo, corroídas pelos fundamentalismos. Eles assumem formas diversas segundo o horizonte teológico próprio a cada monoteísmo¹³. Simplificando, no contexto desta reflexão, dir-se-á que eles podem ser caracterizados como fechamentos sobre si, como crispações sobre a certeza, como apego a identidades consideradas comprometidas, ameaçadas, abaladas. Em certo sentido, estes fundamentalismos constituem refúgios acolhedores, em um momento em que a razão é impotente, enlouquece ou se cala sobre o essencial. Eles propõem respostas ilusórias, que se acredita encontrar quando a razão não oferece mais recursos ou ainda quando os sistemas de crenças parecem rígidos, dogmáticos, desumanos. Porém, eles oferecem refúgios afetivos calorosos quando a religião tornou-se fria e burocrática. Eles alienam as pessoas sob o influxo de gurus acessíveis quando o aparelho eclesiástico se afasta ou emite interditos incompreensíveis.

¹² Propõe-se, aqui, para os objetivos deste artigo, identificar “religião” e “fé”, pressupondo que a religião – a cristã, em todo caso – implica uma atitude de fé, portanto, de confiança ou de entrega de si mesmo ao Divino.

¹³ Mas isto é verdade, também, no hinduísmo.

Sob este aspecto, a Igreja católica também sofre uma crise na fé bastante dramática: os fundamentalismos que provocam a deserção de muitos fiéis, mas também os integrismos e os conservadorismos que lhe afetam não se devem única e principalmente a causas externas. Eles encontram um alimento sempre novo em uma centralização excessiva e burocrática, em uma hierarquia que se afasta do povo de Deus ou que se substitui a ele, em um discurso moral abrupto, impiedoso com os fracos, mais que realmente evangélico e, a esse respeito, os mesmos papas que fazem, de modo justo, um apelo ao diálogo entre fé e razão poderiam se interrogar sobre o comportamento de seu magistério, que contribui, pela sua surdez, às aflições do tempo e da Igreja. Neste caso, a crise da fé não vem de um prometeísmo da razão, mas, ao contrário, de sua fraqueza; fraqueza que faz a vida de fé enredar-se em falsas certezas e que converte a palavra magisterial em crispações de um autismo completamente estéril. Pode-se, aliás, interrogar: que coerência existe entre os apelos ao diálogo em *Fides et Ratio* e as firmes certezas formuladas em *Veritatis Splendor*¹⁴ ou em *Evangelium Vitae*¹⁵, em nome de uma Verdade invocada sem as precauções hermenêuticas indispensáveis a um discurso bem fundado?

Esta crise não deve ser atribuída aos ataques de uma razão onipotente contra a religião, mas a uma fraqueza interna à própria fé, fraqueza que do lado dos fiéis leva ao conservadorismo, ao integrismo, à contracultura, logo ao recuo ao bastião católico; ou que conduz muitos a abandonar as igrejas. Do lado da hierarquia, essa crise conduz a crispações inquietas, a um controle – aliás, vão – dos pensamentos e das práticas (litúrgicas, entre outras, mas também morais), ainda que o mesmo Magistério proclame seu compromisso com o diálogo ecumênico ou inter-religioso, proibindo-o ou desconfiando dele, de fato, na Igreja! Essas crispações não podem, de modo algum, ser consideradas como sinais de vitalidade e de saúde. Declarar que certos assuntos são tabus e inabordáveis significa reconhecer claramente sua própria impotência e seu medo diante da discussão. Isso não é dar testemunho de uma fé feliz e radiante. É manifestar, na verdade, sua impotência e seu medo, fechar-se em falsas certezas, reforçar um bastião efetivamente ameaçado ou mesmo em ruínas!

Não se falará, aqui, do Islã, que mereceria, entretanto, um estudo preciso: afetado, também e, sobretudo, pelo fundamentalismo que assume uma forma própria nos islamismos, ele constitui um perigo para os próprios muçulmanos, como testemunham as guerras inexpiáveis entre sunitas e xiitas ou no interior dos próprios países muçulmanos¹⁶. Este perigo diz respeito também ao resto do mundo, pelo fanatismo terrorista entretido por ele e pela fascina-

¹⁴ JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Veritatis Splendor*, 1993.

