

A FÉ CRISTÃ DIANTE DOS DESAFIOS DA CULTURA CONTEMPORÂNEA

THE CHRISTIAN FAITH TOWARDS THE CHALLENGES OF CONTEMPORARY CULTURE*

PE. LUIS ROMERA **

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE DA SANTA CRUZ, ROMA

Resumo: A cultura contemporânea é normalmente chamada de post-modernidade. Ela se relaciona com a modernidade de modo dialético, pois se inspira em alguns aspectos modernos e critica algumas das suas pretensões. O resultado é um contexto com luzes e sombras, no qual surgem importantes desafios: a recuperação de uma razão não unilateral e a superação dos reducionismos sociais e antropológicos, causados pela secularização. Se a marginalização da religião e o indiferentismo religioso – fenômenos próprios do processo de secularização – provocam um vazio no homem, uma sensibilidade religiosa de caráter funcional e individualista se revelam insuficientes em termos antropológicos e religiosos. De frente a esses desafios, a fé cristã se apresenta como instância que permite a abertura à verdade (*credo ut intelligam*) e oferece a salvação ao homem, ao reconduzi-lo ao amor de Deus.

Palavras-chave: Pós-modernidade; secularização; fé cristã; crise da razão; reducionismos antropológicos.

Abstract: The contemporary culture we live in is usually called “post-modern”. Its relationship with modernity is dialectic in the sense that our culture accepts the basic inspiration of modernity but criticizes some of its presuppositions. Hence originate a mixture

* Artigo recebido em 06/11/2012 e aprovado para publicação pelo Conselho Editorial em 22/11/2012.

** Retomo aqui algumas reflexões realizadas na Itália, para articulá-los e apresentá-las juntos no Brasil. Sinto-me honrado de poder publicá-las na prestigiosa revista *Synesis* e contribuir, ainda que modestamente, para o debate cultural na América Latina. Em particular, agradeço ao Pe. Anderson Machado R. Alves, que preparou a versão desse texto em Português e me fez interessantes sugestões, ao elaborar a versão final desse trabalho. Nasci em Barcelona, em 15/09/1962, sou sacerdote, reitor da Pontifícia Universidade da Santa Cruz em Roma, professor ordinário de Metafísica e sócio-ordinário da Pontifícia Academia *Sancti Thomae Aquinatis*. Sou laureado em Filosofia, Teologia e Ciências Geológicas e Doutor em Filosofia pela Universidade de Navarra. Outras informações: <http://didattica.pusc.it/course/view.php?id=116>

of light and shadow, and important challenges, as for instance: recovering a concept of reason that is not one-dimensional, and overcoming social and anthropological reductionisms produced by secularization. The marginalization of religion and religious indifference are typical phenomena of the process of secularization. They create a vacuum in the human person that a merely functional and individualistic religious feeling cannot address sufficiently in an anthropological and religious sense. Facing these challenges the Christian faith is an important element that opens human reason to the truth and offers salvation to man by guiding him to the love of God.

Keywords: Post-modernity; secularization; Christian faith; reason's crises; anthropological reductionism.

Introdução

Diversos são os assuntos de notável relevância que ultimamente têm interessado ao debate cultural, político, social em geral: o caráter laico do estado e sua relação com os valores cristãos, a configuração e o futuro de uma sociedade pluricultural e da informação, a relação entre ciência e técnica e ética, etc. Discussões, por vezes ásperas, em torno aos temas acenados têm enchido as páginas de publicações especializadas ou de larga difusão. Dentro dos ditos debates está embutida uma questão, por vezes não reconhecida, que de quando em quando reemerge com toda sua urgência: a questão acerca da instância que nos deveria permitir dirimir tais controvérsias e, pelo menos, orientar-nos nelas. Esta instância foi identificada com a razão, apelando-se seja ao *humus* clássico da cultura ocidental, seja ao papel histórico desenvolvido pelo iluminismo. Todavia, nestas impositões que se apresentam como promotoras da razão, subjaz um conceito de inteligência que corresponde a uma compreensão da mesma caracterizada por duas notas: de um lado, a razão é entendida em termos antitéticos ao cristianismo, pressupondo um antagonismo entre a fé (enquanto postura religiosa de um grupo de indivíduos) e uma “razão em si” (denominada laica em virtude de sua diferença, se não de sua divergência, das crenças religiosas). Doutro lado, e freqüentemente em relação com o que se disse, considera-se que o pluralismo democrático exclua uma razão em grau de alcançar e propor uma verdade, em sentido estrito, sobre o homem: o relativismo intelectual e dos valores é visto como pressuposto da sociedade livre. Deste modo, assume-se um enfoque que contém uma específica pré-compreensão da identidade e do alcance da razão humana.

A concepção moderna e pós-moderna da razão conduziu a um segundo fenômeno cultural, sobre o qual é preciso deter-nos. Refiro-me ao processo de secularização que caracterizou a sociedade ocidental de raízes cristãs. Não é raro que o secularismo tenha sido justificado e promovido como pressuposto para uma sociedade democrática. É evidente que a pretensão de impor convicções a alguém, sejam religiosas ou de outra índole, é anti-humana. Todavia, não deveríamos esquecer que foram colocadas em evidência também as insuficiências em que incorre uma razão que, no atual momento histórico, discrimina as contribuições provenientes do cristianismo. A esse propósito, Habermas sinalizava, num discurso pronunciado a 14 de outubro de 2001, com o título *Fé e saber*: «Quando se limitam a liquidar as velhas crenças, as linguagens secularizadas deixam atrás de si um rastro de irritações. Com o transformar-se dos pecados em culpa, e da violação dos mandamentos divinos em transgressões de leis humanas, alguma coisa certamente acabou-se perdendo. Ao desejo de ser perdoados se soma o desejo não sentimental de cancelar a dor infligida a terceiros. Ainda mais nos perturba a irreversibilidade do sofrimento passado: o mal causado aos inocentes maltratados, humilhados e assassinados, que excede toda medida possível de ressarcimento. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um vazio evidente»¹. Texto muito significativo, ao qual deveremos retornar.

Os dois fenômenos culturais acenados – a concepção da razão e a secularização – distinguiram a evolução do ocidente nos últimos séculos, gerando uma antropologia peculiar. Todavia, eles não se limitam a uma área geográfica bem circunscrita (a secção norte-atlântica do mundo). Ao contrário, as suas dinâmicas se alargam e interessam progressivamente a setores significativos do mundo latino-americano, o que justifica o nosso interesse nestes dias de encontro. Para confrontar-nos com argumentos de tal envergadura, se requer em primeiro lugar reconsiderar a questão da identidade da razão humana e do seu alcance (temática em que, de per se, emerge o problema das relações entre inteligência e verdade e entre fé e razão, seja para o indivíduo, seja para a sociedade), para depois determo-nos na análise da relação entre modernização e secularismo. A estes pontos tem retornado Bento XVI em diversos discursos. No espaço limitado de que dispomos, vamos limitar-nos a esboçar umas poucas reflexões motivadas por tais alocações.

¹ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, Einaudi, Torino, 2002, p. 108.

I. Pós-modernidade, razão e fé

1. A dialética moderno / pós-moderno

Um dos pilares sobre o qual se edificou a cultura ocidental sua história plurissecular, não obstante os descaminhos que a marcaram em seus momentos de obscuridade, consiste na consciência do caráter racional do ser humano. O *logos* se ergue na Grécia clássica qual instância diretriz do homem: a faculdade que lhe consente emergir do estado inumano de barbárie, onde o primado pertencia às dimensões instintivas ou meramente passionais. A razão permite elaborar conceitos como o de “justiça”, com o conjunto de noções que o acompanham enquanto pressupostos ou implicações do mesmo conceito: dignidade da pessoa, liberdade, igualdade, honestidade, etc. Os parâmetros que devem presidir o modo de orientar a existência e a conduta, seja na esfera privada, seja no foro público, radicam-se na racionalidade. O homem é tal se, em primeiro lugar, age segundo a razão e não em força de outras instâncias. Com isso não se tem a intenção de diminuir a dimensão afetiva, por exemplo, mas, ao contrário, protegê-la enquanto afetividade *humana* e permitir o seu incremento. A virtude se apóia precisamente sobre a tradução operativa do discernimento realizado pela inteligência acerca do que é autenticamente humano nos diversos âmbitos da existência, dado que a experiência testemunha a existência de reações emocionais que devem ser promovidas (como a compaixão) e outras que exigem correção ou mesmo repressão (como os acessos de ira).

A referência ao racional ou razoável presidiu os momentos de genuíno progresso histórico, enquanto as fases em que prevalecia a lei dos interesses pessoais ou de clã, ou ainda o desejo de impor a própria vontade ou de dar vazão ao instintivo, geraram situações inumanas. De quanto fica esboçado se conclui a relevância, já percebida pelos clássicos, do exame reflexivo da inteligência, das suas qualidades e do seu alcance.

