

Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica

Vitor Hugo Mendes

UNIVERSIDADE DO VALE DO RIO DOS SINOS – UNISINOS

Reitor

Marcelo Fernandes de Aquino, SJ

Vice-reitor

José Ivo Follmann, SJ

Instituto Humanitas Unisinos

Diretor

Inácio Neutzling, SJ

Gerente administrativo

Jacinto Schneider

Cadernos Teologia Pública

Ano V – Nº 35 – 2008

ISSN 1807-0590

Responsável técnica

Cleusa Maria Andreatta

Revisão

André Dick

Secretaria

Camila Padilha da Silva

Editoração eletrônica

Rafael Tarcísio Forneck

Impressão

Impressos Portão

Editor

Prof. Dr. Inácio Neutzling – Unisinos

Conselho editorial

MS Ana Maria Formoso – Unisinos

Prof. Dra. Cleusa Maria Andreatta – Unisinos

Prof. MS Gilberto Antônio Faggion – Unisinos

Prof. Dr. Laurício Neumann – Unisinos

MS Rosa Maria Serra Bavaresco – Unisinos

Prof. Dra. Marilene Maia – Unisinos

Esp. Susana Rocca – Unisinos

Prof. MS Vera Regina Schmitz – Unisinos

Conselho científico

Prof. Dra. Edla Eggert – Unisinos – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Faustino Teixeira – UFJF-MG – Doutor em Teologia

Prof. Dr. José Roque Junges, SJ – Unisinos – Doutor em Teologia

Prof. Dr. Luiz Carlos Susin – PUCRS – Doutor em Teologia

Prof. Dra. Maria Clara Bingemer – PUC-Rio – Doutora em Teologia

Prof. MS Maria Helena Morra – PUC Minas – Mestre em Teologia

Prof. Dra. Maria Inês de Castro Millen – CES/ITASA-MG – Doutora em Teologia

Prof. Dr. Rudolf Eduard von Sinner – EST-RS – Doutor em Teologia

Universidade do Vale do Rio dos Sinos

Instituto Humanitas Unisinos

Av. Unisinos, 950, 93022-000 São Leopoldo RS Brasil

Tel.: 51.35908223 – Fax: 51.35908467

www.unisinos.br/ihu

Cadernos Teologia Pública

A publicação dos Cadernos Teologia Pública, sob a responsabilidade do Instituto Humanitas Unisinos – IHU, quer ser uma contribuição para a relevância pública da teologia na universidade e na sociedade. A teologia pública pretende articular a reflexão teológica em diálogo com as ciências, culturas e religiões de modo interdisciplinar e transdisciplinar. Busca-se, assim, a participação ativa nos

debates que se desdobram na esfera pública da sociedade. Os desafios da vida social, política, econômica e cultural da sociedade, hoje, especialmente, a exclusão socioeconômica de imensas camadas da população, no diálogo com as diferentes concepções de mundo e as religiões, constituem o horizonte da teologia pública. Os Cadernos Teologia Pública se inscrevem nesta perspectiva.

Posição pós-metafísica & inteligência da fé: apontamentos para uma outra estética teológica

Vitor Hugo Mendes

Introdução

Ao período histórico que coincide com o Vaticano II (1962-1965) e o pós-Concílio, grandes transformações sociais (econômicas, políticas e culturais) modificaram significativamente a fisionomia do mundo (cf. MENDES, 2004). Na virada do milênio há quase uma unanimidade em reconhecer que, para além de uma época de mudan-

ças, está em curso uma mudança de época que interfere em todas as instâncias da vida.¹

No andar ligeiro do século XXI, a configuração atual deste debate, no âmbito da racionalidade ocidental, navega na confluência de um contexto pós-metafísico (cf. HABERMAS, 1990, MENDES, 2006). Diante da crise e quebra de uma razão configuradora do mundo – razão que legitima a conservação de uma vida consciente no esclareci-

¹ Segundo a interpretação de Brighenti, “nos dias de hoje, a mundialização não se reduz e nem se esgota no âmbito da economia, mais concretamente da globalização pela via do mercado. Aí certamente está o seu lado mais sombrio e perverso. O fato é que a globalização passa também pela tecnociência – sobretudo pela robótica e pela informática –, pela estratégia militar, pela espiritualidade, pela política. Para além de sua ambigüidade e reais efeitos negativos, a globalização rompe com os nacionalismos estreitos, os etnicismos e culturalismos, e leva à consciência planetária, que nos faz sentir cidadãos universais, responsáveis por todos e por tudo. [...] Estamos passando de uma consciência antropocêntrica a uma consciência cosmocêntrica; de uma razão meramente instrumental-técnica, a tomar conta outros tipos de razão, como a emocional, intuitiva e experiencial [...]” (BRIGHENTI, 2001, p. 10).

mento (*Aufklärung*) obtido mediante as condições metafísicas –, emerge o sentido plural de todas as coisas.

Segundo Hermann,

esse ambiente pós-metafísico coincide com a fragmentação da razão, em que os conteúdos contingente e histórico, sempre subsumidos pelo formalismo, e o *a priori*, ganham um novo status. Nesse espaço, a razão apresenta-se finita e situada, indo numa direção contrária a todo o pensamento ocidental, enquanto defesa do atemporal, do necessário e do universal. [...] Sobretudo com a queda do absoluto ou do fundamento último, entram em cena diferentes cosmovisões e a razão não consegue mais exercer um papel unificador, tornando-se um campo aberto para novos enfrentamentos e para a dificuldade de fazer o plural harmonizar-se na unidade. O pluralismo das múltiplas razões substitui a razão totalizante (HERMANN, 2001, p. 92).

É nesta perspectiva que se pode compreender que autores, no âmbito do pensamento teórico-filosófico contemporâneo, entre outros, Rorty e Habermas – cada um a seu modo, embora os dois no âmbito da filosofia, a partir de um pensamento pós-metafísico e seguindo as contribuições advindas da reviravolta lingüístico-pragmática

–, se dediquem no empreendimento de interpretar esse processo de ruptura da razão metafísica ocidental, e, acima de tudo, propor novos caminhos para a *razão* sob o influxo de múltiplas racionalidades.

Inserida na historicidade de sua constituição, a racionalidade que está emergindo, distanciada de uma consciência lógico-dedutiva ou da ancoragem exclusivamente meta-histórica, mostra-se cada vez mais dialógica, relacional e intersubjetiva. Em um mundo compartilhado por tantos “outros”, a pretensão de um entendimento possível – em se tratando de indicar um sentido para a sociabilidade humana e a viabilidade de decisões comuns para salvaguardar a vida em sua extensão planetária – configura-se no reconhecimento de uma pluralidade de vozes reivindicando suas razões. Por sua vez, cada uma desafiando-se a aprender com o progresso das outras.²

Em meio a isso – naquilo que endereça a um total desalinhamento da razão ocidental –, o requerimento de outro modo de compreender a razão, mediante o desenvolvimento de novas formas de racionalidade, agrega novos elementos na agenda de uma discussão sobre a racionalidade teológica, aqui entendida como *inteligência*

² Disso resulta que palavras do tipo conversação, consenso, acordo, entendimento etc. – ainda que, não poucas vezes, pelo uso inflacionado termine em considerável simplificação – conquistaram um lugar expressivo para dizer as condições e as possibilidades do conhecimento, em detrimento de termos antes consagrados na formulação do saber como verdade, consciência, objetividade etc.

da fé. Na mesma medida, exige uma atitude de abertura por parte daqueles que trabalham no âmbito da produção teológica.³ Como lembra Palácio (2001, p. 75), “o fim de uma ‘era teológica’ – essa longa convivência da teologia com a razão ocidental – não significa que a alternativa esteja no abandono da razão. Nem se trata de optar pelo retraimento da teologia à sacristia da vida e da história, num olvido irresponsável dos problemas reais”, muito embora, ressalva o autor, “a contribuição da teologia haverá de passar pela recuperação de sua especificidade como ‘saber’”.

Parece-nos que o processo de especificação de um discurso propriamente teológico, nas atuais circunstâncias, não pode se fazer na ausência desta conversação mais ampla que socializa sérios questionamentos no alcance da razão metafísica, mas, também, particulariza possibilidades múltiplas de uma racionalidade plural operando na produção do conhecimento. Neste sentido, o Vaticano II, bem como algumas iniciativas do pós-Concílio em *modernizar* o discurso teológico da Igreja, confronta com um horizonte teórico radicalmente modificado (cf.