¹⁵ JOÃO PAULO II, Papa. Carta encíclica *Evangelium Vitae*, 1995.

¹⁶ Cf. os seguintes conflitos: Argélia em 1991-92, Somália, Yêmem, Paquistão, Síria, Mali.

ção que ele exerce nos espíritos fracos, que encontram ou acreditam encontrar nesta religião os recursos de sua vontade de destruir ou de ameaçar as liberdades. Eis, então, mais uma tetanização da atitude religiosa, que vem de uma relação jamais examinada realmente no interior das tradições islâmicas, acerca da relação com a razão ou com as racionalidades científicas, no que toca, por exemplo, à leitura do Alcorão.

Pode-se terminar sem verdadeiramente concluir esta primeira parte. As doenças da razão, que podem ser reduzidas a formas diversas e sutis de niilismo (dúvida e negação de si), não são estranhas às doenças da fé ou da religião. Poder-se-ia mesmo dizer que elas se condicionam mutuamente, pois as fraquezas da razão provocam, como resposta, seja os enrijecimentos fundamentalistas, seja a evasão para o Iluminismo. Estas doenças não são, certamente, novas na história, mas revestem, atualmente, formas originais e, sob muitos aspectos, inquietantes. Elas não se referem somente a estas “especialidades”, que seriam as disciplinas particulares – filosofia, de um lado, e teologia, do outro. Elas levantam interrogações fundamentais sobre o sentido da aventura comum dos seres humanos, portanto, sobre o sentido da vida humana, individual e coletiva. Elas concernem, pois, à comum humanidade e à maneira de vivê-la.

2. Com lucidez, em busca de soluções

Na primeira parte deste artigo, esboçou-se um quadro rápido das doenças que afetam o regime da razão e o regime da fé. Para denominar esta situação, preferir-se-á, com efeito, o termo “doenças” ao termo “crises”, demasiadamente gasto. Uma doença pode ser mortal, mas ela não é, geralmente, sem saídas. A menos que se desespere do estado do doente, é preciso, sem dúvida, tentar um diagnóstico de resultado e abrir pistas de futuro, com todos os riscos que comporta este gênero de abordagem. Pois esta análise não deve contribuir, também ela, ao niilismo, isto é, a perder a esperança, finalmente, seja em relação à razão, seja em relação à fé. Trata-se de ser lúcido sobre as enfermidades de uma e de outra¹⁷. Essa lucidez deve abrir a humanidade a tarefas essenciais, tanto do lado da razão quanto do lado da fé.

2.1. Possíveis soluções do lado das racionalidades (da razão)

Do lado da razão, é importante analisar bem as consequências da aceitação da ideia de uma era pós-metafísica. É necessário não considerar essa “era”

¹⁷ Aliás, em seu diálogo com o filósofo Habermas, em Munique (1993), o cardeal Ratzinger não hesitou em falar das enfermidades que podem afetar a religião.

como uma realidade de fato, como algo evidente. Primeiramente, uma tarefa se impõe: ver, com clareza, em que uma metafísica dualista criticável não significa que qualquer interrogação metafísica tenha se tornado obsoleta. Fez-se alusão a isso, anteriormente, a propósito da interpretação dada correntemente a propósito de uma leitura tendenciosa de Nietzsche. É necessário insistir, também, nas consequências ou nas inconseqüências de tal postulado (pois isso é um!).

