

Um intruso na Universidade?

Mario de França Miranda

Esta reflexão se originou de uma constatação que sempre me questionou em todos estes anos vividos na Universidade Católica. Refiro-me ao número significativo de professores que se declaram agnósticos com relação à fé em Deus. Muitos deles vivem com coerência os valores éticos do próprio cristianismo, alguns mesmo mais seriamente do que muitos católicos. Não se pode apontar uma área acadêmica determinada onde eles se concentrariam, pois estão em quase todas elas, como engenharia, física, química, filosofia, psicologia, história, sociologia, economia, só para citar algumas. Eles vivem, de fato, um agnosticismo prático, mas decorrente de um agnosticismo teórico.

O fato em si pede uma reflexão. Pois o mundo acadêmico por dispor de maior conhecimento é também o setor mais crítico da sociedade. Ele pode estar a sinalizar um problema que deveria ser enfrentado, já que poderá emergir em outras áreas da sociedade situadas fora da Universidade. De fato, assistimos hoje um fato inédito na história da humanidade. Qualquer cidadão pode viver tranqüilamente sem aderir a qualquer religião, apanágio no passado apenas de uma pequena classe pensante mais crítica.

Naturalmente esta questão é bem mais complexa e extrapola uma simples experiência pessoal feita num *campus* universitário. Num mundo que sofre transformações sucessivas e aceleradas, como falar de Deus? Numa sociedade globalizada constituída por múltiplas culturas e crenças religiosas, como anunciar o Deus de Jesus Cristo? Num mundo secularizado que anseia por justiça e a paz no planeta e que confina ao âmbito pessoal a fé religiosa, como proclamar um Deus presente e atuante na história concreta da humanidade?

Os verbos acima mencionados já denotam que a nossa questão não se limita somente à existência de Deus, mas também de como proclamá-lo aos nossos contemporâneos. Pois a crença em Deus só existe no interior de uma tradição cultural, onde ela se expressa, se atualiza, e se insere na existência do indivíduo. Esta mesma tradição é o suporte histórico do Transcendente, constituído pela doutrina, pela celebração e pela ética, responsáveis pela identidade de um grupo religioso. Mudanças socioculturais podem dificultar sobremaneira o acesso a Deus mediado pela religião.¹ Portanto, o problema do agnosticismo hodierno não diz respeito tanto a Deus quanto às *representações de Deus*, que agem como mediações do Transcendente. Portanto, o debate atual diz respeito mais concretamente ao *acesso a Deus*. Trata-se de uma crise que tem também um sentido positivo, a saber, apontar para uma deficiência na proclamação atual do Deus de Jesus Cristo.² Todo desafio à fé é igualmente uma oportunidade de vivê-la mais verdadeira e profundamente.

Não entraremos aqui em outra questão que trata da gênese das expressões religiosas ou das representações de Deus. Com outras palavras, o que leva o ser humano a “criar” representações do divino? Sabemos que os mestres da suspeita procuraram responder a esta questão com soluções bem diferentes umas das outras, que acabam por se destruir mutuamente. Nosso objetivo é outro. O atual debate sobre o acesso a Deus não estaria a indicar a necessidade de nos adentrarmos por outras vias, não novas ou inéditas, já que vigentes em outras épocas, mas simplesmente esquecidas ou desvalorizadas? Não racionalizamos demasiado o Deus de Jesus Cristo fragilizando assim sua pessoa e sua ação em proporção direta com o questionamento atual sobre o alcance da razão humana?

Sem desconhecer que a problemática é ampla e complexa, pretendemos tão somente oferecer algumas reflexões que possam ajudar-nos a melhor pensá-la. Começaremos examinando algumas razões que possibilitam certa atitude agnóstica por parte de muitos com relação à fé em Deus. Depois examinaremos a fragmentação moderna da razão e o conseqüente pluralismo como desafio a um acesso a Deus. Em seguida, numa terceira parte veremos a necessidade urgente de ultrapassarmos os dualismos hoje vigentes e recuperarmos a concepção unitária do ser humano e da história. Também aqui se nos impõe tanto valorizar o mistério de Deus quanto a teologia apofática, itens esquecidos ou marginalizados no cristianismo.