LIBANIO, 1983, 2000; OLIVEIROS, 2002). Quando a Igreja Católica decide-se por estabelecer contato com a produção moderna e suas inúmeras derivações, por ironia da história, já se avolumavam os desenvolvimentos trazidos pela desconstrução pós-moderna. De fato reverbera o sentido plural de todas as coisas, assim como a condição relativa de todas as “Verdades”.

Torna-se desnecessário retomar aqui as ambigüidades, limites e paradoxos da crítica pós-moderna à modernidade,⁴ sendo suficiente lembrar que, embora a pluralidade se faça presente em muitos discursos pós-modernos, ela é, eminentemente, um fenômeno da modernidade (HERMANN, 2001, p. 96). Entretanto, parece plausível reconhecer, é em meio a esse debate moderno – pós-moderno, no horizonte por ele descortinado, que vamos encontrar uma percepção aguçada das mutações do tempo presente e as mais variadas formas de interpretação desse processo de esfacelamento de uma ordem estabelecida, agora conjugada em sua formulação plural. Neste sentido, somos concordes com Habermas em dizer “que os que se declaram ‘pós’ não são apenas

³ A *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, da Congregação para a Doutrina da fé, ensina que “é tarefa do teólogo assumir da cultura do seu ambiente elementos que lhe permitam melhor iluminar um ou outro aspecto dos mistérios da fé. Uma tal tarefa é certamente árdua e comporta riscos, mas é em si mesma legítima e deve ser encorajada” (VET, 1990, p. 10).

⁴ Uma visão mais aprofundada sobre essa questão pode ser encontrada em MENDES, 1998, sobretudo no capítulo primeiro, “Moderno e pós-moderno: a morte do real”.

oportunistas de faro atilado; temos que levá-los a sério como sismógrafos do espírito de uma época” (HABERMAS, 1990, p. 12).

Dessa maneira, ocorre lembrar, é sob este prisma, mais especificamente, o do influxo pós-moderno,⁵ que também são reconhecidos os muitos desafios que se apresentam à vivência da Fé, à Doutrina, à Igreja e à Evangelização, no contexto atual. Neste enquadramento, se tem colocado em discussão o alcance do Vaticano II. Moderno em sua realização e em suas pretensões, o pós-concílio deve aderir, rejeitar ou negociar, com o pós-moderno? Esses são temas e dilemas que terão vida longa.

Na perspectiva de um contexto pós-metafísico, o centramento nas questões de racionalidade permite que esta problemática seja impostada de uma outra maneira. Não se trata de simplesmente fazer ecoar a crítica da razão moderna ou permanecer na crítica total da razão,

pela via de um desconstrucionismo radical. Mas, em reconhecendo o esgotamento da razão única, mesmo fazendo-se acompanhar de sua indispensável crítica, trilhar os caminhos de alargar o sentido da razão na conjugação plural da racionalidade. Trata-se, sem dúvida, de compreender as condições humanas de produzir sentido para a sua vida no mundo, contudo sem incorrer na contradição de buscar razões para a desrazão, tampouco se fixar, como tem ocorrido, na “substancialidade imitada de uma metafísica renovada” (HABERMAS, 1990, p. 17).

Segundo parece-nos, é na abrangência dessa complexidade que se depreendem, de um lado, os elementos indispensáveis para uma outra recepção do Concílio Vaticano II e a teologia a partir daí praticada; de outro, de modo conseqüente e em profunda articulação com o anterior, a eficácia da Evangelização e o próprio amanhã da Igreja.⁶ Como lembra Brighenti (2001, p. 5), “O seu futuro

⁵ Segundo Moraes (1996, p. 46), “o discurso pós-moderno e as teorias que a compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se quer delimitar o seu sentido nos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes e só uma leitura superficial poderia incluí-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de ‘conceito guarda-chuva’, dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a filosóficas e políticos-sociais”.

⁶ Em uma imagem muito sugestiva, no livro *A Igreja do futuro e o futuro da Igreja*, Brighenti afirma que a Igreja se encontra diante de uma “encruzilhada, entretanto”, prossegue o autor, isto “não é beco sem saída; ao contrário, é antes deparar, não com o mesmo caminho trilhado, quem sabe, de modo seguro, mas com outros caminhos alternativos possíveis, sob pena de dar a lugar nenhum ou de cair num abismo e liquidar a própria originalidade. Toda instituição que não é capaz de caminhar com a história e de adaptar-se às novas condições culturais está fadada a se tornar obsoleta, irrelevante ao seu contexto. Algo muito mais sério para a Igreja, portadora de palavra de salvação ‘para nós hoje’” (BRIGHENTI, 2001, p. 5).

depende da capacidade e audácia de buscar ser, a partir dos desafios do presente, [...] a Igreja do futuro”.

Dessa maneira, um empreendimento comedido, a partir da posição pós-metafísica, sobre a inteligência da fé, não pode se restringir em estabelecer, sob moldes tradicionais, uma defesa intransitiva, tampouco uma sobreposição simplificada, ou ainda, uma indiferença conivente, embora crítica, do pensamento teológico em relação a outras formulações da racionalidade. Do mesmo modo, não se trata de, outra vez, transplantar, atualizar ou adequar antigas questões com novas categorias. Em suma, a questão é problematizar o próprio modo de compreender da teologia na tentativa de re-pensar teologicamente a secular experiência da fé.

Na urgência do tempo que se chama hoje, o alargamento ocorrido no campo da racionalidade em geral traz, direta ou indiretamente, implicações no redimensionamento e na re-formulação do pensamento teológico como tal. Nessa direção, o presente artigo se propõe a re-buscar, em caminhos que se mostram, em grande parte, ainda por se fazer, alguns *apontamentos para uma outra*

*estética*⁷ teológica em meio a esse entreaberto de questões amplas e complexas.

1 O sentido plural de todas as coisas: a teologia nos limites da razão

A modernidade, sem dúvida, explicitou, favoreceu e intensificou o caráter da multiplicidade e, portanto, a heterogeneidade da condição humana no mundo – em continuidade-superação da unidade mítico-filosófica dos antigos e a homogeneidade teológica dos medievais. Por sua vez, na projeção cuidadosa de uma totalidade racional objetivamente ordenada, conseguiu manter a uniformidade dos modos de vida no engendramento de um ideal comum premeditado na força do universal transcendental.

Com a emergência de um contexto pós-metafísico, a situação plural do tempo presente aponta para outras exigências que não podem ser reguladas no artifício de uma única e mesma razão. A impossibilidade de sustentar

⁷ O termo *estética*, aqui utilizado, resguarda e insinua o horizonte em aberto da pesquisa ora em andamento. Não obstante a sua importância em se tratando de fazer convergir nossa reflexão, em seu desenvolvimento ulterior, nessa ocasião, o termo *estética* tão-somente indica nossa intenção e, sempre que utilizado, pode ser traduzido como *sensibilidade*, um sentido razoável para o momento.

um modelo ideal de razão trouxe consigo a perplexidade de conviver com fatores culturais e históricos contingentes, diluindo a série de ideais e valores construídos com base numa grandiosa arquitetônica de sustentação metafísica.

Nos limites dessa razão, o sentido pluralista das formas de vida social se apresenta como a condição em meio à qual nos encontramos e que, na busca de compreensão, requer mudanças radicais no âmbito da racionalidade.⁸ Ou seja, a situação prévia do mundo da vida nos impõe a tarefa de re-pensar, em outras perspectivas, o

modo de dizer a vida no mundo e, portanto, a maneira de falar dos seres humanos e, não menos, a forma de dirigir a palavra sobre Deus.⁹

Tudo isto são configurações muito recentes. “Tal pluralidade é constatada desde há muito tempo, mas agora se torna uma concepção fundamental, não sendo mais só uma especulação abstrata, mas uma determinação da realidade da vida” (HERMANN, 2001, p. 95), de-
veras um fato incontestável, mas também incontornável e sem retrocesso.¹⁰

⁸ Na visão de Passos, “várias correntes filosóficas e as chamadas ciências humanas, consolidadas no século XX, já se encarregaram de introduzir revisões profundas nos modos modernos de pensar a realidade, colocando em dúvida tendências de fundo do movimento [moderno]: a idéia de progresso histórico linear, o otimismo científico-técnico, as utopias revolucionárias, a noção de cultura universal, a afirmação da maioridade da razão, a afirmação de um antropocentrismo abstrato e universal. O pensamento filosófico e científico do século XX significou uma desmistificação da racionalidade moderna nas suas totalizações históricas, teóricas e culturais que esconderam as diversidades antropológicas, sociais e culturais” (PASSOS, 2004, p. 49).