A importância de nos deter a considerar a razão responde a um motivo não acidental. Com frequência, um discurso como o nosso suscita reações de suspeita, a partir do momento em que a razão abstrata (com sua pretensão de linearidade e precisão) se contrapõe à existência (com sua concretude e complexidade, com o amálgama de suas diferentes esferas, tensões e ambigüidades), tão longe da nitidez dos esquemas lógicos. E isso com “razão”, seria necessário acrescentar. Todavia, a antítese entre razão e vida deriva de uma visão restritiva da inteligência. Esta não se limita – na sua dimensão teórica – à sua modalidade científica,

metódica ou abstrata; nem à razão funcional, no âmbito da práxis. A inteligência do homem é muito mais rica. Possui uma variedade de modos de exercício, de âmbitos aos quais se aplica, de conteúdos e lógicas de discurso, que fogem as pretensões de uniformizá-la segundo um de seus modos de operar. A inteligência humana se exercita de frente às escolhas e decisões que devemos tomar sem se restringir à racionalidade instrumental, que se limita a identificar as estratégias mais eficientes para atingir um escopo pré-determinado. Ao contrário, a inteligência se confronta também com a questão da legitimidade e da oportunidade de determinados fins, e com a consideração dos diferentes fatores implicados em uma dada situação, sem reduzir-se a uma visão unilateral, utilitarista ou meramente quantitativa da ação e do seu resultado. O respeito à versatilidade da inteligência garante o seu rigor; o oposto, a pretensão de hegemonia da parte de uma das suas metodologias ou a reivindicação de exclusividade por parte de um tipo particular de discursos ou conteúdos, comporta a ingerência ilegítima de um dos seus modos de exercício em um âmbito que não lhe compete. O reducionismo em que se incorre em tais casos empobrece a capacidade da inteligência e gera uma cultura e um indivíduo unilaterais. Todavia, a pluralidade de atos intelectuais e de conteúdos expõe, por sua vez, ao risco de suscitar uma multiplicidade de conhecimentos meramente justapostos, o que daria lugar a um homem interiormente fragmentado. A importância de se confrontar com o tema da razão mostra, assim, a necessidade de um saber em grau de conectar, articular, hierarquizar, interpretar, julgar, fundamentar, orientar os diversos conhecimentos.

Em que estado se acha, hoje, a razão?

O atual contexto histórico tem sido designado com a expressão “pós-modernidade”. Não obstante possua um fundo comum, a pós-modernidade reagrupa um conjunto de correntes culturais e sociais de caráter não homogêneo, que em alguns casos chegam a ser mesmo divergentes. Em todo o caso, com tal expressão se quer aludir a um quadro cultural concebido em termos dialéticos com referência a modernidade.

A modernidade responde à consciência explícita que o homem, levado pelo humanismo do renascimento, consolida pela diferença essencial entre o ser humano e a natureza com seu determinismo cego, enquanto o ser humano é um ser dotado de razão e liberdade, ou seja, um sujeito autônomo, não redutível a mero objeto submetido às leis naturais. Tal consciência conduziu o homem a colocar-se a si próprio no centro de sua atenção. O humanismo moderno, todavia, se encaminha segundo uma orientação precisa, ou seja, segundo um projeto de emancipação, com o propósito de atingir uma autossuficiência, seja no que diz respeito ao conhecimento, seja no que diz respeito ao exercício da liberdade,

como ilustrou Heidegger na sua análise *O nihilismo europeu*². Kant, na sua conhecida dissertação sobre o iluminismo *Was ist Aufklärung?* de 30 de setembro de 1784, indicava em tal autonomia a “maturidade” da humanidade. A subjetividade moderna aspira a compreender a verdade mediante sua razão e a realizar-se na existência e na história de um modo acabado com a própria liberdade. Daqui o surgimento do racionalismo e do iluminismo no sulco da modernidade, assim como a idéia do progresso histórico da humanidade em virtude de si mesma, fenômenos que reforçam a base teórica e vital do secularismo, como veremos adiante.

A razão moderna se desenvolve segundo duas importantes linhas: como razão científica, graças à metodologia que articula a experiência empírica com a matemática, e como razão filosófica. Esta última se constitui como razão crítica, que define em si e a partir de si os parâmetros de seus critérios. A razão iluminista é uma razão auto-referencial, porque situa em si mesma o princípio de onde deve proceder para atingir a verdade (o *cogito* de Descartes, a autoconsciência de Hegel) tanto quanto possível racionalmente (segundo o transcendental kantiano). Ao mesmo tempo, esta se considera como razão absoluta (*ab-soluta*, solta, independente), enquanto em condições de compreender a “verdade” por si, prescindindo de outras instâncias (a tradição ou a fé). É claro, por um lado, que o projeto moderno levou a uma série de conquistas sociais e individuais de indubitável valor. Por outro lado, porém, a pretensão de atingir a verdade de um modo absoluto graças somente à razão conduziu também às ideologias, um dos epígonos da modernidade.

Na origem da pós-modernidade percebe-se uma reação crítica diante das ideologias e da sua tradução social e política. As ideologias consideravam ter chegado a uma compreensão exaustiva do homem e da sociedade, quando na realidade, consistiam em visões unilaterais e, por isso, desequilibradas, nas quais se enfatizava uma dimensão do homem e do dinamismo da realidade em detrimento das restantes. A aplicação social e política delas continha um germe de atitudes opressivas, na medida em que uma visão redutiva não está em condições de apreender a riqueza da realidade e termina por induzir ao desejo de uniformizar as diferenças. A pós-modernidade pretende realizar uma purificação dos ideais modernos e por isso retoma a defesa da dignidade do homem, dos seus direitos inalienáveis, da promoção da liberdade (diante das atrocidades de que a humanidade foi testemunha durante o século XX), do desenvolvimento da ciência em benefício do ser humano, evitando os desvios ideológicos. Neste sentido, no século recém-concluído, verificou-se o desmascaramento da utopia moderna do progresso ilimitado, graças à razão absoluta e desencarnada, e tornou-se a tomar

² Cf. M. HEIDEGGER, *Der europäische Nihilismus*, in *Nietzsche II*, Neske, Pfullingen 1961, pp. 141-192.

consciência da finitude insuperável do homem, de sua fragilidade física e moral, chegando-se a postular, em casos extremos, a falta de sentido para a existência.

Bento XVI descreve a atitude cristã frente ao contexto histórico ora esboçado: «os discípulos de Cristo reconhecem, portanto, e acolhem de bom grado os autênticos valores da cultura do nosso tempo, como o conhecimento científico e o desenvolvimento tecnológico, os direitos do homem, a liberdade religiosa, a democracia. Não ignoram e não subestimam, porém, aquela perigosa fragilidade da natureza humana que é uma ameaça para o caminho do homem em cada contexto histórico: em particular, não transcuram as tensões interiores e as contradições da nossa época»³.

Importantes correntes da pós-modernidade se caracterizam por duas notas, nas quais se inscreve a índole dialética da sua posição diante do projeto moderno: de um lado, assumem a postura moderna de um ser humano que anela por sua emancipação de instâncias extrínsecas, continuando o processo de secularização; de outro, tornam-se conscientes da historicidade da consciência. Se a razão moderna se considerava capaz de atingir por si mesma a verdade “em si”, a razão pós-moderna está consciente de achar-se situada em um contexto cultural e lingüístico dotado de um horizonte de significados próprio. A superação da ingenuidade de uma razão absoluta conduziu ao relativismo histórico, pressupondo que as pré-compreensões intelectuais se reduzem a interpretações, mais ou menos inovadoras, da bagagem semântica do contexto lingüístico – cultural e histórico – dentro do qual a razão opera. A única modalidade de razão com alcance universal seria a científica, em virtude da sua peculiar metodologia: experiência empírica e matemática.

Concretamente, a pós-modernidade, seguindo a interpretação heideggeriana, equipara “metafísica” com “imposição”, sem distinguir entre “visão metafísica” e “ideologia coercitiva”. Tal equiparação comporta um conjunto de efeitos que constatamos quotidianamente, talvez sem estar explicitamente conscientes de sua origem, e que derivam da rejeição de uma verdade em si ou de um bem que se ergue acima das conjunturas e convenções históricas.

2. Elementos da cultura contemporânea

A cultura contemporânea possui uma aguda consciência do valor da liberdade. Agir segundo convicções e em virtude de decisões pessoais, antes que deixar-se conduzir por

³ BENTO PP. XVI, discurso de 19-10-2006.

instâncias diversas de si mesmos, é com razão considerado uma exigência da dignidade do homem; mediante a qual ele se exprime, graças à qual ele pode crescer como homem e em função da qual se deve organizar a sociedade. Não obstante isso, na concepção pós-moderna da liberdade se constata uma oscilação, dado que a crítica às ideologias – que chega ao ponto de incluir a metafísica –, conduz a contrapor a verdade à liberdade. Uma liberdade que marginaliza a questão da “verdade da liberdade” encontra-se descoberta frente ao perigo de estranhar a si mesma no seu exercício, como ocorre, recorrendo a um exemplo extremo, quando alguém, em prol de sua liberdade, se torna violento. A violência, falando socraticamente, prejudica quem a sofre, mas antes de tudo quem a realiza; e a violência, é bom não nos esquecer, não se limita à agressão: a falta de solidariedade, para limitar-nos a um exemplo, nas suas numerosas modalidades, não obstante as tentativas de justificar-se recorrendo a razões de índole diversa, comporta violência.