2.1.1. Tentação do fideísmo

Uma dessas consequências conduz a inscrever abertamente o processo do pensamento em certo tipo de fideísmo, pois se estima, seguindo um Kant atrofiado, que a questão do sentido último é sem resposta. É o caso do programa anunciado por Jean-Marc Ferry em *La religion réflexive*¹⁸: “de modo geral, não cabe à filosofia de hoje responder à questão do *sentido da existência*, mas antes do *sentido da experiência*”. A razão dada é a seguinte: “em nossos contextos, a expressão ‘sentido da existência’ remete sempre a expectativas soteriológicas, por mais sublimadas que sejam”; a filosofia deve ater-se a uma “opção fideísta”, reivindicada como tal. Trata-se de entender por “fideísmo, uma posição de fé que não busca absolutamente se sustentar em intelecções teóricas”¹⁹. “Trata-se menos de *crença* que de *resolução*”, o que define a “religião reflexiva”. “Quem se engaja nela não se orgulha de nenhum acesso privilegiado à verdade. Trata-se de um ato de pura liberdade, desprovido de base, ato arriscado que faz com que se ofereça ou não sua confiança ao real”²⁰. Não se pode definir melhor o que a tradição filosófica e teológica denomina fideísmo. São conhecidos seus perigos, para “hoje”, em particular: o perigo de abandonar as questões do sentido da existência, deixando seu comércio aos gurus ou aos irracionais dos fundamentalismos; também o perigo de se expor ao irracional no que toca às questões fundamentais, ou de deixar vazio este espaço imenso. Com isso, o filósofo não estaria abandonando uma tarefa essencial e se limitando, covardemente, a decifrar as experiências comuns? A “confiança no real” não pode se apoiar em nenhuma razão ou, ao contrário, ela pede um salto, mais ou menos irracional, de uma confiança sem fundamento? Seria interessante continuar a pesquisa: Jean-Marc Ferry não é o único que proclama assim sua adesão ao fideísmo. Outros, na esteira da desconstrução de Derrida, poderiam ser abundantemente citados²¹. Há, aqui, todo um canteiro a ser explorado, tanto a evidência do “pós-metafísico” parece óbvia, quando, na verdade, seria conveniente medir as consequências daquilo que, de diversas maneiras, tornou-se um *slogan* não-discutido e indiscutível.

¹⁸ FERRY, J.-M. *La religion reflexive*. Paris: Cerf, 2010.

¹⁹ Idem, p. 17.

²⁰ Idem, contracapa.

²¹ Como Jean-Luc Nancy, em suas últimas produções.

2.1.2. Rever a relação entre filosofia e religião

Com isso, é também a relação entre filosofia e teologia que está em questão. Deter-se-á alguns instantes nesta difícil questão, que conheceu na história inumeráveis figuras diversas. Para abordar este ponto, pode-se apoiar em uma conferência de Jacques Derrida, proferida durante um seminário realizado em Capri, em 1994, sobre o tema “A religião”, que tinha sido explícita e voluntariamente escolhido pelo filósofo²². Neste texto absolutamente notável, atormentado e sibilino – como se nota com frequência nos seus escritos –, Derrida admite, em primeiro lugar, que os filósofos se desinteressaram demasiadamente das religiões, com as quais pareciam já ter ajustado suas contas, de sorte que sua história pertenceria ao passado. Em consequência, eles negligenciaram o exercício de pensar a relação entre fé e saber ou, mais precisamente, viveram com base na aceitação de uma antinomia forte e ilusória entre ambos. Também, escreve ele, “para além desta oposição e de sua herança determinada..., talvez poderíamos tentar ‘compreender’ em que o desenvolvimento imperturbável da razão crítica e tecnocientífica, longe de se opor à religião, a inclui, a sustenta e a supõe. Seria necessário demonstrar – e isso não será simples – que a religião e a razão têm a mesma fonte... Religião e razão se desenvolvem juntamente a partir desta instância comum: a promessa testemunhal de todo performativo, que obriga a responder tanto *diante do outro* como *diante* da performatividade performante da tecnociência...”. E fala também de “duas fontes em uma”. Fonte única da responsabilidade que responde ante o outro, que deve atestar ao outro, seja na fidelidade ou na instância da fé (como diz o texto), seja no campo da razão, que presta ou tenta prestar contas do real, e, por conseguinte, considera-se ‘responsável’ diante do pensamento e para ele. Fonte única, que se divide em dois ramos que são percebidos como antinômicos e que, no entanto, entretêm laços íntimos em sua própria origem: prestar contas ou atestar aquilo que é, referir-se a uma alteridade a que se visa sem dominá-la, confrontar-se com uma realidade que se oferece à fé ou à compreensão ou a ambas, querer-se responsável ou testemunha comprometida acerca do que se diz e analisa.