A temática sobre Deus como problema

A reação de K. Barth à teologia liberal atingiu também as representações de Deus levando-o a afirmar sua absoluta transcendência, caracterizando-o como o “totalmente Outro”. Mesmo o acesso a Deus através da metafísica não respeitava esta alteridade, já que aprisionava Deus numa onto-teologia conforme a crítica de Heidegger. Ainda recentemente se busca pensar Deus até sem o *ser* para que não

esteja submetido às nossas categorias mentais ou aos nossos conceitos linguísticos.³ Devemos reconhecer o acerto da crítica por parte de uma teologia negativa ao pretender desmascarar as representações de Deus como sendo o próprio Deus. Mas romper completamente a relação do mundo com Deus, considerando-o como um Deus completamente isolado do nosso mundo, seria bani-lo para fora da sociedade, da cultura, da história, da linguagem, da experiência humana, como se deu no deísmo filosófico⁴, indo assim na contra-mão do que afirmam as grandes religiões e impossibilitando qualquer expressão sobre Deus, mesmo a analógica.⁵

Não nos resta outra possibilidade de acesso a Deus a não ser através da realidade criada e, de modo especial, do próprio ser humano. Em toda teologia está inevitavelmente embutida uma antropologia. Sempre serão possíveis projeções humanas na identidade de Deus, daí o valor da advertência apofática. Contudo, podemos pensar toda a realidade tendo sua realização plena em Deus e, neste caso, a nostalgia humana por felicidade manifesta o rasto de Deus na existência histórica de cada pessoa.⁶ Deus permanece mistério para nós, mas não mais se situa completamente fora da história humana. Esta afirmação terá seu ponto mais alto na encarnação do Verbo de Deus.

Portanto, ao respeitar o dado tradicional da incompreensibilidade de Deus, devemos mostrar também que Ele não nos é completamente desconhecido. A *experiência da contingência* de toda a realidade indica a ausência de razão suficiente na própria realidade. Toda ela aponta então para o que a chamou à existência.⁷ Toda ela se distingue do que a explica, mas igualmente toda ela está voltada para o que a explica. O vocábulo “Deus”, tão empregado nas religiões, *apenas* diz que Ele é aquele sem o qual nada existe. Ele está subjacente às causas naturais, aos eventos históricos, à hipótese evolucionista, já que toda a realidade foi criada do nada e tem a marca da contingência.⁸ De fato, a filosofia não trata de Deus em si, mas da relação do mundo e do ser humano para com Ele. Daí não poder afirmar sem mais serem as representações religiosas de Deus meras projeções humanas.⁹

Por outro lado, a metafísica clássica era consciente do perigo de “funcionalizar” a noção de Deus vendo-o como fundamento e garantia do conhecer e agir dos humanos ou como o elo supremo de uma cadeia de causas e razões.¹⁰ Este Deus prisioneiro nos limites da razão, feito à nossa medida, definido por nosso ideal moral, é um Deus longínquo que não intervém na história e que acaba sendo rejeitado como inútil e supérfluo.¹¹ Ou então aparece como o Deus “tapa-buraco” que surge quando a razão ou a vontade humana capitula diante dos enigmas da realidade e que recua na medida em que a ciência e a técnica se desenvolvem.¹²

Também a perspectiva antropológica que compreende o ser humano como alguém aberto a toda a realidade, sempre a superá-la e a transcendê-la, com novas questões e indagações, desejos e anseios, determinando assim sua experiência do mundo e identificando-o como um ser inquieto, constitui a base de sua vida religiosa

e daquilo que as religiões representam de Deus. A pessoa humana pressupõe em todo o seu ser e agir um estar remetida a um Outro, dela diferente porque infinito e transcendente, mesmo que não possa nomeá-lo.¹³ Não se trata propriamente de uma prova da existência de Deus, mas sim do que se conclui de uma reflexão crítica sobre uma experiência humana fundamental. Mais do que provar a existência de Deus é saber estar remetido (junto com toda a realidade) a um Outro Transcendente.¹⁴ Diga-se, de passagem, que aqui temos o motivo de ser a fé uma opção “razoável” ao acolher livremente este Outro, embora continuamente tentada pela suspeita de ilusão.¹⁵

Outro obstáculo ao acesso a Deus consiste em suas representações inadequadas ou mesmo errôneas provindas do passado e ainda presentes na atual cultura. Sem dúvida alguma, para pessoas mais formadas e críticas, algumas *imagens de Deus* veiculadas pelos próprios cristãos constituem um impedimento à fé em Deus. Mesmo conseguindo ultrapassar as fronteiras de sua racionalidade e querendo sinceramente se defrontar com a questão do sentido último de sua existência, tais pessoas se chocam com o que os fiéis afirmam ou simplesmente imaginam de Deus (*Gaudium et Spes* 19). Conhecemos a imagem amedrontadora de um Deus juiz e controlador de nossas vidas, de um Deus distante e ausente do mundo conforme o deísmo, de um Deus que incita e justifica uma santa violência, de um Deus “tapa-buraco” onde se demonstra impotente a ação humana, de um Deus que canoniza a mesmice e se opõe à mudança, de um Deus ciumento com o progresso e o desenvolvimento da humanidade, de um Deus concebido à nossa imagem e semelhança, de um Deus cuja presença só é presentida em ocasiões de sofrimento e de desgraça. Poderíamos ainda acrescentar outras imagens que, embora sem respaldo no que de Deus nos ensinou Jesus Cristo, contudo refletem uma interpretação determinada e deformadora de gerações passadas e ainda vigentes em nossos dias.