Paralelamente às oscilações da liberdade, sobre as quais retornaremos daqui a pouco, percebem-se flutuações na concepção pós-moderna da constituição relacional do homem. Se, de um lado, nota-se o desejo de superar o solipsismo moderno com uma consciência social mais acordada, que se manifesta em gestos concretos de solidariedade, constata-se, por outro lado, seja um individualismo crescente, seja a dificuldade de empenhar-se em primeira pessoa e de forma estável, não circunscrita a períodos ou aspectos determinados.

Os fenômenos aos quais acenamos são, ao meu parecer, intrinsecamente ligados a uma das conseqüências da equivalência entre metafísica e ideologia. A equiparação de ambas, e a conseqüente crítica, foi realizada num momento em que o desenvolvimento das ciências empírico-matemáticas e suas aplicações técnicas produziram resultados inimagináveis, poucos decênios antes. Um efeito que daí deriva consiste na elevação da razão que funciona segundo os parâmetros das ciências experimentais e matemáticas a paradigma exclusivo da racionalidade que pretende poder legitimamente reivindicar universalidade, incorrendo deste modo num reducionismo, na medida em que outras formas de racionalidade de notável relevância na vida (como a ética ou uma compreensão complexiva da existência) são consideradas pertencentes à esfera do “realtivo a...”. De fato, nestes outros modos de exercício intelectual, ou se tenta reduzi-los à epistemologia indicada (como quando a ética se imposta segundo a perspectiva das conseqüências mensuráveis ou da utilidade da ação), ou se pressupõe que seus conteúdos se reduzam a interpretações da realidade de natureza histórica ou relativas a uma cultura, a um grupo social ou a escolhas pessoais. Neste caso, o que seria estritamente racional e coletivo consiste na determinação dos procedimentos para assegurar o

diálogo democrático em um regime de paz; os conteúdos de valor ético são, ao contrário, relegados ao âmbito do privado e do relativo. Em tal situação, não é estranho que se chegue a postular a assunção do relativismo como condição de possibilidade da democracia.

A análise de Bento XVI compendia o que temos assinalado: «A cultura que predomina no Ocidente e que almejava colocar-se como universal e auto-suficiente, gerando um novo costume de vida» conduz a «uma nova onda de iluminismo e de laicismo, para a qual seria válido somente o que é experimentável e calculável»⁴. As conseqüências são evidentes: «Então as interrogações propriamente humanas, isto é, sobre “de onde” e “para onde”, as interrogações sobre a religião e o *ethos*, não podem achar lugar no espaço comum da razão descrita pela “ciência” entendida deste modo, e devem ser deslocadas para o âmbito do subjetivo. O sujeito decide, em base a suas experiências, o que lhe parece religiosamente defensável, e a “consciência” subjetiva se torna definitivamente a única instância ética»⁵.

Em síntese, encontramos-nos em um contexto em que se desenvolvem as ciências, cuja metodologia as circunscreve a um âmbito ou setor da realidade, enquanto são abandonadas as elaborações intelectuais encaminhadas a uma compreensão integral do homem e de quanto nos circunda. Dito em outros termos, o auge das *ciências* setoriais é paralelo ao desvanecimento da *sapiência*, que, segundo Aristóteles, consiste no modo de racionalidade que interroga e indaga a dimensão radical da realidade: dimensão pressuposta nos demais usos da razão e graças à qual o homem atinge intelecções de caráter integral e não setorial, como ao contrário ocorre nas ciências. Em correspondência ao gradual desaparecimento da *sapiência*, perde-se a prudência ou *sabedoria*, que consiste no modo de racionalidade ao qual compete o confronto com as ações e as decisões da liberdade segundo uma consideração complexiva das mesmas, levando-se em conta a totalidade de suas dimensões e avaliando-as em função da unidade da pessoa.

O dinamismo cultural que se origina favorece o arrefecimento progressivo da compreensão da identidade do homem, a ponto de tornar-se problemático conceber o homem em termos de identidade ou de essência, como asseriu *Sartre* em sua conhecida conferência *L'existencialisme et l'humanisme*⁶. A crise do conceito de identidade ou de natureza humana, com todas as precisões necessárias, pressupõe a ausência de uma inteligibilidade intrínseca no núcleo constitutivo do homem enquanto homem, com sua liberdade, que seja fonte de critérios normativos.

⁴ *Ibid.*

⁵ BENTO PP. XVI, discurso del 12.09.2006.

⁶ Cf. J. P. SARTRE, *L'existencialisme est un humanisme*, Gallimard, Saint-Armand, 2004.

Em não poucas ocasiões, critica-se o conceito de identidade com o intuito de defender o pluralismo, porque a identidade é considerada fonte de atitudes repressoras. É claro que há modos de conceber a identidade que podem fomentar atitudes coercitivas. Todavia, por si mesma, a falta de identidade, longe de promover as diferenças, as desvaloriza ou desnatura, já que as diferenças são significativas quando são referidas à identidade: sem identidade, as diferenças perdem categoria. Que consistência têm as diferenças sem identidade? Que relevância possui a diferença entre uma ação e outra, entre uma postura e outra, entre uma cultura e outra, se não existe uma identidade à qual fazer referência? A falta de identidade torna homogêneas as diferenças e subtrai-lhes a referência a uma normatividade à luz da qual avaliá-las. Sem identidade e teleologia, poderíamos afirmar, com Sartre, que a liberdade se descobre desprovida de critérios de orientação, tudo é in-diferente. A conclusão é indicada por Bento XVI: «no plano da práxis, a liberdade individual é erigida em valor fundamental ao qual todos os outros deveriam submeter-se»⁷. O normativo se limitaria ao formal, ou seja, aos procedimentos que garantem o diálogo, mas não daria respeito aos conteúdos. Ora, a carência de uma ética com conteúdos que correspondam à identidade do homem coloca-nos diante de um problema insolúvel: como distinguir uma ação que é autenticamente promotora da liberdade de uma outra que a degrada? Pois, infelizmente, a história continua a apresentar-nos exemplos de atitudes que alienam o homem, se bem que assumidos no uso do livre-arbítrio e movidos pelo desejo de auto-afirmação.

3. Riscos da cultura pós-moderna

Os limites inerentes à impositação pós-moderna que delineamos, a qual – sem ser única, visto que as correntes atuais são heterogêneas – goza de uma importante difusão, expõem-nos a uma série de riscos. Gostaria de chamar nossa atenção sobre quatro deles.

Em primeiro lugar, a presunção da ausência de identidade e, conseqüentemente, de inteligibilidade intrínseca, leva a concluir que o sentido das ações, das atitudes, das instituições, etc, é, no final das contas, extrínseco. A convicção de que o sentido provém de uma instância extrínseca repercute na postura de base diante de si mesmo e da realidade, que se configura como *positivismo* científico, jurídico, etc, e como *voluntarismo*. De fato, sem identidade e inteligibilidade intrínseca, o sentido deriva da vontade pessoal no que concerne à vida privada, e da vontade coletiva ou do consenso em questões jurídicas, sociais, etc. Ora, é difícil que o

⁷ BENTO PP. XVI, discurso de 19-10-2006.

positivismo e o voluntarismo esconjurem a suspeita de que por trás da determinação dos significados e dos valores se esconda um interesse egocêntrico.

O voluntarismo, além de exprimir-se como confiança utópica nas próprias forças no que concerne à realização pessoal, induz freqüentemente a uma concepção da liberdade como autoafirmação e a uma impostação lúdica da existência, segundo a qual a liberdade se vive como jogo, onde as regras ficam à mercê dos gostos e o que se procura consiste na afirmação de si com uma criatividade sem fronteiras. Como alternativa à perspectiva lúdica, apresenta-se o utilitarismo: uma cultura do próprio benefício e da eficiência. «Na mesma linha, a ética é reconduzida aos limites do relativismo e do utilitarismo, com a exclusão de todo princípio moral que seja válido e vinculante por si mesmo», precisa Bento XVI⁸.

Num contexto em que prevalece o positivismo, surgem outros dois fenômenos culturais: de um lado, a dificuldade de se argumentar, já que se pressupõe uma falta de inteligibilidade e a razão se nutre de interesses pessoais ou de uma afetividade confinada à vivência imediata; daqui a freqüência de apelar a instâncias emotivas para justificar as convicções e de recorrer a argumentos *ad hominem* para rebater a quem pensa diversamente. De outro lado, a dificuldade em desenvolver um razoável espírito crítico diante do “politicamente correto”, definido por instâncias com poder e influxo na sociedade. Em ambos os casos, inicia-se com o desejo de promover a liberdade, para terminar dentro de uma moldura que a ameaça.