Abandonando aqui o desenvolvimento um tanto tumultuado do pensamento de Derrida, pode-se retomar e apoiar a ideia da fonte comum. Como é sabido, o próprio Platão pensa a partir das mitologias religiosas e encontra uma forte motivação e uma provocação para o pensamento nestes mitos, que dizem, sob forma de imagens, tantas coisas a respeito do mundo e de sua origem, da ordem que preside seu curso e até mesmo do destino humano. Sabe-se, também, que a astrofísica moderna não teria nascido com Galileu

²² Cf. DERRIDA, J.; VATTIMO, G. (Dir.). *La religion*. Paris: Seuil, 1996. Com a contribuição de J. Derrida sob o título significativo «Fé e Saber». Há uma tradução brasileira: *A Religião. O Seminário de Capri*. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. (NdT).

e Copérnico sem o desejo de dar glória a Deus e de penetrar as leis de uma criação – afirmada pela Bíblia como o fruto de uma Sabedoria superior, da qual se podia e devia reencontrar os traços no curso do *cosmos*. Neste sentido, a fé religiosa foi uma força-motriz da investigação e da busca da verdade, e sem dúvida poder-se-ia mostrar que Descartes seria incompreensível sem o apoio em um Deus veraz, não como álibi tranquilizador para a razão, mas como motor (primeiro motor, usando um termo estranho a ele) que funda o gosto da verdade e assegura que as conclusões da fraca razão humana não são enganosas e vãs. Também aqui é preciso acautelar-se contra as oposições demasiado rígidas. Acrescenta-se, ainda, que o grande racionalismo somente encontrou sua força e seu rigor ao se confrontar com os dogmas religiosos, para contestá-los ou recuperá-los por sua própria conta (pensemos em Feuerbach), e que, ainda que negativamente, ele viveu a partir deste capital simbólico, pretendendo dissipá-lo.

Sem dúvida, uma das consequências deste fato é, também, a seguinte: quando a razão não encontra mais o apoio desta referência simbólica, ela corre o risco de perder sua energia, de se extinguir, ao se investir, indefinidamente, no campo fechado da imanência. Consequentemente, o niilismo a espreita: a complacência na crítica negadora, o jogo de desconstrução indefinida, o relativismo cultural no qual tudo vale porque nada vale, o fechamento gozoso no significante vazio, etc. Sem dúvida, poder-se-ia inquietar com este destino niilista da razão atual. Ela perdeu seu caráter mordaz – inclusive a respeito das religiões (ou da fé) – e se dissolve em diversos positivismos, nos quais ela se exaure em novas escolásticas – como se poderia verificar em alguns avatares recentes da filosofia analítica.

Não se concluirá, daí, que a filosofia necessite da fé (ou da religião) para manter sua energia, inclusive sua energia crítica. Porém, deve-se sublinhar que um destino comum as vincula: a recusa, da parte da razão, de se confrontar com o universo religioso corre o risco de terminar em um abatimento de suas pretensões e a um recuo para o território limitado da imanência. Inversamente, uma religião ou uma fé que já não é estimulada, posta em causa, interrogada pela razão mergulha, por sua vez, no fundamentaísmo, no retraimento sectário; ela resvala para o irracional, o subjetivismo ou a interioridade acósmica e apolítica. A pessoa de fé tem, pois, necessidade da razão para se livrar de suas errâncias. Contudo, o filósofo não teria, também, um motivo, não necessariamente para crer pessoalmente (no sentido da fé), mas para não negligenciar a contribuição simbólica das religiões para o próprio processo de seu pensar? Tal foi, aliás, uma das importantes conclusões do colóquio de Capri. Quando a filosofia esquece a fonte comum, não é surpreendente que ela se resseque e se exaure em buscas vãs e vazias.