⁹ Neste sentido, segundo Brighenti (2001, p. 5), “o momento atual, marcado por profundas transformações, põe a Igreja numa encruzilhada. São múltiplos caminhos a tomar, mas qual deles seria o mais condizente com os novos sinais dos tempos e os novos dinamismos da história? [...] A encruzilhada atual deve-se não meramente a um mal-estar religioso no seio das religiões institucionais, mas, sobretudo à crise do atual projeto de civilização. Não é só a Igreja ou as religiões que estão diante de uma encruzilhada. Há ao nosso redor, uma crise holística, uma crise epocal, de paradigmas, das utopias, dos metarelatos etc., que obriga as instituições em geral, incluídas as religiosas, a re-situarem-se no novo contexto, a re-elaborarem sua auto-compreensão e sua compreensão de Deus e do mundo”.

¹⁰ “Por trás da pluralidade e, de forma conseqüente, surge uma espécie ofensiva da multiplicidade, que luta contra todas as formas de hegemonia. Isto aparece na multiplicidade de concepções, jogos de linguagem e formas de vida, que não se apresentam como negligência e como aprovação do relativismo, mas são reivindicações decorrentes da experiência histórica e da idéia de liberdade. A pluralidade é propagada na modernidade do século XX e, justamente a partir da ciência e da arte, esse desiderato passa a atuar no âmbito da realidade. Constitui-se não só um ganho de liberdade, mas uma nova sensibilidade em relação ao problema, tanto de natureza teórica como prática. Em outras palavras, a pluralidade traz formas de racionalidade que não podem mais ser reguladas através do recurso a uma única razão” (HERMANN, 2001, p. 95).

Naquilo que segue, dada a sua importância, tomamos em consideração alguns aspectos dessa pluralidade que caracteriza e especifica um contexto pós-metafísico, tendo em vista indicar, ao menos brevemente, o modo de sua percepção e problematização, quer em sua repercussão fenomenológico-pastoral, na vida eclesial, quer em sua delimitação propriamente epistemológica, na esfera da teologia.¹¹

Diga-se, de início, que a movimentação tumultuada em torno do sentido plural de todas as coisas, sobremaneira no ambiente católico, tem motivado inúmeras análises. As abordagens, os temas e os encaminhamentos se multiplicam tanto quanto as problemáticas que são percebidas em sua variedade. Destarte, para uma melhor identificação do alcance daquilo que se trata compreender – *A teologia nos limites da razão* –, como nos parece, antes convém apresentar, ainda que de passagem, uma panorâmica destas questões na forma como vem sendo perfilada no discurso oficial da Igreja, para em seguida, então, declinar uma maior atenção em outros enfoques da mesma problemática.

Assim sendo, sem outro motivo a não ser o de destacar a sua forma sintética de abordar o tema em questão, trazemos um recorte da *Pastores dabo vobis* (1992), Exortação Apostólica Pós-sinodal que trata da formação dos sacerdotes (cf. MENDES, 2002). Em fazendo referência a “fenômenos preocupantes e negativos que tem influência direta sobre a vida e o ministério dos sacerdotes”, o documento pontifício constata a presença de um “pluralismo teológico, cultural e pastoral mal compreendido que, embora partindo de boas intenções, acaba por tornar difícil o diálogo ecumênico e por atentar contra a necessária unidade da fé”. Para além da situação descrita, já se observam outras alterações a caminho que apresentam exigências ainda maiores, como é o caso de “um fenômeno de grande relevo”, que “é a presença de consistentes núcleos de raças e de religiões diferentes num mesmo território”, constituindo, assim, uma sociedade cada vez mais “multi-racial e multi-religiosa”. Ainda que isto possa ser entendido como “ocasião para um exercício de diálogo mais freqüente e frutuoso, para uma abertura de

¹¹ Com a realização do Concílio Vaticano II, a Igreja tem buscado interessar-se pelas mais diversas questões que pululam na vida do mundo e que, indiscutivelmente, ressoam no interior da vida eclesial. Entre outros, cada vez mais, se percebe um interesse em afrontar o caráter desconcertante e indisciplinado do pluralismo crescente. Embora o acento recaia, no mais das vezes, no pólo da negatividade, o tema tornou-se recorrente no tratamento dos desafios que se apresentam à Igreja na sociedade contemporânea.

mentalidade, para experiências de acolhimento e de justa tolerância”, na mesma medida, isto pode se tornar “causa de confusão e relativismo, sobretudo em pessoas e populações de fé menos esclarecida” (PDV, nº 07). Trata-se, sem dúvida, de uma percepção aguçada de uma realidade plural, ativa e dinamicamente mutante em suas manifestações.

Noutro documento, lançado posteriormente a *Fides et Ratio* (1998), em redobrada atenção para com as “relações entre fé e razão”, o tema do pluralismo é retomado de maneira concisa, agora em suas implicações teóricas no âmbito da filosofia e, por conseguinte, na busca da verdade. A encíclica parte da constatação de um “pluralismo indefinido”, que se choca com a “legítima pluralidade”, sobretudo porque, no “pressuposto de que todas as posições são equivalentes, [...] tudo fica reduzido a mera opinião”, gerando “atitudes de desconfiança generalizada quanto aos grandes recursos cognoscitivos do ser humano” (FR, nº 5). Diante disso, de forma precisa, exorta: “a filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura através do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar

vigorosamente a sua vocação originária” (FR, nº 06). Ou seja, atribui-se à filosofia, entenda-se *Razão*, recuperar a unidade perdida no influxo de um pluralismo teórico fragmentário.

Aqui, precisamos nos delongar um pouco mais (cf. OLIVEIRA, 2000). Embora o documento apresente um avanço significativo na medida em que reconhece o fato de que “a Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras” (FR, nº 49), o entendimento de que a teologia não pode prescindir de uma razão filosófica que lhe auxilie na compreensão da verdade revelada opera-se mediante uma incursão na filosofia de maneira a apresentá-la como uma *recta ratio*.

O assunto como vem tratado, recebe um matiz próprio a partir da tradição da Igreja¹² e remete ao resgate da “capacidade reflexiva própria do intelecto humano”, descrito como aquele que, “através da atividade filosófica”, permite “uma forma de pensamento rigoroso, e assim, construir, com coerência lógica entre as afirmações e coesão orgânica de conteúdos, um conhecimento sistemático” (FR, nº 04). Esta tarefa insubstituível de sal-

¹² Sobre este aspecto, a Congregação da Doutrina da Fé observa que “é importante sublinhar que a utilização pela teologia de elementos e instrumentos conceituais oriundos da filosofia ou de outras disciplinas exige um discernimento cujo princípio normativo último é a doutrina revelada. É ela que deve fornecer critérios para o discernimento destes elementos e instrumentos conceituais, e não vice-versa” (VET, nº 10).

vaguardar a ortodoxia da razão, grafada no singular, perence à filosofia.

Entendida em sua forma perene, a filosofia, desembaraçada dos descaminhos da “soberba filosófica”, pelo seu patrimônio inalienável,¹³ é apresentada como “núcleo de conhecimentos”, “conjunto de conhecimentos” que, fazendo parte de “uma espécie de patrimônio espiritual da humanidade”, deveria reger e unificar as mais diversas escolas filosóficas (FR, n° 04). Diante do esforço da razão – que “consegue intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser e deles deduzir correta e coerentemente conclusões de ordem lógica e deontológica” –, por ser uma “*recta ratio*” e voltada à “consecução de objetivos que tornem cada vez mais digna a existência pessoal”, a Igreja manifesta o seu apreço e considera, no seu aspecto filosófico, “uma ajuda indis-

pensável para aprofundar a compreensão da fé e comunicar a verdade do Evangelho” (FR, n° 04).