Em segundo lugar, a perda de uma visão sapiencial do homem comporta o desaparecimento de um horizonte definitivo para a existência, à luz do qual orientar-se na existência, tomar decisões, assumir uma posição frente aos acontecimentos, etc. Deste modo, o homem se dobra sobre sua *afetividade* para discernir os parâmetros do seu comportamento. Mas se trata, como foi assinalado em mais de uma ocasião, de uma *emotividade sem sentido ou significado*, na medida em que a carência de identidade subtrai aos sentimentos a sua inteligibilidade: eles se exauririam na experiência da emoção. Sem *logos* intrínseco, os afetos que surgem ou são suscitados carecem de critério de orientação, de modo que se chega a um relativismo em função dos sentimentos (sentimentalismo), com o perigo de induzir a uma personalidade flutuante, se não mesmo contraditória, com notável dificuldade para manter as responsabilidades. O primado da intensidade sobre o sentido no âmbito da afetividade deixa sem recursos para garantir o caráter autenticamente humano das reações emotivas, porque se confunde espontaneidade com autenticidade.

⁸ *Ibid.*

A ausência de uma visão integral, sapiencial do homem comporta, além disso, a falta de critérios para harmonizar a pluralidade das dimensões da existência (família, trabalho, interesses econômicos, metas políticas, etc.) em vista da verdade unitária acerca do homem, o que facilmente origina um indivíduo e uma sociedade fragmentados em uma pluralidade de esferas, desconexas e freqüentemente em tensão.

Em terceiro lugar, o auge, a preeminência e, em alguns casos, as pretensões de exclusividade da técnica, afastam progressivamente da religião e dão a impressão de que esta seja irrelevante para a existência, provocando o que Heidegger denominou “a ausência de Deus”.⁹ «Assim – observa o Santo Padre – Deus permanece excluído da cultura e da vida pública, e a fé nele se torna mais difícil, também porque vivemos em um mundo que se apresenta quase sempre como obra nossa, no qual, por assim dizer, Deus não está presente mais diretamente, parece supérfluo, antes, estranho»¹⁰. Prescindir de Deus na vida pública e privada, impostá-la como se Deus não existisse, gera o secularismo.

Todavia, como teremos ocasião de analisar, nas sociedades desenvolvidas não se verificou o desaparecimento definitivo de Deus e da religião, profetizada pela sociologia de teor laicista de alguns decênios atrás. Constata-se, ao contrário, um renascimento do interesse pelo fenômeno religioso, mas num modo que o aproxima do que Martin Buber designou com a expressão “eclipse de Deus”¹¹. A hegemonia da racionalidade científica e a ausência de um pensamento de alcance metafísico relegam a religiosidade à esfera subjetiva. Em uma sociedade pluricultural e da comunicação, a religião se configura então em função das inclinações pessoais. O homem vai ao “supermercado religioso” para confeccionar a própria imagem do divino, imagem que termina por interpor-se entre o homem e o verdadeiro Deus, eclipsando-o. Nada de mais distante do Deus de Israel (que, de sua alteridade transcendente, imune a toda pretensão de manipulação, se dirige ao homem) do que um “deus” elaborado à nossa medida e em vista de nossas preferências, sublinha Buber.

Em quarto lugar, a rejeição da metafísica aprisiona o homem na sua dimensão biológica, incorrendo em um *reducionismo* de teor *materialista*, que não nos permite compreender quem somos e que coloca em discussão a dignidade do homem. Dentro de um horizonte materialista, que estatuto possui a liberdade? Tem sentido o humanismo, se o homem é reduzido a constituir uma espécie entre as outras? Diante disso, comentava Bento XVI: «Em

⁹ Cf. M. HEIDEGGER, *Wozu Dichter?*, in *Holzwege*, Gesamtausgabe, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1977, Bd. 5, p. 269ss.

¹⁰ BENTO PP. XVI, discurso de 19-10-2006.

¹¹ Cf. M. BUBER, *L'eclissi di Dio. Considerazioni sul rapporto tra religione e filosofia*, Oscar Mondadori, Milano, 1990.

estreita relação com tudo isso, tem lugar uma radical redução do homem, considerado um simples produto da natureza e, como tal, não realmente livre, sendo, *de per se*, suscetível de ser tratado como qualquer outro animal. Tem-se, assim, uma subversão do ponto de partida desta cultura, o qual era uma reivindicação da centralidade do homem e da sua liberdade»¹².

Detenhamo-nos ainda sobre o terceiro dos riscos aos quais acenamos, o secularismo, para considerá-lo em grandes linhas, dada a sua incidência no contexto contemporâneo. Para fazê-lo, será preciso retornar à dialética moderno/pós-moderno acima esboçada.

II. Cristianismo e secularização

4. Modernidade e secularização

A abordagem reflexiva da sociedade contemporânea exige do pensador uma atitude atenta em relação a fenômenos complexos e, todavia, cotidianos. Se o seu caráter ordinário comporta o risco de não serem tomados em consideração com suficiente diligência, a complexidade com a qual se apresentam à nossa experiência poderia provocar, frente à pretensão de querer compreendê-los, uma reação de desistência ou a tentativa de reduzi-los a esquemas muito simplistas. Os possíveis desvios de desempenho intelectual diante de um fenômeno social, aqui indicados, aparecem com particular gravidade diante das dinâmicas religiosas atualmente em curso e, mais concretamente, quando nos confrontamos com o fenômeno do secularismo ou da secularização. Nestas breves reflexões deveríamos, contudo, limitar-nos a fornecer um panorama geral, dentro do qual se pode expor alguns dos desafios que o contexto hodierno coloca à fé cristã.

Uma visão sucinta do fenômeno da secularização requer primeiramente um olhar sobre suas origens históricas e culturais. Elas se encontram num conjunto de dinamismos que perpassam a modernidade e chegam até os nossos dias, por vezes de modo dialético, ou seja, pós-moderno. A época moderna se caracteriza, como indicamos, pela retomada do humanismo dentro de um projeto de emancipação, por força do qual ela coloca o homem no centro das atenções, dando origem a uma nova forma de humanismo, hoje em decadência sob certos aspectos. De outro lado, frente à crise nominalista tardo-medieval, a modernidade valoriza com decisão a razão e a liberdade do homem. A aposta em favor das possibilidades da

¹² BENTO PP. XVI, discurso de 19-10-2006.

razão e o alcance da liberdade aparece com força nos mais importantes pensadores da época moderna, em âmbito especulativo ou prático. O filósofo iluminista, dizíamos, parte do pressuposto de que compete à razão autônoma o empenho de compreender por si a verdade de maneira incontestável, transparente e definitiva. Paralelamente, considera-se que a liberdade esteja em condições de originar e sustentar um desenvolvimento progressivo que conduza o homem à plena realização de si, segundo parâmetros puramente racionais.

A razão e a liberdade remetem à dimensão imanente do ser humano, vale dizer: a uma interioridade na qual o eu reconhece a si mesmo como origem autônoma de atos; uma interioridade que também é constituída de sentimentos, afetos, emoções, os quais, por sua conexão com a esfera racional, não se deixam limitar nos parâmetros da vida sensitiva dos animais. A razão implica que o homem não é compreensível em termos “objetuais”, porque é sempre sujeito, centro de atividade intelectual. A liberdade, com sua iniciativa, distingue o homem do determinismo da natureza. A interioridade, enfim, testemunha uma dimensão ontológica ausente no mundo físico. Por estes motivos, a modernidade considera o ser humano irreduzível à natureza e a seus dinamismos: cada homem constitui uma subjetividade que não se pode limitar ao meramente objetivável e instrumentalizável.

O humanismo moderno, que amadurece sobre a base da convicção do caráter único da subjetividade, traduzir-se-á numa reivindicação da dignidade e da igualdade do ser humano enquanto tal, ou seja, de cada homem, independentemente de sua posição social ou cultural. A concepção do homem que se delineia durante a modernidade conduz a uma tomada de consciência explícita da exigência dos direitos fundamentais da pessoa, os quais são progressivamente declarados. Simultaneamente, consolida-se a idéia de que a edificação da sociedade se funda sobre a ação do homem e que deve ser determinada pela participação direta dos cidadãos, em vez de considerá-la como derivada de uma ação transcendente, proveniente de uma esfera além do temporal, que cria, por isso, uma estrutura hierárquica, dada e imposta ao homem, o qual deveria limitar-se a suportá-la¹³.

O *novum* que a época moderna comporta incrementa-se com o nascimento e o desenvolvimento da nova ciência empírico-matemática, com as extraordinárias descobertas geográficas, com o aparecimento do estado moderno, com a expansão da economia de

¹³ A modernidade contém uma «concepção de vida social e política circunscrita inteiramente ao tempo secular. As fundações aparecem agora como ações comuns no tempo profano, postas onticamente sobre o mesmo plano de todas as ações análogas» (Ch. TAYLOR, *Gli immaginari sociali moderni*, Meltemi, Roma, 2005, p. 177). A modernidade, acrescenta Taylor, «eliminou certamente um certo tipo de presença divina, enquanto parte de uma história de fundação da sociedade em um tempo superior transcendente a esfera da ação humana. (...) Isso não significa, todavia, que Deus deve estar totalmente ausente do espaço público» (*ibid.*, pp. 175-176).

mercado, etc. As novidades que apareciam implicavam exigências culturais e sociais inéditas, frente às quais os recursos herdados da idade média se revelavam insuficientes. Todavia, ocorre acrescentar que tais novidades não surgiam do nada; brotavam de raízes plurisseculares. A concepção moderna da dignidade da pessoa e da sociedade democrática apóia-se sobre pressupostos humanísticos que, se analisados com precisão, vão bem além da concepção iluminista da subjetividade, revelando-se de origem cristã. As pré-compreensões que subjazem à pesquisa científica são, aliás, reconhecíveis: a idéia de uma natureza que é inteligível e ao mesmo tempo “secular”, não sacra, e por isso mesmo em condições de ser indagada e disponível para a técnica – dois pressupostos tributários da idéia de criação.