2.1.3. Gravidade dos desafios éticos e morais

Há, ainda, outra consequência do pretensão “fim da metafísica” que toca às questões éticas e/ou morais, pois a crítica da metafísica implica, aos olhos

de muitos, a recusa em colocar a questão da “vida boa”, ou do que se chamou acima de sentido da existência. Não se entrará, aqui, nas justificativas discutíveis que se pode dar para tal recusa. Contentar-se-á em notar uma consequência essencial em matéria de reflexão moral: ela implica, efetivamente, uma negação em relação a toda referência a um “substancial” em favor de um puro “formal”. Não se poderia mais falar de valores ou de referências substanciais, demasiado ligadas a uma referência religiosa ou a uma Transcendência, de modo que seria conveniente se entender somente e primordialmente sobre referências formais ou procedimentais. Somente este acordo permitiria que pessoas que se opõem em questões fundamentais se encontrem, debatam e, eventualmente, cheguem a consensos mais ou menos amplos. Mas é certo que a razão comum poderá analisar e se decidir em relação aos problemas fundamentais que dividem os seres humanos e que, no entanto, impõem-se com urgência? Pode-se chegar a uma unanimidade através da discussão procedimental, como propôs Habermas, há pouco tempo, sobre as questões de vida ou de morte, de violência e de não-violência, de relações entre religiões e culturas? Ou não seria necessário identificar os desafios existenciais implicados nessas questões, sem esperar as conclusões de uma comunicação indefinida, e indefinida por princípio? É isso, aliás, o que fez o próprio Habermas em seu livro *O futuro da natureza humana. Rumo a um eugenismo liberal?*²³, obra na qual o filósofo do procedimentalismo toma claramente partido contra certos tipos de manipulações genéticas por parte dos pais, apoiando-se na ideia “substancial” de autonomia e de dignidade da criança. Como kantiano consequente, Habermas estima que o valor da dignidade de todo ser humano proíbe certas práticas eugenistas, e esta referência “substancial” – como poucas! – é invocada sem referência a uma Transcendência, nem fundada em uma religião... A preocupação bastante substancial com o “futuro da natureza humana” é, aliás, estranhamente convergente com a preocupação de Bento XVI acima citada, quando ele invocava o “futuro da civilização”. A razão prática não estaria aqui plenamente autorizada a avançar tal proposta? Ela não estaria recusando a sua tarefa se renunciasse a propor seus argumentos na mesa da discussão comum? Ora, é “hoje”, em uma sociedade pluralista, que se necessita pôr em prática, de maneira refletida, tal discussão, a propósito da qual a referência ao puramente formal ou ao puramente procedimental permanece demasiado insuficiente.

Ora, outra consequência lógica a ser tirada desta situação: a referência inevitável ao substancial não pode deixar de colocar o problema metafísico, isto é, o do sentido e do valor da vida, logo do bem. A vida vale ser vivida, sim ou não? O nada e o caos são a última palavra de tudo, sim ou não? O

²³ HABERMAS, J. *L'avenir de la nature humaine. Vers un eugénisme libéral?* Paris: Gallimard, 2002. Há, também, uma tradução brasileira: *O futuro da natureza humana: a caminho de uma eugenia liberal?* São Paulo: Martins Fontes, 2004. (NdT).

niilismo é o destino da humanidade, sim ou não? Para não responder a essas questões, pode-se restringir à análise dos fenômenos ou da linguagem, mas trata-se, então, de uma fuga em um fideísmo que abandona o que a tradição filosófica não cessou de interrogar: o sentido da vida, do Ser, da vida comum. Se ela respondeu a isso sob a forma de um dualismo insustentável, como tal, não é certo que não haja outros recursos disponíveis a uma razão sensata. Em um pequeno e sugestivo livro, *As âncoras no céu. A infraestrutura metafísica*²⁴, Remi Brague afirmou que, se a metafísica tradicional foi desacreditada e abandonada, isso se deve a Avicena, que teria separado ser e bem, entregando o ser à pura contingência de um fato sem nenhuma importância. Ora, se o Ser não é senão um estar-aí contingente, por que se apegar a ele, fru-lo, amá-lo, logo desejar viver? Segundo Brague, esta distinção funesta teria aberto o caminho ao niilismo e ao desespero, o que ilustraria bem a filosofia de Schopenhauer, da qual Nietzsche buscou se libertar durante toda sua vida. Ora, “se o niilismo não mata, ele faz viver?”, pergunta-se Brague²⁵. Se a vida não tem sentido, por que viver e, sobretudo, por que dar a vida a outros e trabalhar pelo seu bem-estar? “Para que a humanidade continue a existir”, diz ele, “é necessário que os seres humanos se baseiem na ideia, explícita ou implícita, de que a vida é um bem. Ela deve ser um bem não somente para aqueles que a doam, mas também, decididamente, para os que a recebem”²⁶. Se é assim, a reflexão que avança pelos caminhos de um vínculo intrínseco entre ser e bem reencontra sua urgência: trata-se, nada mais nada menos, da sobrevivência da humanidade. E isso concorda com as preocupações convergentes de Bento XVI e de Jürgen Habermas.