Embora breve e correndo o risco de simplificação, temos aí um perfil da maneira como o pluralismo vem interpretado no discurso institucional da Igreja, como também dos encaminhamentos teóricos na busca de restringir os seus efeitos, a partir da re-afirmação da *Razão*. Entretanto, e é isso que nos interessa confrontar, no que se refere a um pensamento pós-metafísico, a “verdade” da razão, aquela “razão” desentranhada da contingência histórica, pouco a pouco se despede, ofuscada que foi em sua busca de alcançar a verdade última (cf. NOVAES, 1996). E, isso, não só ao referir-se ao homem e à mulher, mas em definitivo, ao falar de Deus – seja em seus empréstimos teóricos para afirmá-lo, seja em sua autonomia racional para ocultá-lo –, e assim ratificar um sentido para a existência humana.¹⁴

¹³ Entre outros, “princípios de não-contradição, finalidade, causalidade, e ainda na concepção da pessoa como sujeito livre e inteligente, e na sua capacidade de conhecer Deus, a verdade, o bem; pense-se, além disso, em algumas normas morais fundamentais que geralmente são aceites por todos” (FR, n° 04).

¹⁴ No dizer de Palácio, “essa razão exorbitada, que perdeu as referências de seu lugar em um conjunto maior, não sabe mais se situar com relação ao mundo (problema da ecologia), à sociedade (problema da injustiça e da exclusão das minorias) e à transcendência (problema de Deus). Os resultados se fazem sentir cada vez mais no estado de desamparo em que se encontra o ser humano. Por isso, talvez, o homem moderno se mova cada vez mais em direção a experiências-limites (drogas, terrorismos revolucionários e anárquicos, violência, sexo sem barreiras etc.) que parecem mergulhá-lo nas zonas mais obscuras e tenebrosas do humano ou na vontade desesperada de suprimir as fronteiras entre razão e sem razão, ou seja, de afirmar o irracional” (PALÁCIO, 2001, p. 71).

Em realidade, é a partir dessa fragmentação da unidade perdida, portanto plural em sua expressão – e que perpassa a vida em seus caminhos mais recônditos –, que se há de buscar a compreensão da *inteligência da fé na fé*. Diante da inevitabilidade das condições que se apresentam, dirigimo-nos a outros enfoques hermenêuticos que buscam uma aproximação desta pluralidade emergente, ora indicando os próprios limites da experiência eclesial neste contexto, ora rastreando o percurso da teologia pós-conciliar em seus pontos de inflexão, ao tratar dessa situação no tempo presente.

Não sem motivos, por exemplo, ainda no ano de 1989, em um trabalho que se tornou bastante conhecido, naquela ocasião, Miranda buscou refletir as conseqüências pastorais da “cultura atual na fé dos católicos”, detectando algumas inadequações no discurso religioso. Ao falar sobre “o cristão na sociedade”, o autor faz menção a “um homem perplexo”. Enunciando o desafio de “ser cristão numa sociedade pluralista”, no esforço de captar o mal-estar de uma “existência sem referências cristãs”, Miranda constata que até mesmo entre os católicos não se olha mais para “a Igreja como aquela instituição, segura de si e proclamadora da verdade como viam os seus antepassados”. Assim indica o teólogo em sua análise:

Há muitos pontos da doutrina e da ética, proclamados pelo magistério eclesiástico, que não são acolhidos nem seguidos por boa parte dos católicos. O argumento da autoridade e da tradição pesa pouco em nossos dias. Exige-se uma fundamentação de tudo. E, mesmo quando isso é realizado, permanece, muitas vezes, o discurso do magistério, inócuo e ineficaz, por soar demasiado formal, teórico, universalizante, pairando acima das aporias bem concretas da turbulenta vida hodierna (MIRANDA, 1989, p. 17).

Para além de uma simples polêmica ressoando no interior da eclesialidade católica, o autor faz perceber que a situação da vivência da fé, em sua cadência com o mundo, mostra-se como que acompanhando *pari passo* as rápidas transformações da sociedade insuflada pelo individualismo, a secularização, enfim o pluralismo cultural. Mas não só. Em meio a tudo isso, paradoxalmente, o autor indica uma difusa volta ao sagrado que caracteriza sem mais um pluralismo religioso na sociedade.

Sem dúvida, a multiplicidade de ofertas no âmbito da cultura e, por conseguinte, na esfera da religião questiona, relativiza, confunde a vivência da fé cristã. Na medida em que o enfrentamento da vida cotidiana permite, cada vez mais, decidir entre múltiplas possibilidades, mesmo o religioso se faz apenas mais uma escolha a ser

feita. Por sua vez, uma opção também nada fácil diante de um vertiginoso “mercado religioso” que propõe as mais inusitadas fórmulas em vista de satisfazer a todos os gostos e as mais diversas necessidades. No mais das vezes, simplificações e sobreposições religiosas que mais atrapalham do que ajudam na busca do sagrado.

Há, de fato, motivos para uma inquietação na vivência da fé cristã, particularmente, entre os cristãos católicos. “Por todos os lados, os fiéis vêem expressões religiosas, crenças diferentes. Como não se perguntar pela verdade da própria? Como pode o dogma, que se diz infalível e imutável, situar-se dentro desse redemoinho de posições sempre em mudança?” (LIBANIO, 2001, p. 128). Estes e um sem-fim de outros questionamentos perpassam a vida de pessoas, comunidades e lideranças quase sempre exasperadas, por não encontrar, no nível imediato de suas práticas, soluções convincentes e caminhos viáveis para uma situação tão complexa na vivência da fé.

Diante do progressivo esgarçamento de estratégias pastorais que antes funcionava eficazmente na evangelização, hoje a situação exige uma radical redefinição da ação evangelizadora da Igreja. Tal requerimento comporta bem mais do que um incremento metodológico-pastoral. Trata-se de uma mudança de mentalidade, nada menos que uma reformulação da própria teologia enquanto inteligência da fé nesse contexto.¹⁵

De fato, esse fenômeno, de uma pluralidade generalizada no âmbito da vivência da fé, coloca em alerta a teologia e traz grandes conseqüências para a reflexão teológica, pois coincide, em grande parte, não só com a crise da razão, mas também com o fim de uma era teológica na vida da Igreja. Isto é, a teologia que se deixou convencer pelas conquistas da razão ocidental, quanto mais se insere nos efeitos de sua fragmentação, tanto mais elucida sua própria crise de fundamentação.¹⁶ Quer dizer, a questão que se coloca para a teologia não é, unicamente, o de se fazer sensível a estas urgências pastorais e, assim,

¹⁵ Como afirma Libanio, “não se trata de repetir um dogma já conhecido, mas de interpretá-lo para o mundo de hoje. A cultura pluralista pede da teologia cristã enorme esforço hermenêutico. [...] A interpretação teológica esforça-se por dar conta de um paradoxo. A revelação de Deus tem um caráter absoluto. É Deus que se manifesta. No entanto, ele o faz dentro da relatividade da história e da linguagem humanas, sempre carentes de interpretação. A teologia deve conservar e guardar a Revelação em linguagem sempre nova. [...] Trata-se de evitar o fácil relativismo sem cair no dogmatismo errôneo” (LIBANIO, 2001, p. 129).

¹⁶ Segundo Palácio (2001, p. 72), “as marcas que essa longa convivência com a razão ocidental deixou na teologia são mais do que visíveis e levam os traços de cada época. A teologia soube adaptar-se às vicissitudes e aos avatares da razão ocidental, mas acabou vítima dos mesmos desequilíbri-

incluir novos temas e problemas em sua reflexão, mas o de assimilar tais desafios a partir de um outro horizonte de compreensão, o que implica, sobremaneira, alterar sua auto-compreensão e, não menos, o seu labor teológico.¹⁷

Neste sentido, como afirma Palácio, “a crítica dos limites da razão deve ser, ao mesmo tempo, uma autocrítica da teologia. Sua palavra só será levada a sério se for capaz de mostrar o que possui de novo, de diferente, de irreduzível. Saber específico, mas não absoluto. E muito menos totalitário”. Nesta perspectiva, prossegue o autor,

A ratio theologica deve mostrar que é *ratio* e que é *theologica*, ou seja, que é um *saber sensato* (e, portanto, racionalidade, não puro sentimento nem experiência cega) sobre a experiência comum da vida humana. Por isso pode interessar a outros. Mas saber *específico*, a partir da perspectiva particular que é a fé (e, portanto, irreduzível a outros saberes, ainda que não oposto a eles). Ou a relevância social da teologia brota do que ela é, ou

estará condenada a ser um discurso mimético e repetitivo de linguagens já conhecidas (PALÁCIO, 2001, p. 75).