Voltemos, porém, à caracterização da modernidade enquanto premissa para a secularização contemporânea. A peculiaridade da época moderna reside concretamente na maneira como vêm sendo entendidas e promovidas, em amplos setores culturais, as novidades aqui esboçadas e, sobretudo, o humanismo que lhes está na base. Como dizíamos, tal impostação poderia ser resumida com o termo “emancipação”. O ideal moderno de importantes círculos intelectuais e políticos se especifica como um projeto que tem por meta a emancipação do homem, como condição que torne possível o reconhecimento da sua dignidade e do seu desenvolvimento autêntico. Emancipação da razão iluminista diante da tradição e da fé; emancipação da ciência frente à metafísica e à teologia; emancipação da liberdade enquanto capacidade autônoma e auto-suficiente de realização de si, diante de instâncias transcendentais. A subjetividade moderna não se concebe como a interioridade agostiniana, mas como um ego originariamente individualista e auto-referencial.

Ao que foi acenado, deve-se acrescentar a experiência traumática das guerras de religião que prostraram a *Mitteleuropa* e conduziram à conclusão da necessidade de instaurar uma ordem social “*etsi Deus non daretur*”, visto que a concepção de um estreito liame entre religião e sociedade tinha conduzido à violência. A fusão do projeto de emancipação com a convicção de dever-se construir uma sociedade sem referência fundante a uma instância religiosa deu origem ao processo da secularização, com o conjunto de conseqüências que esta comportou.

A secularização consiste, antes de tudo, na exclusão da religião do âmbito público e, portanto, político, o que provoca a progressiva privatização da mesma. A religião não deveria mais constituir uma instância à qual recorrer para munir-se de idéias e de argumentos para discussões cívicas, mas permaneceria um assunto pessoal, relevante para indivíduos que dela não podem abrir mão. A secularização implicou um afastamento gradual da religião da esfera

pública e, com isso, uma diminuição de seu caráter incisivo na vida social. Nas sociedades em que o secularismo se desenvolveu, a redução do papel social da religião causou também uma perda progressiva da sua relevância na vida privada dos cidadãos, até a perda, em alguns casos, do seu significado.

A estreita conexão entre a origem do secularismo e o projeto de emancipação induziu, em relevantes ambientes intelectuais europeus, à idéia de uma identificação entre modernidade e secularização. Tal processo apresentava-se como uma exigência intrínseca da modernização da sociedade e, portanto, da humanização do ser humano. «Desde o iluminismo – assinala Berger – intelectuais de todas as linhas consideraram o declínio da religião uma inevitável conseqüência da modernidade, afirmando que o progresso da ciência e a concomitante racionalidade fossem destinados a substituir a irracionalidade e a superstição. (...) Entre estes, Emil Durkheim e Max Weber»¹⁴. O quadro agora esboçado conduziu importantes correntes da primeira metade do século XX a considerar a secularização como um processo unidirecional e irreversível, destinado à extinção da religião na esfera pública e provavelmente, a longo prazo, na vida dos cidadãos.

5. Secularização e ressurgimento da religião

A sociologia dos últimos decênios reconheceu, todavia, que o esquema interpretativo precedente era precipitado, seja em âmbito empírico, seja no aspecto teórico-hermenêutico¹⁵. De um lado, na sociedade contemporânea, antes que assistir ao ocaso da religião, verifica-se um retorno do religioso. Doutro lado, a equiparação de modernização e secularismo não se sustenta diante de uma análise conceitual mais particularizada.

De fato, a sociologia contemporânea constatou que a religião não desapareceu. A razão científica, técnica e instrumental aparece em condições de fornecer notáveis conhecimentos no âmbito das ciências empíricas e, com elas, um desenvolvimento sem comparação em termos de bem-estar material, desenvolvimento econômico, de saúde física. Contudo, o alcance de tal razão se demonstrou limitado. Em primeiro lugar, pelo fato de as ciências serem sempre setoriais e, portanto, incapazes de oferecer uma visão complexiva do homem e da realidade, necessária para poder orientar na existência diante das escolhas a serem realizadas. Em segundo lugar, pelo fato de a razão científica e instrumental não ser

¹⁴ P.L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profezia*, “Vita e Pensiero” (5-2008), pp. 15-23; aqui: p. 15.

¹⁵ Cf. S. MARTELLI, *La religione nella società post-moderna. Tra secolarizzazione e desecolarizzazione*, Dehoniane, Bologna, 1990, pp. 241-298.

competente para se colocar a pergunta sobre o sentido e dar-lhe uma resposta. A ausência de um horizonte complexo de sentido, à luz do qual identificar critérios éticos para orientar-se na existência, deixa o homem à mercê de forças que ameaçam sua liberdade. «A força moral não cresceu junto com o desenvolvimento da ciência; antes pelo contrário: diminuiu, porque a mentalidade técnica confina a moral ao âmbito subjetivo, enquanto nós temos necessidade exatamente de uma moral pública, uma moral que saiba responder às ameaças que pesam sobre a existência de todos nós. O verdadeiro, o mais grave perigo deste momento está exatamente neste desequilíbrio entre possibilidades técnicas e energia moral. A segurança de que temos necessidade como pressuposto de nossa liberdade e dignidade, não pode vir, em última análise, de sistemas técnicos de controle, mas exatamente só pode surgir da força moral do homem. Lá onde esta faltar ou não for suficiente, o poder que o homem tem se transformará sempre mais em um poder de destruição»¹⁶.

Para o ser humano, a questão do sentido responde a uma exigência intrínseca da sua constituição racional e livre. Cada homem constata em si um desejo de plenitude e de felicidade que se choca quotidianamente com a finitude de si mesmo e de tudo que o circunda, com a insuficiência das realizações, com a presença inquietante e dolorosa do mal. A racionalidade e a liberdade reclamam uma responsabilidade que não pode evitar a pergunta sobre o sentido. O vazio de sentido que a razão científica e instrumental deixa, tem provocado um retorno à religião como instância definitiva de significado para a existência.

Sobre a base da constatação de um despertar religioso, a sociologia atual tem precisado a relação entre modernidade e secularização. Berger caracterizou a orientação real da modernização ora em curso: «A modernidade não é por si mesma *laicizante*, se bem que o tenha sido em alguns casos particulares. Creio que o erro encontre sua explicação em uma confusão de categorias: a modernidade não é necessariamente *secularizante*; é necessariamente *pluralizante*. A modernidade é caracterizada por um crescente pluralismo dentro da sociedade, onde convivem diversos credos, valores e visões do mundo»¹⁷.

Por sua parte, Taylor dedicou amplo espaço à análise da secularização¹⁸. «Ultimamente tenho trabalhado para compreender quais sejam hoje os significados e as facetas do termo *secularização*. Por longo tempo a sociologia tradicional considerou este processo como

¹⁶ J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*, conferência de 1º de abril de 2005 em Subiaco, no Mosteiro de Sta. Escolástica, para a entrega ao autor do prêmio S. Bento «pela promoção da vida e da família na Europa».

¹⁷ P.L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profetia*, cit., pp. 15-16. Cf. também P. L. BERGER, *The Desecularization of the World: A Global Overview*, in P. L. BERGER (ed.), *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Ethics and Public Policy Center, Washington, 1999, pp. 1-18.

¹⁸ Cf. Ch. TAYLOR, *A Secular Age*, Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 2007.

inevitável. Algumas características da modernidade – o desenvolvimento econômico, a urbanização, a mobilidade em contínuo aumento, um nível cultural mais alto – eram vistas como fatores que teriam provocado um inevitável declínio da crença e da prática religiosa. (...) Esta convicção foi abalada por acontecimentos recentes. A religião reagiu à modernização (...) demonstrando a própria vitalidade»¹⁹.

A motivação da resistência da religião e de um seu despertar deriva, segundo Taylor, do que se indicava anteriormente: «No mundo secularizado aconteceu que as pessoas esqueceram as respostas às principais perguntas da vida. Mas o pior é que foram esquecidas também as perguntas. (...) Os seres humanos – admitam ou não – vivem em um espaço definido por perguntas profundas. Qual é o sentido da vida? Há modos de vida melhores ou piores, mas como se podem reconhecer? (...) Qual é o fundamento da minha dignidade pessoal? (...) Hoje os seres humanos (...) desejam ser parte da solução e não do problema. As pessoas têm fome de respostas»²⁰. Análise que conduz Taylor a propor um retorno da atenção intelectual à dimensão espiritual do homem: «A incapacidade de vislumbrar a dimensão espiritual da vida humana nos torna incapazes de explorar temas vitais. Ora, trata-se de trazer a espiritualidade de volta ao centro e em domínios abertos, nos quais são possíveis descobertas decisivas e entusiasmantes»²¹.