2.2. Possíveis soluções do lado da fé (da religião)

2.2.1. Uma fé razoável

A antiga oposição racionalista tem por certo – e este é um dos seus tenazes preconceitos – que a fé religiosa é um salto no vazio, irracionalidade, credulidade e não apenas crença. Em uma palavra, ingenuidade, da qual uma inteligência saudável e retamente conduzida deve escapar. Ora, restringindo-se à fé cristã, ela não exige de modo algum um salto no vazio, o que corresponderia a um fideísmo que foi constantemente criticado na Igreja. A fé é fé em uma Palavra que se oferece ao ser humano em um discurso articulado e com sentido, que convida a entrar em uma Aliança de vida, que apresenta seus títulos a serem admitidos ou rejeitados, que se apresenta como um convite à vida e à salvação. Ela não exige uma incondicionalidade

²⁴ BRAGUE, R. *Les ancras dans le ciel. L'infrastructure métaphysique*. Paris: Seuil, 2011.

²⁵ Idem, p. 109.

²⁶ Idem, p. 106.

da obediência, mas uma obediência no sentido de *ob-audire*, portanto de escutar, de abrir os ouvidos a uma mensagem benéfica, salvífica, que preenche para além de qualquer medida humana. A escuta ou a obediência a esta Palavra provoca, do lado daquele que ouve, uma resposta à altura do que é ouvido: portanto, uma resposta de razão, fundada na convicção de que uma aceitação positiva significa a entrada em uma Aliança que se realiza com todas as potências humanas, com as quais o Criador dotou sua criatura. Aliás, como se poderia prestar homenagem ao Deus criador, Inteligência e Sabedoria, que quer sua criatura à sua imagem, se esta criatura renunciasse a caminhar até ele com toda a sua inteligência e toda a sua sabedoria, renunciando, portanto, a compreender a mensagem que Ele lhe dirige? A escuta da Palavra da Aliança provoca, portanto, uma resposta humana sensata, não o salto no vazio. Como toda Palavra, a Palavra da Aliança aceita ser interrogada. Sabe-se que a Bíblia não se priva de apresentar figuras de recusa de entrada na Aliança (o próprio povo eleito, em certos momentos) ou de interrogação radical (Jó) ou de dúvida (Qohelet). A fé demanda, portanto, um processo da razão para confirmar-se, fortificar-se, aderir, em conhecimento de causa, a uma Palavra que se dirige às faculdades humanas de compreensão e que espera delas uma resposta fundada e refletida, portanto, uma 'fidelidade'.

A história da teologia ou das teologias cristãs mostraria à saciedade até que ponto a '*fides*' se moveu à procura de seu '*intellectus*', a fé em busca de sua inteligência. Ela mostraria ainda que, a exemplo do que acontece no campo da filosofia, a teologia não é repetitiva, ladainha dos mesmos dogmas rígidos, mas interrogação permanente e renovada, segundo as épocas e os desafios, para saber o que significa crer, o que quer dizer responder na obediência verdadeira à Palavra de Deus, portanto, que significa 'fidelidade' e fé, compromisso com a justiça e a caridade ativa.

Posto isto, como se situará o filósofo diante da proposta de fé religiosa, logo diante da Palavra que o chama a entrar na Aliança? A situação do filósofo é a mesma que a de qualquer homem ou mulher: a Palavra de Deus se dirige a uma liberdade, ela se oferece à adesão como qualquer palavra; ela requer, por conseguinte, um caminho de liberdade e de razão. Uma adesão forçada ou cega seria um ultrage ao Deus vivo. E, conseqüentemente, onde se trata de adesão livre, nada se impõe, e se pode, por razões justas e fortes, manter-se afastado da proposta da Aliança. O filósofo pode, pois, julgar que não pode crer, que não deve crer, o que não o dispensa absolutamente de investigar a natureza da religião, de interrogar suas tradições teológicas, de analisar de maneira crítica e racional os dados da fé tradicional, de fornecer, também, interpretações destes dados, lançando sobre eles novas luzes²⁷.