Também a Igreja em certos pronunciamentos de seus responsáveis denota, ao se defrontar com questões de cunho doutrinal ou ético, uma certeza desmedida do que seja a verdade de Deus ou a vontade de Deus, que leva nossos contemporâneos a se perguntarem de onde lhe advém tanta segurança. Naturalmente não negamos que a Igreja deva manter as representações tradicionais que mediatizam suas verdades de fé enquanto novas compreensões não consigam se justificar e impor. Não negamos também que constitui um difícil desafio pastoral ter que proclamar Deus para todo um auditório formado por pessoas de mentalidade tão plural e tão diversa. Não negamos ainda que os mais simples entre os cristãos possam ter, através de expressões ingênuas, um acesso mais verdadeiro a Deus do que as reflexões profundas e sutis dos mais críticos. Mas nos perguntamos se não deveríamos ousar mais na correção das imagens de Deus deformadas, considerando a sociedade secularizada onde vivemos e a crescente indiferença religiosa à nossa volta.

A fragmentação da Razão e o surgimento de horizontes plurais

Como vimos anteriormente, a razão encontra uma indicação do que denominamos Deus na medida em que percebe a contingência de *toda* a realidade. Há uma mútua relação na compreensão de Deus e do mundo. Se Deus não é pensado como origem de toda a realidade e esta em sua totalidade como remetida a Deus, o vocábulo “Deus” se torna uma palavra vazia¹⁶ ou passa a ser considerado como produto de sonhos humanos. No passado, desde os pré-socráticos, a filosofia tratou de toda a realidade ou da unidade do cosmo. Atualmente, com poucas exceções, a filosofia renunciou a tal tarefa, orientando-se em sua reflexão para setores da realidade e mais precisamente para a problemática inerente ao sujeito que conhece e não tanto para a realidade conhecida.¹⁷

Conseqüência trágica deste estado de coisas é a enorme dificuldade de se articular um discurso sobre Deus em nossos dias. O advento e o desenvolvimento vertiginoso das ciências modernas acarreta a tentação, por parte de algumas, de assumirem a tarefa propriamente filosófica de pensar a realidade total. Realmente uma tentação, pois elas permanecem limitadas a uma ótica particular que as impede de captar e avaliar devidamente a totalidade do real. Se elas procuram fazê-lo então não mais se comportam como uma ciência determinada, com objetivos e linguagens próprias, mas se aventuram a fazer filosofia e má filosofia como presenciamos em algumas publicações recentes que se caracterizam tanto pela publicidade da mídia quanto pela fragilidade da argumentação. Aqui já poderíamos questionar se o conceito de causalidade científico é o mesmo que se emprega na filosofia, ou se a verdade funcional própria das ciências corresponde à verdade buscada pela filosofia.¹⁸

Estas distinções já nos indicam que o que denominamos *Razão* se apresenta hoje bastante diversificada em sua compreensão por parte das várias ciências. De fato, dispomos na atualidade de *múltiplas formas de racionalidade* que buscam conhecer e interpretar a realidade. Procuremos compreender as razões para este autodiferenciar-se da razão moderna.¹⁹ Primeiramente do ponto de vista teórico. A Razão emerge já como razão filosófica quando os gregos buscam o início (*arquê*) de tudo. Aí a razão se caracteriza pela sua abertura transcendental ao Ser e pela sua total reflexibilidade em si mesma, que lhe permite uma *unidade analógica* na pluralidade de suas formas e de seus usos. Pois a razão filosófica era como a forma paradigmática a qual se referiam as demais formas. Esta estrutura analógica se rompeu nos tempos modernos e nenhuma das racionalidades atuais (físico-matemática, dialética, lógico-linguística, fenomenológica, hermenêutica) conseguiu, apesar de pretendê-lo, unificar o campo da Razão.

Do ponto de vista histórico a autodiferenciação da Razão se deu primeiramente na Grécia antiga, como aparece na tríplice divisão efetuada por Aristóteles em saber teórico, prático e poético, que perdurou até a Idade Média sem mudança notável.

Um segundo momento desta diversificação da Razão corresponde aos tempos modernos, embora devido a outras causas. A primeira delas diz respeito ao *método* que estabelece regras para a construção do modelo matemático mais adequado para a explicação dos fenômenos da natureza. A razão moderna busca assim um conhecimento que procede por hipóteses e deduções e por verificação experimental, dando origem à ciência de tipo empírico-formal. Este “conhecimento é exercido metodicamente como uma operação capaz de construir o seu próprio objeto e de instituir assim uma homologia entre o sujeito e seu mundo de objetos, esses assumindo a estrutura típica de objeto *técnico*”.²⁰ A segunda concerne o próprio sujeito que conhece. Diverso do sujeito da antiguidade clássica ele se caracteriza pela atividade essencialmente construtora do seu conhecer.