Todavia, o fenômeno da secularização está ainda em curso, de modo particular na Europa, onde se apresenta com modalidades diversas, mas com duas formas extremas: o laicismo militante, que propugna a exclusão radical das instâncias religiosas da vida pública, e o indiferentismo, para o qual a religião perdeu todo significado existencial²². Em conclusão, nas sociedades ocidentais são constatadas, de modo diversificado e conforme as áreas culturais, dois fenômenos contrapostos com raízes comuns: o indiferentismo religioso, característico de uma sociedade secularizada, e o ressurgimento do religioso, que conduz a uma sociedade pós-secular.

O indiferentismo da sociedade secularizada, como se indicou, consiste na perda de significado dos conceitos centrais para a religião, como por exemplo, transcendência, pecado,

¹⁹ Ch. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, “Vita e Pensiero” (6-2008), pp. 29-33; aqui, p. 31.

²⁰ *Ibid.*, p. 31. Cfr também Ch TAYLOR, *Il disagio della modernità*, Laterza, Bari 2002.

²¹ Ch. TAYLOR, *La secolarizzazione fallita e la riscoperta dello spirito*, cit., p. 31.

²² «Pode-se, então, dizer que a modernidade não é caracterizada pela ausência de Deus, mas pela presença de muitos deuses. Feita exceção para dois casos. O primeiro diz respeito à Europa ocidental e central. Motivações e características daquilo que poderia ser definido como *euro-secularismo* constituem um dos problemas mais fascinantes para a atual sociologia religiosa. A outra exceção é talvez ainda mais relevante com respeito ao tema do laicismo, enquanto é constituída por uma *élite* cultural internacional, essencialmente uma forma globalizada de *intelligentzia* iluminada da Europa» (P. L. BERGER, *Secolarizzazione, la falsa profetia*, cit., p.17).

redenção, sacramentos, além, etc. O indiferentismo marginaliza a pergunta religiosa e, portanto, a questão da existência de Deus, na medida em que a considera irrelevante. Brecht o exprimiu com lucidez em um passo das *Geschichten Von Herrn Keuner*, retomado e comentado por Spaemann: «Um dia alguém perguntou ao Sr. Keuner se Deus existia. Herr Keuner disse: “aconselho-te a refletir se tua postura se modificaria de acordo com a resposta a esta pergunta. Se não mudasse, então podes deixar de lado a pergunta. Se mudasse, então posso ao menos ser-te útil até o ponto de dizer-te que tu já estás decidido: tu tens necessidade de um Deus”»²³.

Como Buber entendeu, pôr a questão de Deus em termos *funcionais* significa ter perdido o sentido da transcendência e, com este, o espaço no qual se reconhece o Deus pessoal, que da sua alteridade se dirige ao homem e o chama para uma relação pessoal, dialógica²⁴. Bonhoeffer foi até o ponto de perguntar-se se não tínhamos chegado ao momento em que o homem deveria fazer serenamente as pazes com a realidade da sua existência finita, sem a ficção cultural ou psicológica de um Deus. Em uma carta de 30 de abril de 1944, escrita na prisão nazista, anotava: «Nossa inteira pregação e teologia cristã, ao longo de mil e novecentos anos, construiu-se sobre o *a priori* religioso do homem. O *cristianismo* sempre foi uma forma (talvez a verdadeira forma) da *religião*. Mas quando um dia for evidente que este *a priori* não existe mesmo, mas que foi uma forma expressiva do homem, historicamente determinada e transitória, ou seja, quando os homens se tornarem realmente não religiosos de maneira radical – e eu penso que mais ou menos já é o nosso caso – que significará isso então para o cristianismo? É subtraído o terreno sobre o qual se apoiava até agora todo o nosso *cristianismo*»²⁵. Heidegger, por sua vez, caracterizava o seu momento histórico como um tempo indigente, por consistir na era da ausência de Deus. E acrescentava, seguindo de perto seu diagnóstico: «Na falta de Deus se manifesta algo ainda pior. Não só os deuses e Deus fugiram, mas se apagou o esplendor de Deus na história universal. O tempo da noite do mundo é o tempo da pobreza porque se torna sempre mais pobre. Já se tornou tão pobre que não pode reconhecer a falta de Deus como falta»²⁶. Quando a religião perde o seu significado existencial e decai a vida religiosa, empreende-se o caminho que conduz ao estado em que não mais se percebe a ausência de Deus como ausência. Deus se torna indiferente.

Pois bem, ao lado do indiferentismo e do laicismo da sociedade secularizada se verifica, como temos insistido, o despertar religioso, mas freqüentemente com modalidades

²³ R. SPAEMANN, *Einsprüche. Christliche Reden*, Johannes, Einsiedeln, 1977, pp. 19-20.

²⁴ M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit.

²⁵ D. BONHOEFFER, *Resistenza e resa*, Bompiani, Milano 1969, p. 213.

²⁶ M. HEIDEGGER, *Perché i poeti?*, cit., p. 247.

peculiares. A nova religiosidade que emerge hoje em dia se apresenta não raro como uma forma não institucional de religião, ou seja, como uma religiosidade não de “Igreja”. Antes que configurar-se como uma vida religiosa que se nutre de conteúdos dogmáticos e de critérios morais objetivos, a religiosidade pós-moderna se plasma em um contexto cultural marcado por pressupostos relativistas, pelo multiculturalismo e por uma sociedade da comunicação. A sociologia da religião usa a imagem do supermercado do sagrado para descrever o estado em que vimos a nos encontrar. O homem com desejos religiosos descobre diante de si uma ampla oferta religiosa, de onde pode haurir os conteúdos graças aos quais constitui a própria religiosidade segundo inclinações pessoais. O fundamento da religiosidade e da sua determinação na experiência não se localiza mais na verdade, mas nas preferências individuais, com o resultado de uma religião subjetivista, funcional, freqüentemente sincrética. Esta “nova religiosidade” vive de um sentido vago do sagrado, declinado de maneira panteísta, espiritista ou segundo paradigmas dos diversos neo-politeísmos. O caráter vago do sagrado conduz a uma religiosidade carente de um empenho ético sério.

A religiosidade descrita em linhas gerais corresponde e se adapta com facilidade à cultura pós-moderna. Esta deriva da crítica às utopias modernas e às suas ideologias. As vicissitudes do século XX colocaram em evidência de modo incisivo o caráter finito, vulnerável do ser humano, frente ao qual a pretensão iluminista de uma subjetividade autossuficiente, em condições de alcançar uma verdade absoluta e de realizar-se plenamente sozinha, se revela ilusória. As ideologias, epígonos da impostação moderna, se manifestaram portadoras de um princípio de violência ou pelo menos de imposição, na medida em que estas consistem – como indicávamos – numa visão unilateral do homem, da sociedade e do real, que foi absolutizada. Quando se tenta aplicar a visão unilateral absolutizada à realidade, esta acaba violentada, como demonstram as ditaduras do século passado. O problema é que a crítica às ideologias provocou desconfiança nas possibilidades da razão que analisamos anteriormente e, antes que levar a uma reconsideração do paradigma de inteligência que em não poucos casos era pressuposto na época moderna, abandonou-se a uma postura de ceticismo, que se configura segundo diversas formas de relativismo. Neste contexto, compreende-se a tendência a considerar o religioso à margem da questão da verdade, com prevalência das suas dimensões emotivas, as quais, porém, permanecem desprovidas de critérios de orientação. A ausência de uma referência a uma verdade transcendente, que ilumina e guia, é obstáculo a um desenvolvimento integral, profundo e autêntico da religiosidade.

A modalidade de religião que se anuncia segundo os parâmetros aqui indicados recai no *funcionalismo*, no sentido em que *subordina* a determinação vital da religiosidade à *função* subjetiva ou pela consciência que o indivíduo unilateralmente dela espera. O resultado é uma religiosidade modelada pelo eu, para satisfazer suas inclinações segundo a própria sensibilidade. Uma religião, pois, em que a imagem do divino é decidida pelo eu, em vez de provir do assumir uma revelação no sentido preciso do termo (da fé). Uma concepção do sagrado de teor *immanentista*, porque se forja na intimidade de uma consciência fechada em si mesma e que olha a si mesma (*in-manere*, que permanece referida a si), antes que abrir-se ao Transcendente.

Buber faz notar que, seja o deus do iluminismo (um deus à medida da razão finita do homem), seja o deus immanentista de uma subjetividade auto-referencial (o deus funcional), consistem em representações desviantes da divindade, que se interpõem entre Deus e o homem, provocando seu obscurecimento. «A hora em que vivemos é caracterizada, de fato, pelo obscurecimento da luz celeste, pelo eclipse de Deus»²⁷, conclui Buber. O pensador judeu contrapõe, ao deus da subjetividade immanentista, o Deus da revelação bíblica, com o qual surge uma religiosidade de orientação diversa²⁸. Em outros termos, Buber contrapõe ao sagrado reduzido a função pela consciência ética ou experiencial, o Deus transcendente que, mesmo sendo origem e sede dos ideais da humanidade, sendo o único que pode saciar o desejo que se aninha no coração do homem, não pode jamais ser limitado a um mero correlato das exigências humanas²⁹.