Diante de tais desafios, o que se apresenta no âmbito da teologia pouco se diferencia das dificuldades com que se debatem outras áreas do conhecimento – nas ciências sociais-humanas, mas também, e sobretudo, na filosofia –, qual seja, o de refazer o seu horizonte teórico diante da radical flexibilização da razão. A crescente e avassaladora diversificação de saberes – por vezes, incommunicáveis entre si e, até mesmo, dentro de um mesmo campo do saber –, como também o exclusivismo circunscrito dos especialistas em suas gramáticas próprias, se mostram como traços característicos da fragmentação a que foi submetida a razão no contexto pós-metafísico.

Diante dessa complexa pluralidade é que se busca elucidar a tarefa de re-articular os diversos saberes, e, na mesma medida, o conhecimento próprio de cada saber em

os. Ela se fez tudo a todos, correndo o risco de não ser ela mesma. Seu maior engano, talvez, foi ter aceitado situar-se no mesmo nível da razão ‘natural’, sem perceber quão diferente eram os seus pressupostos. Talvez porque não teve consciência suficiente da tensão entre o antropocentrismo da razão moderna e o teocentrismo da razão teológica. Ou porque era necessário que os pressupostos da razão moderna fossem explicitados na história para cair na conta da distância que a separa da razão teológica”.

¹⁷ Falar dessa maneira exige, sem dúvida, certo cuidado. Embora não seja muito difícil constatar e aceitar que estamos passando por uma crise epocal em cuja transição, histórica e cultural, se faz acompanhar de grandes transformações no conjunto da civilização ocidental, é fato que o mesmo não se efetiva, com a mesma rapidez, ao interno de instituições voltadas a resguardar tradições tão imponentes na configuração do Ocidente como é caso da Filosofia, quando se trata da Razão, e da Teologia, no que se refere à Fé. É quem sabe, nesta perspectiva, que uma compreensão pós-metafísica encontra tamanha repercussão, embora não se crie, na mesma proporção, uma grande polêmica.

suas propriedades específicas. Entretanto, como esclarece Hermann, nesta nova situação, “nenhuma visão de mundo pode pretender validade universal. Cada interpretação encontra seu limite na perspectiva do outro. Disso resulta uma nova complexidade na experiência do mundo, na qual a visão do outro deve ser pensada como possibilidade” (HERMANN, 2001, p. 134). Mas isso não significa cair em um pluralismo absoluto e, menos ainda, em uma tolerância confusa e ingênua, no qual tudo vale e na qual se tornaria impossível um entendimento sobre qualquer coisa. Trata-se de antepor a tal *contra-senso* o exercício primeiro e indispensável de *argumentar razões plurais*.

É bem verdade que as delimitações do problema da inter-relação entre os saberes, bem como a interdisciplinaridade do conhecimento, ainda permanecem um caminho em aberto. No entanto, sem poder recorrer ao recurso de uma unidade forçada pela via da razão disci-

plinadora de todos os conhecimentos, o que se apresenta como perspectiva é o trabalho incessante de buscar conexões e complementariedades a partir das diferentes racionalidades.

A teologia encontra-se, sem dúvida, em meio a esses desafios e compartilha de condições que não partilham, exatamente, de suas escolhas. Todavia, a opção em se fazer presente na conversação teórica contemporânea – de forma inequívoca a partir do Concílio Vaticano II –, exige um dar-se conta da “crise” que hoje permeia as suas bases teóricas de fundamentação. Não menos importante é assumir os limites de um diálogo mais amplo sobre a racionalidade, no risco de aprender, mas, também ensinar.¹⁸ O caminho contrário, o da impossibilidade de diálogo, pode levar a teologia em permanecer difusamente polarizada entre os efeitos da crítica da razão – por vezes, sem amparar a criticidade do processo –, e, na mes-

¹⁸ Segundo Palácio, “a pertinência humana da teologia passa por uma redefinição honesta e despretensiosa de seu lugar e de seu papel no conjunto das outras ciências. [...] Todos os saberes são limitados, parciais e, por isso, complementares. Também a teologia, que não pode se confundir com o ‘espírito absoluto’. [...] A teologia precisa das outras ciências como os outros saberes precisam da teologia. A revelação e a fé apresentam, sem dúvida, uma perspectiva, são uma ‘palavra’ específica sobre a totalidade do real, mas não oferecem conhecimentos nem conteúdos próprios sobre o cosmo, o ser humano ou a história. A teologia precisa das outras ciências. De todas. [...] A teologia ilumina mas é também iluminada. Trata-se de saberes diferentes mas não opostos. [...] A teologia é uma reflexão sobre a existência cristã. Mas esta existência é uma possibilidade de compreender-se humanamente, de habitar e de configurar este mundo de uma *maneira diferente*. O pluralismo do mundo moderno está aí para prová-lo. Interpretação particular, sem dúvida, mas sensata. E capaz de gerar sentido. Passível de medir-se com outras visões e de contribuir com elas para a construção de um mundo mais sensato” (PALÁCIO, 2001, p. 79).

ma medida, a um pretenso retorno às bases metafísicas como manutenção de um tempo que já não é o nosso.¹⁹

Como indica Palácio, “reconduzida a seu devido lugar entre os outros saberes, a teologia tem, evidentemente, uma palavra própria, palavra que lhe é *dada na história* (é o sentido da ‘revelação’) e nela deve ser acolhida (é o sentido da ‘fé’)”. Dessa maneira, “uma teologia que seja verdadeiramente *cristã* nunca poderá ser feita à margem da realidade”. No entanto, “dentro da realidade o que se espera da teologia é sua palavra própria. [...] Visão particular, sem dúvida, mas sensata e capaz de gerar sentido para um mundo mais humano” (PALÁCIO, 2001, p. 81).

Assim como parece, no entrelaçamento destas muitas questões, já é possível entrever algumas implicações de se pensar a teologia nos limites da razão, como

também vislumbrar a proporção oceânica dos desafios que se apresentam. Algumas indicações, ao menos, tornaram-se possíveis. Outras, certamente, ainda se fazem necessárias, não só para corrigir e ampliar os limites de nossa compreensão, mas, sobretudo, para elucidar tamanha complexidade. Naquilo que segue à “crise da Razão” e a conjugação plural da racionalidade, vamos cotejar a emergência de novas abordagens teórico-metodológicas em perspectiva pós-metafísica. Por se tratar de um estudo, ainda em andamento, tão-somente apresentamos algumas formulações teóricas de modo a indicar os principais deslocamentos no campo da racionalidade. Por sua vez, a própria exposição já desafia o/a leitor/a em perceber algumas tensões, impasses e alternativas que se apresentam à *inteligência da Fé*.

¹⁹ Sobre isso, vale a pena citar o que diz Queiruga, quando faz referência ao desafio de se repensar a teologia hoje: “a tarefa mostra-se tão óbvia em sua necessidade quanto imensa em sua realização. O certo é que, [...] não valem aqui remendos parciais ou acomodações conjunturais. [...] Nesse sentido, um dos grandes perigos que espreitam o pensamento teológico atual é o de construir ‘teologias bonitas’, ou seja, teologias que em lugar de repensar tudo a partir dos marcos referenciais que constituem atualmente a condição de possibilidade de toda significatividade efetiva, se limitam a atualizar e renovar o vocabulário ou a mudar o nome dos *adversarii*, ao mesmo tempo em que deixam intactos os esquemas de fundo. Certas séries de novos manuais teológicos nem sempre escapam deste perigo: vistos em sua estrutura decisiva, tais manuais em nada diferem de seus correlatos pré-conciliares (os quais, no final das contas, remetiam à escolástica medieval)” (QUEIRUGA, 2003, p. 60).