O espaço da razão moderna, em suas diversas formas, se define pela correlação entre a razão construtora do sujeito e pela inteligibilidade construída do objeto. A validade do conhecimento está limitada por esta correlação, como já estabelecera Kant em sua *Crítica da razão pura*. Deste modo desaparece a Razão em sua relação transcendental ao Ser, proclama-se a superação da metafísica e se perde a unidade analógica da Razão. Simultaneamente assistimos a um desenvolvimento espantoso das racionalidades modernas pela fecundidade do método empregado. O conhecimento da realidade só pode se dar através da *racionalidade empírico-formal*, única forma válida de conhecimento científico dos fenômenos. Estes últimos não permitem que se vá além deles e se chegue à realidade inteligível em si. Este pressuposto subjaz às diversas formas de racionalidades presentes em nossos dias, influenciando mesmo as ciências humanas caracterizadas mais como ciências hermenêuticas.

Há, portanto, uma distinção entre Razão e racionalidade. A primeira é universal, a segunda particular. A *Razão* diz respeito ao sujeito capaz de usá-la, sujeito racional, e à realidade por ele captada e explicada, a realidade racional. Seu conhecimento parte de princípios e obedece às regras de demonstração. *Racionalidade* significa estilos distintos no uso da Razão, diferenciados pelas características do objeto e do método adequado para explicá-lo. Racionalidades são as figuras da Razão, que ocupam o espaço do conhecimento racional. Assim, temos a racionalidade físico-matemática, a tecnológica, a econômica, a política, a histórica, a sociológica, a psicológica, a ambiental, para citar algumas. Como a Razão está voltada para o Ser, nosso conhecimento busca sempre esta universalidade. Já as diversas racionalidades participam de forma peculiar e particular, devido a seus objetos, da Razão em sua forma universal.²¹

Em nossos dias a racionalidade-matriz é a *racionalidade lógico-matemática*, forma universal da razão científica e instrumento mais apto a satisfazer às exigências de rigor e exatidão do conhecimento e de sua expressão. As demais racionalidades giram ao redor deste pólo. Deste modo, a metafísica se reduz a um sítio arqueológico e as demais racionalidades são avaliadas pela maior ou menor proximidade a este

modelo. A começar pela *racionalidade empírico-formal* que é própria das ciências da natureza e tem na Física seu paradigma fundamental. Ela “constrói” seu objeto, o objeto técnico, o qual passa a ser considerado como o que é realmente “objetivo” para nossos contemporâneos.

Em seguida pela *racionalidade hermenêutica* que é própria do campo da cultura (história, sociedade, linguagem, educação, religião...) e que se desenvolve na tensão provocada pelo atrativo da racionalidade empírico-formal e pela atenção a ser dada à herança recebida das representações tradicionais do homem. A própria *racionalidade filosófica* atualmente se organiza em torno do pólo lógico em detrimento do pólo metafísico. Deste modo ela se ocupa primeiramente consigo mesma: método, estrutura epistemológica, limites do seu discurso. Diante da hegemonia da razão tecnológica, ora se apresenta como uma filosofia das ciências, ora pretende ser uma racionalidade alternativa de tipo fenomenológico, existencial, hermenêutico ou crítico.²²

Uma determinada racionalidade incide inevitavelmente na *pessoa humana*. Pois esta sempre que exercita sua inteligência no conhecimento e sua vontade em atos livres o faz necessariamente *no interior de um horizonte*. Este significa um modo de olhar concreto, uma perspectiva que orienta a atenção, uma intencionalidade que dita o que nos parece real e interessante. Aprendemos sempre dentro deste campo visual. Nele nossas afirmações, nossos objetivos, nossas justificações ganham sentido. Nele devem se ajustar cada novo conhecimento ou cada nova atitude que abraçamos. Conseqüentemente, o que está fora de nosso horizonte é considerado inexistente ou simplesmente indigno de interesse da nossa parte.