²⁷ Pode-se pensar nos trabalhos recentes sobre Paulo de Alain Badiou ou Agamben e de vários outros.

Com efeito, ele não seria filósofo se se contentasse com o que se chama, às vezes, de “fé do carvoeiro”²⁸. É verdade que a natureza crítica da filosofia ocidental leva o filósofo a uma reserva, para não dizer mais, a respeito de qualquer adesão de fé, sobretudo, quando ela implica a entrada em uma comunidade de fé estruturada, como é a Igreja.

Entretanto, se o caminho de fé implica liberdade de adesão – logo, possibilidade de não dar o passo decisivo –, nada se opõe a que um filósofo entre neste processo. Ao fazê-lo, a fé cristã não lhe pede, de modo algum, que renuncie em nada às exigências da razão. Muito pelo contrário, enquanto filósofo, ele deve poder contribuir a uma melhor e mais viva inteligência da fé, a ajudá-la a se confrontar com as racionalidades contemporâneas e, pode-se até dizer, a contribuir para salvá-la de suas doenças, que têm os nomes de infantilismo, fanatismo, sectarismo, pietismo ou fideísmo. Contudo, o que se espera do filósofo que crê é, antes de tudo, que ele seja e permaneça filósofo. Ele não tem que se tornar um teólogo disfarçado, e muito menos transformar-se em um propagandista qualquer. Atestar o vigor e a força da razão, em uma época na qual ela sofre da doença, talvez mortal, do niilismo, constitui uma tarefa necessária e urgente. Sem dúvida, tal filósofo encontrará na sua fé os recursos para não desesperar da razão, as razões de, justamente, crer no homem e na possibilidade de dominar, pelo menos relativamente, o seu destino, tentando antes de tudo compreendê-lo. Ele haurirá na fé a coragem da razão e encontrará as energias para defender o seu exercício sensato contra tantas vertigens contrárias. Ele haurirá nela os meios para não sucumbir ao canto das sereias do niilismo e não renunciar à razão, em um momento em que está na “moda” renunciar a ela e jogar o jogo perigoso das desconstruções.

2.2.2. Uma questão de confiança

A esta tarefa da razão, a fé (cristã, particularmente) pode e deve contribuir muito. Não se substituindo à tarefa própria da razão, em um curto-circuito de seus processos peculiares, ou pisoteando suas racionalidades específicas, mas antes ajudando-a a querer a si mesma. A propósito do niilismo, Nietzsche diagnosticava: “*der Wille fehlt*” (falta vontade). A vontade pós-metafísica é fraca, paralisada. Falta-lhe audácia. Ela não ousa mais, à imagem do último homem que procura somente sua satisfação mesquinha e sua tranquilidade, recusando a mensagem de Zaratustra que o convida, ao contrário, a “se superar”, logo a não se comprazer no superficial e na facilidade. A também não se divertir com um jogo de desconstrução, estéril e, além disso, com um programa bastante vago. Ora, o cristianismo, ao propor que a humanidade entre em uma Aliança na qual a Palavra divina

²⁸ Expressão francesa que designa a experiência de fé de pessoas simples, que possuem uma convicção absoluta, inabalável, mas ingênua. (NdT).

suscita e conforta a palavra humana, pode constituir esta referência fundamental que ajude a vontade e a liberdade a quererem a si mesmas. Isto não salva automaticamente da patologia do niilismo, pois esse é, sem dúvida, “nosso horizonte intransponível”, para parodiar Sartre, quando falava do marxismo. Mas pode-se tentar não naufragar diante das sereias do niilismo, tendo consciência de ser, ao mesmo tempo, afetados por ele. Se a patologia do niilismo consiste em um enfraquecimento da vontade, portanto, no desejo de querer, na confiança em si, tudo indica que a mensagem evangélica seja, antes de tudo, uma tal mensagem de confiança.