2 A “crise da razão” e a conjugação plural da racionalidade

Os elementos revisados anteriormente sugerem alguns dos matizes da problemática que se engendra no caráter afirmativo do pós-metafísico. Tendo em vista a articulação desses muitos aspectos – trazidos em pauta, impregnados de uma significativa diversidade interpretativa –, destacamos, entre outros, dois autores contemporâneos, Richard Rorty e Jürgen Habermas. Ambos os autores, cada um a seu modo, mas sempre em termos prospectivos, tratam de explorar, compreender e encaminhar, engenhosamente, os múltiplos significados da “crise da razão” que se acentuou, de modo característico, em nossa época.²⁰ Quer nos parecer que, no caráter abrangente e paradigmático das proposições teóricas desses autores, encontramos motivos que reforçam a percepção inequívoca de uma discussão eminentemente pós-meta-

física, sem deixar de enfrentar, de maneira conseqüente, a problemática da racionalidade.

2.1 As novas abordagens teórico-metodológicas de Rorty e Habermas

Rorty e Habermas são pensadores de destacada performance e significativa influência na conversação teórica contemporânea. Pode-se afirmar que ambos alcançaram notoriedade não apenas pela sua erudição – ao estabelecerem um diálogo com inúmeros autores, distintos períodos históricos e outras tantas vertentes de pensamento –, ou pela força de seus argumentos pós-metafísicos, mas também, e sobretudo, porque representam o resgate e o redimensionamento de significativas tradições filosófico-sociais.

Considerando-se herdeiro de Peirce (1839-1914), James (1842-1919) e Dewey (1859-1952), mas também devedor de Wittgenstein (1889-1951) e Heidegger

²⁰ Segundo D’Agostini (2002, p. 27), “dos anos sessenta até hoje, com um processo que se inicia no alvor do século XX, abriu caminho um certo *controle* cultural e filosófico da idéia de pluralidade: a heterogeneidade de culturas e mundo, constitutiva da época, já não foi mais percebida como um limite ou uma circunstância de crise, mas como uma circunstância positiva. Na própria análise da contemporaneidade e na individuação ‘descritiva’ de um pensamento de época, assistiu-se a uma certa predominância das categorias de diferença e multiplicidade. Sob certos pontos de vista, não se trata de um fenômeno meramente cultural [...], não está apenas em jogo a vicissitude de uma civilização autodesagregadora e tardia, como aquela, por exemplo, da era helenística, ou de outras épocas tipicamente ‘pluralista’, marcadas pela interseção de culturas e línguas. Trata-se de um evento que pertence profundamente à racionalidade ocidental, lhe define o percurso e o destino [...]”.

(1889-1976), e, não menos, de Quine (1908-2000), Sellars (1912-1989) e Davidson (1917-2003), o pragmatismo redescrito por Rorty, em uma nova moldura de entendimento, é, antes de tudo, uma declarada afirmação pós-metafísica e pós qualquer ortodoxia a cujo apelo representacional e fundacionista possam ser dirigidas.²¹ Nesse sentido, a trajetória intelectual de Rorty constitui um tipo próprio de reflexão que se desenvolve *pari passo* com os distintos movimentos e análises das profundas transformações socioculturais do nosso tempo, relançando os propósitos pragmáticos na ofensiva antiessencialista da crítica da razão.

Os diversos aspectos das investigações levadas a termo pelo filósofo norte-americano convergem, sem dúvida, para a publicação de *A filosofia e o espelho da natureza* (1979), na qual o autor demarca o amplo espectro de sua

perspectiva neopragmática. Com esta obra,²² além de incluir-se no debate intelectual norte-americano e protagonizar o desmonte da hegemônica corrente analítica, a ressonância de suas posições assegurou-lhe ainda o mérito de restabelecer uma nova conexão com as questões que fecundavam o pensamento filosófico no continente europeu: *a crise da razão*. Mas não só! A transgressão de tais limites, não sem considerá-los, antecipava-se em apresentar proposições resolutivas para outros impasses em questão. Nesse sentido, ao resgatar o pragmatismo, Rorty, ao seu modo, redescreveu uma tradição, a partir da qual pode passar em revista, entre outros, não menos que a história do pensamento ocidental que, devidamente sanitizado, em toda a sua extensão metafísica, foi transformado em uma *história* com fins terapêuticos anti-metafísico. Sem essa fantasmagórica *crença* de uma ordem metafísica (*espelho da nature-*

²¹ Segundo Moraes, o argumento de Rorty – veementemente contestado pela autora – “tem direção certa: a crítica do predomínio gnosiológico no pensamento ocidental e as conseqüentes concepções de conhecimento e de verdade nele implícitos, a seu ver. Nessas circunstâncias, o argumento estrutura-se a partir de uma crítica radical ao conhecimento como representação, à verdade como conhecimento cognitivo resultante da adequação do pensamento à natureza intrínseca das coisas, e à linguagem como meio transparente e literal, suposto veículo de “idéias claras e distintas” (MORAES, 2003, p. 171).

²² Em busca de uma “filosofia sem espelhos”, aspecto do qual surge o caráter “terapêutico” de sua proposta, o autor organiza sua obra, um complexo temático organizado didaticamente em três partes – a saber, *Nossa essência especular*, *Espelhamento*, *Filosofia* –, subdividido em oito capítulos. Tal como propõe o título do livro, sua intenção é confrontar a *filosofia* e a concepção de *espelho da natureza*, metáfora que, segundo Rorty, impregnou a história do pensamento ocidental, cadenciada que foi, na configuração da modernidade, pelo compasso de uma epistemologia centrada na noção de “mente”.

za), Rorty se detém a ensaiar o ritmo mais dinâmico de uma filosofia sem epistemologia,²³ entendida como *edificação*, um tipo de prática vulnerável às múltiplas possibilidades – encontros livres, abertos e contingentes –, de produzir outras crenças, recriando homens e mulheres, mas, também, reinventando suas práticas sociais.

Habermas, por sua vez, o principal representante da segunda geração da Escola de Frankfurt, prosseguindo na tradição de Kant, Hegel e Marx, não sem considerar outras contribuições advindas da filosofia da linguagem, tem buscado compreender uma equação difícil *grosso modo* indicada como esgotamento da razão. Embora reconhecendo os percalços e contradições da razão ocidental, Habermas entende que a modernidade, enquanto produto-síntese de nossa historicidade – entendida como contínuo processo de aprendizagem social –, apresenta-se como um projeto inacabado. Dessa maneira, compreendendo a impossibilidade de simplesmente dar as costas para a contribuição kantiana e o projeto emancipatório da *Aufklärung*, o filósofo alemão retoma a importância de resgatar a

racionalidade moderna não sem a devida revisão, diante do desenvolvimento de um pensamento pós-metafísico. Em caminho oposto à desconstrução, bem como, ao contextualismo radical e, ainda, à crítica total da razão,²⁴ a proposta de Habermas dirige-se para a *reconstrução racional* de um percurso histórico datado, na perspectiva de salvaguardar, em novos moldes, uma racionalidade possível em nossos dias como fundamento das práticas sociais.

Partindo desses aspectos temos de início, uma mostra da magnitude do debate que vem sendo travado pelos autores entre si e com outros interlocutores. De modo polêmico, mas, conseqüente com suas perspectivas, Rorty e Habermas adentram na complexidade da situação atual e, na mesma medida, buscam apresentar alternativas teórico-metodológicas no encaminhamento de um impasse comum que entrelaça “crise da razão” e a emergência de um contexto pós-metafísico.

O que se ressalta é que, embora com nuances próprias, em ambos os autores, o horizonte da discussão que se estabelece orienta-se na compreensão e no alcance da

²³ Rorty elege o anti-fundacionismo como o motivo principal de sua pretensa filosofia “terapêutica”, a partir de então, conseqüentemente, declinada no plural e grafada em minúsculo, pois a pretensão de uma filosofia, como fundamento precípua da razão, do conhecimento, da verdade, da educação, tornou-se um périplo impossível diante do acréscimo incontestável de uma situação pós-metafísica.

²⁴ A propósito de uma visão explicativa e sistemática da *crítica total da razão* (cf. APEL, 1989, p. 67-84).

reviravolta lingüística (*linguistic turn*), da qual emerge a *conversação* (linguagem) como requisito filosófico indispensável e operativo, no que se refere à compreensão do tempo presente, à produção do conhecimento e à efetivação das práticas sociais.