O Deus transcendente que, da sua alteridade e do seu absoluto chama o homem a uma relação pessoal, é o Deus da salvação, da consolação, mas também da exigência ética; um Deus em que o homem acha sua plenitude na verdade de seu ser, sem deixar de lado o apelo moral e a assunção de responsabilidade social que tal verdade comporta. Mas isso significa impostar a religião à luz de uma revelação que deve ser acolhida como verdade, com todas as suas implicações.

²⁷ M. BUBER, *L'eclissi di Dio*, cit., p. 35.

²⁸ «Por religião em sentido estrito entendemos, ao contrário, a relação da pessoa humana com o absoluto, se enquanto pessoa entre e continue nesta relação como um todo. Uma frase semelhante pressupõe a existência de uma entidade que em si não é limitada por nenhuma barreira e não depende de nenhuma condição e, não obstante isso, deixa que fora de si existam outros seres limitados e condicionados; antes, permite-lhes entrar em relação com ela» (*ibid.*, p.100).

²⁹ «Jó se desespera porque Deus e seu ideal moral não parecem mais coincidir. Aquele que lhe dirige a palavra na tempestade é superior também à esfera dos ideais. Ele não é o arquétipo deles, mas seu arquétipo está nele. Ele dá o ideal, mas não se exaure nele» (*ibid.*, p. 66).

6. Os desafios da sociedade contemporânea ao cristianismo

Como se coloca o cristianismo diante do panorama esboçado, em que tendências secularizantes convivem com o despontar de uma religiosidade impostada não raro segundo perspectivas imanentistas?

A este propósito são significativas as observações do último Habermas. O pensador alemão faz notar que, embora seja do parecer de que a sociedade democrática e liberal possua um fundamento não religioso, todavia se deve recordar o papel até agora insubstituível da religião. Toda democracia, afirma, se sustenta sobre a base de «uma solidariedade que não se pode impor com leis»;³⁰ solidariedade essencial porque os cidadãos participam da vida social e política «não só no interesse legítimo próprio, mas direcionando-se ao bem comum»³¹. A exigência de promover posturas que não se limitem a aspectos meramente processuais, mas se abram a dimensões éticas, chama em causa a religião. «Contra um abstencionismo ético de um pensamento pós-metafísico que abre mão de qualquer conceito universalmente vinculante de vida boa e exemplar, nas escrituras sagradas e nas tradições religiosas foram articuladas, transliteradas com sutileza e conservadas por milênios hermeneuticamente vivas as intuições de culpa, redenção e salvação, graças ao abandono de uma vida percebida como iníqua. Por isso na vida das comunidades religiosas (...) pode permanecer intacta alguma coisa que, alhures, se perdeu» e é relevante para o ser humano³². A religião consiste em uma instituição que promove inspirações e decisões para a vida virtuosa, imprescindível para qualquer forma de convivência verdadeiramente humana, mas ainda mais para uma sociedade democrática. Por isso Habermas considera que a nossa sociedade não deveria ser denominada secular, no sentido do impor-se da secularização, mas pós-secular, com o escopo de indicar que o homem contemporâneo reconhece o valor da religião, sem por isso defender formas sociais de natureza fundamentalista ou confessional. A laicidade ou o secularismo não se devem confundir com o caráter laico e secular da sociedade política. «A expressão pós-secular se limita a tributar às comunidades religiosas o reconhecimento público, pela contribuição funcional que trazem à reprodução de motivações e comportamentos desejáveis»³³.

³⁰ J. HABERMAS, *Tra scienza e fede*, Laterza, Roma-Bari, 2006, p. VII, cf. também p. 39.

³¹ *Ibid.*, p. 9. «Os membros da sociedade civil chegam à plena fruição de sua intacta autonomia privada somente se, na qualidade também de cidadãos do Estado, fazem de seus direitos políticos um uso apropriado, ou seja, não exclusivamente egoístico, mas sim orientado também ao bem comum» (*ibid.*, p. 175).

³² *Ibid.*, p.14.

³³ *Ibid.*, p.16.

Habermas não se limita a valorizar a dimensão prática ou funcional da religião. Reconhece também o alcance existencial das concepções dogmáticas sobre as quais se apóia a postura vital e virtuosa do homem autenticamente religioso. As incidências éticas da religião provêm de compreensões precisas acerca de quem é o homem e de qual é o seu destino, que não são passíveis de substituição por sub-rogados de índole “secular” e que Habermas intui no texto citado ao início das nossas reflexões: «Quando se limitam a liquidar velhas crenças, as linguagens secularizadas deixam atrás de si um rastro de irritações. Com o transformar-se dos pecados em culpa e da violação dos mandamentos divinos em transgressões de leis humanas, algo certamente se perdeu. Ao desejo de ser perdoado se liga ainda o desejo não sentimental de cancelar a dor infligida a terceiros. Ainda mais nos perturba a irreversibilidade do sofrimento passado: aquela injustiça aos inocentes maltratados, humilhados e ofendidos, que excede toda medida possível de ressarcimento. A esperança perdida na ressurreição deixa atrás de si um vazio evidente»³⁴.

Nos dois fenômenos que assinalamos, o indiferentismo e uma nova religiosidade de natureza individualista, prevalentemente emotiva ou pelo menos subjetivizada, identificam-se dois desafios para o cristianismo. Em primeiro lugar, diante do indiferentismo, mostrar o significado ou a relevância da fé cristã para o homem; em segundo lugar, repensar a religião também em termos de *verdade*, confrontando-se com uma religiosidade meramente funcional e imanentista. As duas tarefas estão intrinsecamente ligadas. A religião será tanto mais relevante antropologicamente quanto mais for autêntica, isto é, verdadeira; e vice-versa: a verdade religiosa não pode não ser altamente significativa para o ser humano.

III. Uma nova antropologia: a superação do reducionismo

7. Qual o pensamento para a fé?

Os fenômenos delineados nas análises precedentes subentendem uma imagem do ser humano que se revela redutiva. A razão moderna e a sua versão pós-moderna se nos apresentam estreitas; a postura refratária à religião ou que a concebe em termos meramente funcionais marginaliza dimensões essenciais da pessoa e do seu dinamismo existencial. A

³⁴ J. HABERMAS, *Il futuro della natura umana*, cit., p. 108.

superação do reducionismo antropológico e a abertura à fé exigem um empenho do pensamento e uma postura ética que não podem ser ignorados.

Para vir ao encontro dos desafios identificados, requer-se um pensamento com quatro características. Em primeiro lugar, um pensamento atento a refletir sobre a experiência humana, mas uma experiência não redutiva, ou seja, não limitada às dimensões empíricas. A experiência humana possui uma notável riqueza, que vai da experiência ética à estética, da experiência da solidariedade à da amizade, da experiência da dor à do amor, etc. Sem as dimensões às quais acenamos, a experiência humana perderia sua qualidade humana. Voltando à experiência, o pensamento terá condições seja de redescobrir o anseio de felicidade e de plenitude que cada ser humano encerra, seja de tematizar a consciência da finitude e do mal que cada um de nós vive a cada dia. Sobre esta base, o pensamento repropõe as grandes perguntas que conduziram o homem a abrir-se ao mistério em que habitamos e que nos transcende, e, portanto, ao reconhecimento de um Deus que cria, nos chama e nos espera: «*quia fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te*».

Em segundo lugar, é necessário um pensamento que se coloque de novo no caminho que conduz às perguntas radicais acima indicadas e que redescobre a possibilidade de ir além das dimensões empíricas da realidade: uma inteligência com alcance metafísico, capaz de propor novamente a religião do ponto de vista da verdade.

Em terceiro lugar, um pensamento atento aos dinamismos culturais hoje em voga, com a postura da análise e do discernimento. Uma tarefa prioritária para o pensamento consiste na consideração dos pressupostos que regem o nosso viver cotidiano, os quais permanecem freqüentemente impensados porque dados como óbvios. Retornar a eles, identificando-os e avaliando-os, permite perceber as insuficiências das compreensões de base de uma cultura que considera apenas dimensões horizontais, secularizadas e, portanto, abrir-se a um horizonte de sentido ulterior, ou seja, à fé.

Em quarto lugar, um pensamento que se confronta seriamente com a responsabilidade ética de cada ser humano, sem esquivar-se dela com uma existência superficial (estética, no sentido kierkegaardiano de esteticismo lúdico) ou egocêntrica. O testemunho da caridade própria do cristão continuará a ser em tantas ocasiões a via privilegiada para a abertura dos homens ao amor que Deus nos manifesta em Cristo.