O horizonte se assemelha, em sua triagem de conhecimentos, fatos e problemáticas, ao mesmo papel desempenhado pela *cultura*, realidade mais abrangente e mais complexa, a qual inclui crenças, artes, costumes, hábitos adquiridos. Deste modo ela nos fornece identidade, plasma nossas estruturas mentais, configura nossa afetividade e nos capacita a interpretar a vida. Age como um mapa, uma peneira ou uma matriz.²³ O horizonte também se assemelha (embora também se distinga) do que subjetivamente poderíamos denominar *consciência*. Assim, a consciência da criança se limita ao que é experimentado, enquanto a do adulto já passa por uma interpretação ou explicação da realidade; também a consciência proveniente do sentido comum difere da consciência própria das ciências; igualmente a consciência religiosa do teólogo não é a mesma do místico. Podemos mesmo encontrá-las, justapostas numa mesma pessoa, o que pode gerar até uma nova consciência.²⁴

Normalmente percebemos a limitação do nosso horizonte como inadequado para dar resposta a todas as questões vitais. Assim, nos abrimos para completá-lo com o aporte de outros horizontes. Também passamos por vários horizontes ao longo da vida conforme a idade e os conhecimentos que adquirimos. Deste modo, certa evolução e crescimento pertence à autobiografia de cada um de nós.²⁵ Porém, um horizonte pode não ser complementado, desenvolvido ou ampliado por outros,

pois pode também simplesmente considerar o outro horizonte, ininteligível, falso ou mau. Daí sua rejeição parcial ou total do outro horizonte visto como ilusão, ignorância ou má vontade. Aqui reside, sem dúvida, a dificuldade maior em aceitar Deus para muitos que vivem no meio acadêmico.

Só podemos nos liberar (e mesmo assim parcialmente) das limitações impostas por nosso horizonte aos nossos conhecimentos ou às nossas opções na medida em que conseguirmos ultrapassar suas barreiras. Este difícil procedimento pode implicar uma reviravolta em nossa maneira de encarar a realidade, em nossa hierarquia de valores, em nossas opções futuras. Podemos considerá-lo uma autêntica *conversão*, que pode ser de cunho intelectual (implica nova interpretação da realidade), de cunho moral (implica nova escala de valores) e de cunho religioso (implica nova postura diante do Transcendente).²⁶ A questão principal aqui não é tanto a necessidade e a importância da conversão quanto o fator que poderá desencadeá-la.

Já vimos como a questão de Deus implica necessariamente a indagação pela totalidade da realidade. Nenhuma racionalidade particular consegue enquadrar adequadamente em sua perspectiva toda a realidade. Mesmo que julgue fazê-lo estará deformando a própria realidade que pensa conhecer ou estará emitindo juízos falsos sobre a mesma. Neste erro caíram não só os mestres da suspeita, mas também continuam incidindo muitos científicos em nossos dias. O desafio é deveras difícil: como fazer para que possam enxergar para além de sua própria racionalidade, alargando sua estrutura mental ou sua consciência profissional? Já conhecemos por experiência como é difícil no interior de uma Universidade traduzir na prática o tão apregoado diálogo interdisciplinar, o qual exige este transcender o seu próprio horizonte.

Podemos adiantar aqui o que virá desenvolvido mais adiante. O ser humano, embora situado sempre no interior de um determinado horizonte, acaba por se perguntar pelo sentido último de sua existência. Pois toma consciência de que através do exercício de sua liberdade está a construir sua própria autobiografia e a constituir sua própria pessoa histórica. O seu agir livre, contudo, não se limita ao interior de sua racionalidade, exigindo dele pelo menos uma atitude de abertura, não necessariamente de aceitação ingênua, com relação aos outros campos do saber com suas linguagens e práticas específicas. Pois só posso interpretar com responsabilidade minha existência se o faço no horizonte de toda a realidade. Interpretá-la e vivê-la. Por outro lado, o Transcendente é aquele ao qual se encontra remetida toda a realidade. Logo, construir sua vida de modo consciente e responsável implica vivê-la numa relação inevitável com o Transcendente. A compreensão do ser humano não pode prescindir de sua compreensão do Transcendente. Assim, a conversão intelectual desencadeia a conversão moral que, por sua vez, acaba por fazer emergir em toda a sua força a conversão religiosa.

Recuperar a unidade perdida e o mistério de Deus

Uma oposição entre o exercício da razão e a opção da fé, tal como presenciarmos em muitos meios acadêmicos, resultou, sobretudo, de incidentes históricos do passado quando representações religiosas tradicionais se viram questionadas pelas conclusões das nascentes ciências naturais. Como a compreensão dos dados da fé cristã acontece inevitavelmente no interior de um horizonte de conhecimento, com a mudança de horizonte se problematiza o dado tranqüilamente aceito no passado, com a exigência de uma nova representação da fé, tarefa nada fácil por sua complexidade e pela reação que provoca. Fenômeno análogo acontece hoje com o desafio da inculturação da fé em culturas não ocidentais.