Pois suscitar a liberdade, “criá-la”, tal é a Boa Nova de uma mensagem cujo essencial se concentra neste mandamento: “levanta-te e anda”. Toma tua maca e avança: não em um fideísmo medroso, mas em uma certeza fundada de que vale mais andar do que ficar deitado, que é melhor avançar nos caminhos da vida do que recuar, que é melhor trabalhar para o bem de todos do que procurar apenas livrar-se dos próprios apuros. A função de uma Palavra de autoridade não é ameaçar ou condenar, mas convidar a crescer, a se desenvolver. É o que diz São Paulo, de modo severo, em relação à comunidade de Corinto: pois se eu falo alto e forte, diz ele substancialmente, é para vos “edificar”, construir-vos, fazer-vos ir em frente, não para vos destruir ou vos desencorajar²⁹. Não é esse o princípio fundamental e a justificação de toda autoridade na sociedade, na família ou na Igreja? Consequentemente, deveria estar claro que a tarefa da comunidade dos fiéis deve ser uma tarefa positiva de encorajamento para que a humanidade se levante e se estimule reciprocamente. Tal comunidade, a Igreja, não possui certamente a Verdade como tal para transmiti-la, esmagando ou ameaçando as liberdades. Ela deve se converter a essa Verdade, mas deve, também, ajudar cada um a viver esta mesma conversão.

Tanto a crise das racionalidades quanto a crise da fé são, na realidade, crises de confiança em si mesmo. A razão desatina quando se deixa levar por ambições ilusórias (prometeísmo ou cientificismo); a fé trai sua mensagem quando se esquece de que é serviço, e não dominação. Ambas se abrem a seus deveres e a suas vocações quando reconhecem seus “limites”, para usar uma linguagem kantiana. Não sua impotência, mas sua complementaridade. Sobretudo quando uma e outra põem sua confiança n’Aquele que as oferece a si mesmas – e tal é sua fonte comum, que se pode reconhecer, parodiando Derrida. Porém, para concluir uma reflexão sobre tais assuntos – que não se pode, na realidade, concluir –, faz-se necessário ainda e finalmente notar que os momentos de crise, por mais perturbadores que sejam, são também momentos de criatividade. Eles obrigam a não adormecer sobre certezas; eles mobilizam a razão e a fé, logo o homem inteiro; certamente, pode-se sempre se deixar esmagar por esses tempos de crise,

²⁹ Cf. Segunda epístola aos Coríntios 13,10.

reforçá-las com pessimismo, contribuir, assim, com o reino do niilismo. Pode-se também – e se deve! – dar-se todos os meios de que se dispõe para encarar positivamente o futuro a ser construído, não se abandonando a um fideísmo de demissão, não fazendo apelo a uma autoridade doutrinária e condenadora, como é, com demasiada frequência, a grave tentação na Igreja católica. E, além disso, o estado de crise, isto é, de interrogação de si, não constitui o estatuto ordinário da vida humana? Uma humanidade sem crise e sem busca de saber seria ainda uma humanidade viva? Uma crise só é esmagadora para espíritos abatidos e para vontades enfraquecidas; ela é o terreno natural e normal da criatividade: observa-se isso nas ciências como nas artes. Mas isso também deve ser verdadeiro tanto em filosofia quanto na religião. Não se deve, então, abrir demais os ouvidos às sereias do niilismo, do derrotismo ou do negativismo. Não se deve sustentar, absolutamente, que o nada ou a morte sejam produtores de vida e de bem-viver.

(Tradução do original francês por João A. A. A. Mac Dowell sj)

Paul Valadier sj é professor emérito de filosofia moral e política nas *Facultés Jésuites de Paris, Centre Sèvres*. É licenciado em Filosofia pela Sorbonne, mestre e doutor em Teologia pela Faculdade Jesuíta de Lyon. Foi redator da revista *Études* e é autor de uma vasta bibliografia. Escreveu, entre outros, **Nietzsche et la critique du christianisme** (Paris: Cerf, 1974); **Essais sur la modernité, Nietzsche, l'athée de rigueur** (Paris: DDB, 1989); **La part des choses. Compromis et intransigeance** (Paris: Lethielleux – Groupe DDB, 2010) e **Elogio da consciência** (São Leopoldo: Unisinos, 2001).

Endereço: 42, rue de Grenelle
75.343 – Paris – França
paul.valadier@jesuites.com