Uma indicação sobre como elaborar um pensamento com estas qualidades, encontramos-la, por exemplo, na encíclica *Spe salvi* de Bento XVI. Neste caso, o Santo Padre retoma a exigência de verdade da nossa razão para introduzir-se em âmbitos transcendentais.

Mostra, refazendo-se à nossa experiência, o quão significativa é a fé em Cristo e em sua ação salvífica; analisa as insuficiências das respostas imanentes ou secularizadas às grandes perguntas do homem. Retornar a esses textos, para considerá-los, seja do ponto de vista de seu conteúdo, seja de sua metodologia, poderia ajudar a enfrentar os desafios mencionados.

8. A abertura intelectual à transcendência

Diante do contexto, que delineamos de modo sucinto, e dos desafios que encerra, Bento XVI oferece duas indicações em um interessante texto complementar à encíclica citada. A primeira, de ordem intelectual, reside no convite a superar a auto-limitação da razão e a levantar questões meta-científicas. Uma inteligência assim dilatada é capaz tanto de atingir um horizonte de compreensão ulterior, dentro do qual considerar integralmente o homem, como de abrir-se à fé segundo a expressão *credo ut intelligam*. A segunda indicação é de caráter existencial e consiste em superar a pretensão de auto-suficiência que se oculta nas modalidades radicais do projeto de emancipação moderno e pós-moderno, reconhecendo a necessidade de uma antropologia da redenção.

A razão pós-moderna entende a si mesma de um modo restritivo, na medida em que se limita à metodologia que corresponde às ciências positivo-matemáticas e se relega a uma hermenêutica relativa ao contexto lingüístico ou individual nas esferas que superam o âmbito empírico. Ao contrário, uma razão que é coerente consigo mesma não evita a exigência de interrogar-se sobre seus pressupostos e sobre as implicações do seu exercício científico e ordinário. A inteligência se detém, então, a refletir sobre a «razão que deu vida às ciências modernas e às relativas tecnologias». O Pontífice observa a este propósito: «Uma característica fundamental destas últimas é de fato o emprego sistemático dos instrumentos da matemática para poder operar com a natureza e colocar ao nosso serviço as suas imensas energias. A matemática como tal é uma criação da nossa inteligência: a correspondência entre as suas estruturas e as estruturas do universo – que é o pressuposto de todos os modernos desenvolvimentos científicos e tecnológicos, já expressamente formulado por Galileu Galilei com a célebre afirmação de que o livro da natureza está escrito em linguagem matemática – suscita a nossa admiração e põe uma grande pergunta. Implica, de fato, que o universo mesmo

seja estruturado de maneira inteligente, de modo que exista uma correspondência profunda entre a nossa razão subjetiva e a razão objetivada na natureza»³⁵.

Abrir-se a um âmbito ulterior de interrogações a respeito da metodologia da ciência significa entrar num horizonte intelectual que oferece novas perspectivas. Voltar a atenção aos pressupostos e às implicações do uso ordinário ou científico da razão significa interrogar o que subjaz ao trabalho humano, às relações interpessoais, às avaliações éticas, à pesquisa científica etc., ou seja, confrontar-se intelectualmente com a dimensão radical da realidade. A ordem do pensamento em que nos introduzimos aqui permite a elaboração de uma visão integral do homem sem restringir-nos às óticas setoriais das ciências e se refere às dimensões últimas e definitivas, em virtude de sua mesma índole.

Com efeito, a pergunta diante da inteligibilidade da natureza conduz a reconhecer que, na origem da mesma há uma Inteligência: nem o cosmo, nem o homem provêm do irracional ou se acham à mercê deste. «Torna-se, então, inevitável – continua Bento XVI – perguntar-se se não deva existir uma única inteligência originária, que seja a fonte comum de uma e de outra [da inteligência e da inteligibilidade da natureza]. Assim, justamente a reflexão sobre o desenvolvimento das ciências nos leva até o *Logos* criador. É subvertida a tendência de dar o primado ao irracional, ao acaso e à necessidade, a reconduzir a ele também a nossa inteligência e a nossa liberdade»³⁶.

A superação dos reducionismos intelectuais se manifesta, à luz do que foi dito, como uma conseqüência da coerência da inteligência consigo mesma, que não deixa de interrogar-se sobre seus pressupostos, nem se auto-limita a um de seus modos. Em um horizonte intelectual aberto percebe-se, além disso, a plausibilidade racional de dar atenção a uma palavra que, provindo de uma alteridade, oferece luzes para compreender o ser humano e o mundo em que se encontra. A inteligência não cai no preconceito de fechar-se preliminarmente à fé. Pelo contrário, reconhece-a como fonte de inteligibilidade no mistério que transmite. «Sobre estas bases – conclui o Pontífice – torna-se possível de novo alargar os espaços da nossa racionalidade, reabri-la às grandes questões da verdade e do bem, conjugar entre si a teologia, a filosofia e as ciências, no pleno respeito a seus métodos próprios e a sua recíproca autonomia, mas também na consciência da intrínseca unidade que as mantém juntas»³⁷.

³⁵ BENTO PP. XVI, discurso de 19-10-2006.

³⁶ *Ibid.*

³⁷ *Ibid.*

9. A abertura existencial a Cristo que salva

A segunda indicação de Bento XVI concerne ao que poderíamos denominar a dimensão existencial. O homem vive, ao longo da história e na própria existência, de um anseio – que vibra no profundo do seu ser – de realizar-se, de chegar a seu total acabamento e de ser em plenitude, para alcançar à autêntica e definitiva felicidade. Todavia, o homem constata sem parar a sua finitude. A experiência da alegria cruza com a experiência do sofrimento e da fugacidade, com o acontecer da morte e a realidade do mal. «A pessoa humana não é, por outro lado, somente razão e inteligência», acrescenta o Papa. A pessoa «traz dentro de si, inscrito no mais profundo do seu ser, a necessidade de amor, de ser amada e de amar por sua vez. Por isso se interroga e freqüentemente se perde frente à dureza da vida, do mal que existe no mundo e que aparece tão forte e, ao mesmo tempo, radicalmente sem sentido»³⁸.

Frente ao mistério do mal e ao anseio do coração humano, a fé se apresenta de novo como uma palavra que ilumina e anuncia a resposta intelectual e existencial definitiva. A fé abre o homem ao conhecimento de um Deus que é amor e nos convida a voltar-nos para Ele, acolhendo o amor que Ele nos oferece. «Aqui – confessa o Santo Padre – muito mais do que todo raciocínio humano, socorre-nos a novidade desconcertante da revelação bíblica: o Criador do céu e da terra, o único Deus que é a fonte de todo ser, este único “Logos” criador, esta razão criadora, sabe amar pessoalmente o homem, antes, o ama apaixonadamente e quer, por sua vez, ser amado».³⁹ A medida deste amor se revela na resposta concreta, histórica, do amor de Deus diante da miséria humana. «Em Jesus Cristo, tal postura atinge a sua forma extrema, inaudita e dramática: n’Ele, de fato, Deus se faz um de nós, nosso irmão em humanidade e até mesmo sacrifica sua vida por nós»⁴⁰.

Em Cristo, nas suas palavras e ações, até o ápice do mistério pascal, Deus se revela a nós na sua intimidade e em sua atitude para com o homem. E assim Jesus Cristo nos revela a verdade última sobre o homem e sua plenitude: manifesta-nos a essência do amor. Frente ao mistério da vida de Jesus, Bento XVI afirma: «Na morte na cruz – aparentemente o maior mal da história – cumpre-se, portanto, aquele voltar-se de Deus contra si mesmo, no qual Ele se dá para elevar o homem e salvá-lo – amor este, na sua forma mais radical», no qual se manifesta o

³⁸ *Ibid.*

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ *Ibid.*

que significa que «Deus é amor» (1Jo 4,8) e se compreende também como se deve definir o amor autêntico»⁴¹.

O encontro com Cristo oferece a chave do sentido da vida e a salvação a que anela cada ser humano. A fé se nos mostra, então, como uma instância que corresponde a uma dupla exigência do ser humano: intelectual e existencial. Por isso é significativa para a inteligência e relevante em sumo grau para a existência. A fé, longe de opor-se à razão, é fonte de inteligibilidade, sem ser por tal motivo redutível a conceitos humanos ou dedutível a partir do que é alcançado pela razão com os próprios recursos. Fé e razão, liberdade e graça, humanidade e filiação divina no Filho por meio do Espírito, não são termos antitéticos, como se promover um deles implicasse reprimir o outro; mas nem tampouco redutíveis, pelo que a sobreabundância da fé e da graça se revela como um dom sobrenatural.

Mostrar hoje em dia a fecundidade da relação entre razão e fé, acompanhar o homem contemporâneo a reconhecer a significância da fé e a abrir-se a essa com uma inteligência não auto-limitada, tanto intelectual quanto existencialmente, na sua vida privada e na ação social, constitui um grande desafio para o cristianismo na nossa sociedade. «É esta uma tarefa que está diante de nós – conclui Bento XVI – uma aventura fascinante na qual vale a pena gastar-se, para dar novo impulso à cultura do nosso tempo e para, nela, restituir à fé cristã a plena cidadania»⁴².

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*