Naquilo que segue, a título introdutório, busca-se focar os movimentos mais gerais que estruturam a perspectiva teórica de cada autor, no atual contexto, um material bastante acessível em diversas áreas do conhecimento.²⁵

2.1.1 Richard Rorty: ruptura, redescritção e edificação

Richard McKay Rorty,²⁶ um dos mais eminentes representantes do neopragmatismo americano e um dos

pensadores mais polêmicos do nosso tempo, tornou-se amplamente conhecido com a publicação do livro *Philosophy and the mirror of nature (A filosofia e o espelho da natureza)*, publicado em 1979. Nessa obra, reluz, em toda a sua intensidade, a mordaz crítica antiessencialista do filósofo, mas, também, a proposição sistemática dos seus argumentos em favor do neopragmatismo, transformado em um tipo de estratégia redescritiva com fins edificantes, a seu ver, expediente irrefutável na construção da solidariedade. De modo geral, *A filosofia e o espelho da natureza* é o ponto de chegada e o ponto de partida da teoria social de Rorty, e, assim se pode dizer, a chave interpretativa para a compreensão de suas principais teses, no período ulterior, quase sempre desenvolvidas em forma de ensaios, revolvendo questões

²⁵ A posição teórica de Rorty e Habermas, dada a sua abrangência – respectivamente, *redescritiva e reconstrutiva* –, cada vez mais, vem sendo objeto de interesse das mais diversas áreas do saber. Campos distintos do conhecimento discutem suas teorias buscando compreender uma multiplicidade de temas que, à luz de suas proposições argumentativas, ampliam as possibilidades teóricas de interpretar o tempo que se chama hoje em suas distintas urgências sociais. Assim, muito embora para subsidiar áreas específicas, a título introdutório, encontramos uma infinidade de trabalhos que resgatam o itinerário do labor investigativo dos autores, bem como comentários e críticas relevantes no que diz respeito ao alcance de suas pesquisas no âmbito do direito, da ética, da estética, da religião, da educação etc.

²⁶ Richard McKay Rorty (1931-2007), nasceu nos Estados Unidos. Filho único, sua família manteve proximidade com as idéias socialistas trotskistas, mesmo tendo rompido os laços com o Partido Comunista Americano, em 1932. Em sua formação acadêmica Rorty estudou filosofia em Chicago e Yale, tendo alcançado um particular domínio teórico-metodológico seja das correntes filosóficas, seja dos seus vocabulários técnicos. Por sua vez, em sua trajetória profissional, o filósofo americano tem mantido um diálogo muito estreito com a área pedagógica e, em seus escritos, tem buscado tematizar a educação a partir de sua filosofia “edificante”.

diversas, mas, sempre em sincronia com a perspectiva neopragmática.²⁷

A seguir, vamos nos ater, brevemente, em alguns recortes decisivos desse trabalho, ressaltando os elementos que conformam o gênero argumentativo do autor, contudo não sem considerar um e outro ingrediente re-descrito em outros textos, reformulações que, *grosso modo*, melhor traduzem, ampliando as idéias contidas em sua obra principal.

Destarte, temos que Rorty – em *A filosofia e o espelho da natureza* –, com precisão cirúrgica e, adentrando no emaranhado temático de uma filosofia centrada na epistemologia, redescreveu o enredo de *Nossa essência especular* (Parte I) e a idéia de *Espelhamento* (Parte II), tarefa que, por si só, já realça o seu trabalho investigativo. Por sua vez, para além dessa compilação dos elementos históricos e o resgate das críticas contra a “imagética especular tradicional”, Rorty entrevia que, para levar a termo o seu intento de “perfurar aquela crosta da convenção filosófica que em vão Dewey esperou abalar” (RORTY, 1994a, p. 28), outros elementos precisavam ser esboçados.

A invenção da mente como *espelho* – *metáfora* que se tornou hegemônica no desenvolvimento do pensamento ocidental – configura o enredo principal da história recontada por Rorty (nas duas primeiras partes de *A filosofia e o espelho da natureza*). Entretanto, é, sobretudo, a partir das objeções levantadas a essa visão especular (metafísica), que o autor traça as implicações de compreender e interpretar o mundo, e a vida no mundo, sem depender das *operações epistemológico-mentais* como recurso necessário e explicativo da ordem das coisas no mundo.

Assim compreendendo os encaminhamentos de Rorty, em *A filosofia* (Parte III), embora seja o capítulo conclusivo da obra, encontramos um exercício preliminar e indicativo do que poderia ser a filosofia sem a epistemologia. Nesse sentido, tendo como referência as contribuições advindas, particularmente, da hermenêutica, quer nos parecer que a progressiva desconstrução operada por Rorty assume a posição reconstrutiva da filosofia, agora em condições de ser compreendida como “conversação” e “edificação”.

²⁷ Tal perspectiva, seletiva, demanda um campo acrescido de tensões e polêmicas que embora vamos contornar, tendo em vista que não pretendemos uma arguição do autor, ainda assim, não podemos deixar de mencionar, ou melhor, indicar outros pontos de vista, bastante conseqüentes, como é o caso da crítica que apresenta, por exemplo, Moraes (2003, p. 169-198); Duayer; Moraes (1997, p. 27-48).

Esse enfoque que emerge na passagem da epistemologia para a hermenêutica, na redescritção de Rorty, parece corroborar o sentido mais profundo de sua virada pragmática na filosofia. Diversamente da mão única prescrita pela visão epistemológica – enquanto representação precisa capaz de assegurar uma prática legitimada a partir de um terreno comum de concordância –, a hermenêutica, na interpretação de Rorty, restringe-se em sugerir que ser racional é, antes de tudo, abster-se da epistemologia. A hermenêutica,²⁸ tal como assumida na interpretação de Rorty, *como discurso sobre discursos* (RORTY, 1994a, p. 338), não apenas indica um distanciamento da arbitrariedade presente na visão epistemologicamente centrada, mas também expressa o reconhecimento de uma pluralidade discursiva como explicitação da inescotabilidade de sentido da contingência humana no mundo.

Nesse enquadramento mais amplo e dinâmico, trazido pela compreensão hermenêutica, a imagem de

mundo estruturado, estável e permanente, cede passagem e passa a compartilhar o lugar com outros modos alternativos de descrição, isto é, no dizer de Rorty:

proclamar que não temos nenhuma essência, nos permite ver as descrições de nós mesmos que encontramos em uma das (ou na unidade das) *Naturwissenschaften* como a par com as várias descrições alternativas oferecidas pelos poetas, romancistas, psicólogos de profundidade, escultores, antropólogos e místicos. As primeiras não são representações privilegiadas em virtude de que (no momento) há mais consenso nas ciências do que nas artes. Simplesmente fazem parte do repertório de auto descrição à nossa disposição (RORTY, 1994a, p. 356).

A partir dessa perspectiva, emancipado de uma “visão essencial” na qual se queria ancorar a “verdade” de todas coisas, o autor faz emergir a possibilidade de um diálogo hermenêutico contextual, auto-implicativo e rela-

²⁸ A hermenêutica, para o filósofo americano, situa-se no contraponto da problemática do conhecimento, e, nesta posição, não se filia a um tema-suscetor da epistemologia, tampouco constitui uma disciplina, um método, ou ainda, um programa de pesquisa. A hermenêutica, tal como o holismo advogado por Rorty, é uma dessas formas de racionalidade que coloca em questão a própria “racionalidade”, sem pretender restringir-se a um discurso monológico. Dessa maneira, afirma o autor, “a hermenêutica encara as relações entre discursos variados como as relações entre partes integrantes de uma conversação possível, uma conversação que não pressupõe nenhuma matriz disciplinar que una os interlocutores, mas onde a esperança de concordância nunca é perdida enquanto dure a conversação. Essa esperança não é a esperança da descoberta de terreno comum de concordância anteriormente existente, mas *simplesmente* a esperança de concordância, ou, ao menos, discordância interessante e frutífera” (RORTY, 1994a, p. 314).

cional. Neste caso, a conversação livre assume toda a sua importância, pois é a conexão convergente pela qual, segundo o filósofo, pode-se tecer e recriar a trama de crenças descritas e redescritas, antes como um modo de provocar a solidariedade que uma maneira de alcançar comensuração e objetividade. Nessa maneira de lidar com o mundo, “a objetividade deveria ser vista como conformidade às normas de justificação (para asserções e para ações) que encontramos sobre nós” (RORTY, 1994a, p. 355), e não no plano prescrito por uma teoria como ideal a ser atingido. Quer dizer, o sentido pragmático da vida substitui a intenção prescritiva da teoria.