De qualquer modo razão e fé ou, mais especificamente, filosofia e teologia, andaram sempre juntas, complementando-se mutuamente. A filosofia nasce entre os gregos como uma reflexão crítica sobre a tradição religiosa, sem a qual não chegaria à plena consciência de si mesma. Pois ao indagar pela causa da totalidade do cosmo em sua unidade, questionava a pluralidade dos deuses demasiado antropomorfos invocados nas religiões. Só um único Deus poderia ter dado origem à unidade do cosmo. O que se deu no início da reflexão filosófica vai se manifestar claramente séculos mais tarde com o advento da historicidade da razão. Daí a afirmação de Hegel de que compete à filosofia “trazer para o conceito” a tradição religiosa recebida. Igualmente o Deus do judaísmo e do cristianismo, confessado como autor de toda a realidade, como único criador, terá dificuldade em ser acolhido por adeptos de outras religiões, mas se verá confirmado pela crítica filosófica do politeísmo popular, embora nem todas as correntes filosóficas estejam igualmente próximas à confissão monoteísta judaico-cristã atestada na Bíblia.²⁷

Este dado histórico continua válido até nossos dias. Razão e fé não são tão estranhas uma a outra como pode parecer à primeira vista. A razão filosófica continua a ser estimulada por problemáticas iluminadas pela fé, como a questão do mal, do sofrimento, do sentido, da morte, expandindo assim o horizonte filosófico para além de si próprio, como aconteceu com o conceito de pessoa, de liberdade ou do sentido da história, como apontava repetidamente a Encíclica *Fides et Ratio*.²⁸ Quando a razão busca se liberar de todo o capital simbólico, sempre presente mesmo quando combatido e criticado, ela perde sua referência simbólica, se confina ao campo fechado da imanência, se compraz na crítica negativa, no jogo da desconstrução sem fim, no relativismo cultural, deixando se entrever no horizonte o fantasma do niilismo.²⁹

Também a fé não pode prescindir da razão, por ser uma opção livre, uma opção racional e consciente de seu ato.³⁰ E a teologia enquanto busca sempre mais compreender o que crê e espera, também goza de um procedimento racional e crítico. A razão é princípio constitutivo e intrínseco à fé e à teologia. Assim filosofia e teologia guardam sua autonomia própria, cada uma em seu âmbito. Contudo, elas

não só se ajudam, como se *necessitam* mutuamente. Sem esta ação mútua também a teologia poderia cair facilmente no fideísmo e no fundamentalismo.

Esta temática goza de grande atualidade em nossos dias. Uma razão que se posicione impermeável à fé deixa sem resposta as questões vitais postas pelo ser humano sobre sua própria existência, vácuo este que tenderá a ser satisfeito por crenças irracionais de todo gênero ou por religiosidades de forte teor emotivo, que denunciam a vontade de crer numa sociedade que procura banir Deus de seu seio.

Naturalmente a concepção metafísica de Deus como Aquele ao qual está remetida toda a realidade pode entrar em tensão com o Deus da revelação presente e atuante na vida e na pessoa de Jesus Cristo. Este fato acontece quando as categorias da razão procuram enquadrar Deus dentro de sua lógica. A última palavra e a chave de interpretação devem ter a *revelação*. Então sua onipotência é vista como a onipotência do amor, sua eternidade como redenção do tempo efêmero condenado a desaparecer, sua imutabilidade como fidelidade a si e aos seus fiéis, sua transcendência sobre a dimensão espacial como capacidade de estar junto a todos que acolhem a ação do seu Espírito, sua ausência total de qualquer necessidade como liberdade criadora capaz de começar algo novo e levá-lo a cabo, sua sabedoria e bondade infinitas como características do agir divino que levam os seres humanos à própria verdade e bondade.³¹

Do que vimos até aqui, por razões diversas embora conexas entre si, como o pluralismo cultural, o desenvolvimento das ciências modernas, a crise do pensamento metafísico, a virada antropocêntrica da filosofia, a concentração epistemológica, a sociedade consumista e hedonista, todos estes fatores tornaram a proclamação de Deus um sério problema em nossos dias. Deus continua o mesmo, mas está silenciado por carecermos de sinais, imagens, conceitos ou categorias que o façam experimentado e invocado por nossos contemporâneos. Daí a indiferença religiosa, o ateísmo prático, o agnosticismo por parte de muitos.³²

Creio que este desafio oferece ao cristianismo um corretivo a seu modo habitual de expressar a fé em Deus. Pois estas expressões são sempre históricas, contextualizadas, configuradas a uma época e, portanto limitadas e sujeitas a aperfeiçoamentos. Já o Concílio Vaticano II reconhece no próprio ateísmo, examinado em suas raízes, um possível fator de purificação da fé (GS 21). Contudo, este mesmo Concílio não chegou a mencionar nesta questão a importância de uma compreensão da fé bastante presente na reflexão teológica do cristianismo durante muitos séculos, conhecida como a *teologia negativa ou apofática*. Consciente do mistério de Deus, que ultrapassa qualquer conceito, expressão ou imagem, a tradição cunhou a formulação *docta ignorantia*, empregada por Agostinho, Boaventura e Nicolau de Cusa. Santo Tomás de Aquino afirma que de Deus nada sabemos quem seja e como seja. A própria metafísica clássica percebia seus limites, embora não os tenha devidamente valorizado no ensino da Escolástica. Note-se também que houve uma mudança de acento nesta questão com relação aos dados bíblicos: o Deus escondido é conside-

rado como o Deus incompreensível. O mistério de Deus já não é mais visto numa perspectiva histórico-salvífica, mas nos quadros de um mistério infinito inalcançável a qualquer conhecimento humano.

De qualquer modo, a filosofia moderna radicalizou esta questão ao negar a possibilidade de abarcar o Absoluto no conceito, embora reconheça uma abertura no ser humano, ainda que ambígua e imprecisa. Para alguns se trata de uma *docta ignorantia* ainda mais radical do que a da filosofia clássica, que conduz não a um teísmo natural, mas a uma abertura última.³³ A razão deixa assim espaço para a fé, não provando diretamente, mas remetendo indiretamente o ser humano para Deus.

É importante observar que a revelação de Deus não *desvenda* o mistério de Deus, mas o confirma. Assim, nas manifestações de Deus este demonstra sua presença através de sinais como a sarça ardente (Ex 3,2), a coluna de nuvem (Ex 13,21), trovão e raio (Ex 19,9.16). Daqui se entende proibição das imagens (Ex 20,4), pois para a época a divindade estava presente na imagem, o que contradizia a revelação de Javé. Nem o nome de Deus deveria ser pronunciado, pois saber o nome significava ter poder sobre a divindade. Daqui se entende também que Deus não se deixe nomear ou objetivar, mas se manifeste como autêntico poder na ação salvífica de acompanhar seu povo ao longo da história, demonstrando assim sua fidelidade e sua verdade juntamente com sua liberdade soberana.

Igualmente a gênese do que poderíamos chamar de “representação bíblica” de Deus nos mostra uma pluralidade de características providas do contexto histórico respectivo: míticas, sincretistas, proféticas, cananéias, sapienciais, utilizadas para configurar de certo modo o Deus experimentado pelo povo de Israel e distingui-lo dos demais.³⁴ Este fato vem demonstrar que a imagem bíblica de Deus respeita sua transcendência. Também em Jesus Cristo revelador do Pai (Jo 14,9) Deus não se submete à lógica humana (Mt 20, 1-16) e se revela *sub contrario* na fraqueza, no escândalo e na loucura da cruz somente aos que têm fé (1Cor 18-31). Portanto, também em Jesus Cristo permanece a presença de Deus escondida. Ele habita em luz inacessível (1 Tm 1,17), é invisível (Rm 1,20; Cl 1,15) e seus pensamentos são insondáveis (Rm 11,33).

Para a Bíblia Deus é um mistério inacessível ao ser humano, é uma liberdade absolutamente soberana, que se revela como amor sem perder sua transcendência. Ao se revelar como mistério de sua liberdade, Ele permanece escondido. A revelação é o desvelar-se do mistério de Deus como mistério. Este mistério não significa negativamente a insuficiência provisória da razão, a ser sanada posteriormente, mas positivamente o conteúdo fundamental da revelação de Deus, tal como Karl Rahner procurou mostrar.³⁵ Aquele que crê não “sabe” mais sobre Deus, mas tem plena lucidez sobre o mistério de Deus e sobre sua ignorância. Ele experimenta a atuação salvífica de Deus na história humana como autodoação divina, ou seja, como amor e como mistério (1Jo 4.8-16).

O escondimento de Deus tanto oferece espaço para o ateísmo quanto desmascara sua pretensão de combater determinada representação de Deus, tanto possibilita a atitude agnóstica quanto caracteriza a fé como opção livre do ser humano. Pois este escondimento de Deus aponta para a experiência fundamental da transcendência como *interpelação* indeterminada e sujeita a diversas interpretações. Tanto o que crê como o que não crê encontram-se inevitavelmente com o mistério da vida, do sentido último, do que denominamos Deus. Mas o cristão goza de uma luz, ou chave hermenêutica como se diz hoje, que lhe permite ir além. Deste modo será capaz de interpretar e experimentar diversa e especificamente este mistério de Deus.

Mario de França Miranda
Professor da PUC-Rio

Notas

1. “Chaque fois qu’elle abandonne un système de pensée, l’humanité s’imagine perdre Dieu” (H. de Lubac, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966, p. 207).
2. T. M. Steeman, “Atheism as Religious Crisis Phenomenon. A Reflexion on the Nature of the Problem”, *Social Compass* 24 (1977), p. 311-321.
3. J.-L. Marion, *Dieu sans l’être*, Paris, 1982.
4. Ver Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge, 2007, p. 221-269.
5. W.G. Jeanrond, “Zur Hermeneutik postmoderner Öffentlichkeit: Gottesbegriff und Alterität”, em: E.Arens-H.Hoping (Hrsg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg, 2000, p. 82-100.
6. J. Werbick, art. “Gott”, *LThK³IV*, Freiburg, 2006, p. 868s.
7. S. Agostinho, *Confissões*, X, 6,9: “Interroguei a massa do universo sobre o meu Deus e ela me respondeu: não sou eu, mas Ele que me fez”.
8. P.Knauer, “Eine Alternative zu der Begriffsbildung ‘Gott als die alles bestimmende Wirklichkeit’”, *ZKTh* 124 (2002) p. 313s.
9. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, Göttingen, 1996, p.363.
10. Não é o que subjaz ao “id quo maius cogitari nequit” de S. Anselmo?
11. H. de Lubac, *op. cit.* p. 208s.
12. K. Lehmann, “Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild”, em: J. Ratzinger (Hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg, 1973, p. 122s.
13. W. Pannenberg, *Was ist der Mensch? Die Anthropologie der Gegenwart im Lichte der Theologie*, Göttingen, 1995⁸, p.5-13. Na mesma linha K. Rahner que parte de uma metafísica do conhecimento e da liberdade. Ver K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg, 1977, p.61-79 e p.104-113.
14. J. Splett, “Über die Möglichkeit, Gott heute zu denken”, em: W. Kern-H.-J. Póttmeyer-M. Seckler, *Handbuch der Fundamentaltheologie I*, Tübingen, 2000², p. 105-107.
15. J. Werbick, *Essere responsabili della fede*, Brescia, 2002, p. 274s.

16. K. Lehmann, art. cit. p. 133s.
17. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 15s.
18. W. Werbick, *Essere responsabile della fede*, p. 255s.
19. O que se segue deve muito ao texto de H. C. de Lima Vaz, “Ética e razão moderna”, em: M.L.Marcílio-E.L.Ramos (Coords.), *Ética na virada do século*, São Paulo, 1997, p. 53-86.
20. Vaz, art.cit. p. 63.
21. *Ibid.* p. 67.
22. *Ibid.* p. 73s.
23. C. Geertz, *A Interpretação das culturas*, Rio de Janeiro, 1989, p. 14.
24. B. Lonergan, *Doctrinal Pluralism*, Milwaukee, 1971, p. 12-22.
25. B. Lonergan, *Method in Theology*, New York, 1972, p. 235-237.
26. *Ibid.* p. 237-244.
27. W. Pannenberg, *Theologie und Philosophie*, p. 12-15.
28. M. Seckler, “Vernunft und Glaube, Philosophie und Theologie”, *Theologische Quartalschrift* 184 (2004) p. 83s.
29. P. Valadier, *Um philosophe peut-il croire?*, Ed. Cécile Defaut, 2005, p.32.
30. João Paulo II, *Carta Apostólica Fides et Ratio* n.43.
31. J. Werbick, art. “Gott”, *LThK IV*, p. 867.
32. Naturalmente o problema já vem de longa data e resulta de outras causas aqui não mencionadas, como comprova a obra de Charles Taylor anteriormente mencionada.
33. W. Kasper, “Atheismus und Gottes Verborgenheit in theologischer Sicht”, em: *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft* 22, Freiburg, 1982, p. 44.
34. W. Pannenberg, “Erwägungen zu einer Theologie der Religionsgeschichte”, *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen, 1967, p. 252-295, aqui p. 268-272.
35. K. Rahner, “Über den Begriff des Geheimnisses in der katholischen Theologie”, *Schriften zur Theologie IV*, p. 51-99.

Resumo

O texto examina o problema do agnosticismo presente no mundo acadêmico. Expõe a dificuldade única de um conhecimento e de um discurso sobre o Transcendente, mas também mostra como a fragmentação da Razão em racionalidades agrava ainda mais esta questão. Propõe uma mudança tanto da parte dos responsáveis (religiosos) pelo discurso sobre Deus, quanto dos que olham e julgam a realidade a partir de sua peculiar perspectiva científica.

Palavras-chave

Agnosticismo; Acesso a Deus; Filosofia e teologia.

Resumé

Le texte examine la question de l'agnosticisme dans le milieu universitaire. Il reconnaît la difficulté d'un discours sur le Transcendant, mais il constate aussi comme l'actuelle fragmentation de la Raison en rationalités rend encore plus problématique toute la question et demande une autre approche du sujet.

Mots-clés

Agnosticisme; Connaissance de Dieu; Philosophie et théologie.