Nessas circunstâncias em que a justificação é um fenômeno pragmático-social e não mais teórico-epistemológico, o “conhecimento” como objetivo do pensar é sucedido pela noção de *Bildung* (educação, auto-formação), tal como propôs Gadamer e, na versão de Rorty, fora redescrita como *edificação*,²⁹ isto é, a forma “para

representar esse projeto de encontrar modos novos, melhores, mais interessantes, mais fecundos de falar” (cf. RORTY, 1994a, p. 354). A edificação é, nesse sentido, tudo o que possa resultar de uma conversação em tratando-se de arrancar-nos de nós mesmos e, dessa maneira, inserir-nos em um contexto mais amplo, diverso e produtivo de um modo de vida livre, sem nenhuma certeza ou manobra que possa evidenciar, simulando admonitórios de correspondência com a *Verdade*.

O participante de uma conversação se lança ao incerto e joga a cada instante todo o seu destino, rebuscando por desembaraçar os fios das mais diversas crenças, narrativas, redescições. Assim compreendida, a edificação trata de extravasar, em todas as direções, aquelas possibilidades que – embora reprimida sob o exclusivismo de uma ordem metódica e racional, qual seja, o modo acurado de encontrar/verificar/justificar/representar/predizer a *verdade essencial* de todas as coisas, em

²⁹ Segundo Rorty (1994a, p. 354), sua preferência pelo termo *edificação* decorre do fato de que “‘educação’ soa um tanto prosaico demais e *Bildung* um tanto estrangeiro demais”. Trata-se de uma crítica que a rigor não é retomada pelo autor. Uma sugestão que, embora sem a intenção, vem ao encontro dessa questão, é a ponderação de Ghiraldelli Júnior (1997, p. 22), ao contrastar, na perspectiva redescritiva de Rorty, as concepções metafísicas de educação, de modo geral, restringidas a “um processo *limitado* de transformação da subjetividade”, pois o ser humano, como tal, inatingível em sua essência, “não pode vir a ser alterado, nem por ele mesmo, nem por ninguém”. Esse tipo de substancialidade, a ser extraída do sujeito, constitui a raiz etimológica da palavra educação, “do latim *e-ducere*, que significa conduzir (*ducere*) para fora (*e*)”. Desse modo, “a educação”, assim entendida, “não é um processo de construção ou autoconstrução, mas um processo que *se limita* a dar poder de manifestação a esse núcleo imutável que reside no íntimo de cada um, que é o íntimo de cada um”.

um único e mesmo procedimento/vocabulário (*epistemológico*) – resgatam o sentido polissêmico e contingente da vida no mundo.³⁰ A prática da conversação torna-se edificante na medida em que agrega, efetiva, promove e consolida outros modos de falar. Engendrando descrições *ad hoc*, a edificação implementa mudanças que seguem o rumo da intercompreensão dialogal, entrelando, sempre, conexões outras e novas alternativas de entendimento/consenso.

Ocorre, no entanto, que esse caráter reativo do projeto de edificação, ao insistir em *outros modos de falar*, não pode desconsiderar que um contexto determinado, embora cultural e não mais universal, segue como sendo o ponto de partida para a redescrição auto-criativa. É, pois, diante desta situação que Rorty (1994a, p. 359) assevera que “educação tem que partir da aculturação” como caminho de abertura, intercâmbio fecundo e contínuo de contextos e culturas diferentes.

Diante desse panorama, o papel da filosofia não será outro que fazer parte da conversação, redescrever e

edificar. É em relação a isso, que a filosofia “edificante” de Rorty e outros filósofos periféricos contrasta com a filosofia “sistemática” da corrente principal. Enquanto esta se mantém na “trilha segura” da ciência e busca circunscrever e restringir os discursos, aquela põe sob suspeita este tipo de visão e busca antes continuar a conversação e ampliar a redescrição discursiva. Para Rorty, este poderia ser o palpite edificante: “do ponto de vista educacional, enquanto oposto ao epistemológico ou tecnológico, o modo como as coisas são ditas é mais importante do que a posse de verdades” (RORTY, 1994a, p. 353).

Como se pode notar, com *A filosofia e o espelho da natureza*, o filósofo americano inaugurou, na questão teórico-filosófica atual, um ponto de vista polêmico e controverso. O seu anti-representacionalismo caracteriza uma ruptura radical com a metafísica ocidental. Sem esta base normativa de fundamentação, diga-se, *representação de verdades essenciais*,³¹ “redescrever” o único modo de lidar com as coisas e as pessoas é o acesso mediante o

³⁰ A *filosofia edificante* de Rorty, negativamente, reverbera contra a tradição *monológica da razão*. Na mesma proporção, recrudescer o propósito de “prevenir que o homem se iluda com a noção de que conhece a si mesmo, ou qualquer outra coisa, exceto sob descrições opcionais” (RORTY, 1994a, p. 371).

³¹ Segundo Rorty, “o mundo não fala; só nós é que falamos. [...] a verdade é uma propriedade de frases, uma vez que as frases para existirem dependem de vocabulários e, uma vez que vocabulários são feitos por seres humanos, assim são as verdades” (RORTY, 1994b, p. 26 e 44).

qual pode-se “edificar”, e, portanto, reinventar, de modo criativo, o *sujeito*, o mundo e a solidariedade.³²

O neopragmatismo de Rorty apresenta uma nova redescritção das relações entre o “nós” e o mundo e, dessa maneira, uma superação do modelo sujeito-objeto (“eu” – mundo), em benefício de uma relação “organismo” – “meio”.³³ Mediante uma abordagem holística, portanto homogênea, “organismo” e “meio” ocupam um mesmo espaço em um contexto natural-histórico de relações sem precisar apelar para algo sobrenatural ou para algo não histórico. Esse modelo, caracterizado por Rorty como “naturalista não-reducionista”, compreende o sujeito como “a rede de crenças e desejos que precisam ser postulados como causas internas do comportamento lingüístico de um organismo singular” (RORTY, 1997a, p. 169).

Para o autor, o fluxo interno de um organismo (crenças, desejos, ânimo etc.) não constitui um estado de consciência, mas estados fisiológicos descritos como es-

tados psicológicos que, ativados e articulados com o meio, são expressos em comportamentos lingüísticos e não-lingüísticos em contínuo processo de reformulação.

O fato de os seres humanos poderem estar despertos para alguns de seus estados psicológicos não é, segundo esse ponto de vista, em nada mais misterioso do que o fato de eles poderem ser treinados para relatar a presença de adrenalina em suas correntes sangüíneas, ou sua temperatura corporal, ou um lapso de fluxo venoso em suas extremidades. Capacidade de relatar não é uma questão de ‘presença de consciência’, mas simplesmente de ensinar o uso das palavras. O uso de sentenças como ‘Eu acredito que p’ é ensinado tanto quanto o uso de sentenças como ‘Eu tenho febre’. Assim, não há nenhuma razão especial para cindir os estados ‘mentais’ dos ‘estados físico’, como se eles tivessem uma relação metafisicamente íntima com uma entidade chamada ‘consciência’. Tomar este ponto de vista é, de um golpe

³² Este posicionamento do autor, sempre em defesa do neopragmatismo, tem sido ampliado e aprimorado, em uma infinidade de outros trabalhos, cotejando temas sociais, políticos, culturais, filosóficos, educacionais. Muito embora Rorty declare “sou alguém que tem lá suas dúvidas a respeito da relevância da filosofia para a educação, pela mesma razão de que tenho lá minhas dúvidas da relevância da filosofia para a política” (RORTY, 1997, p. 59), sua inserção na discussão destes temas tem sido crescente e uma marca em seus trabalhos, sobretudo a partir de *Contingência, ironia e solidariedade*, publicado em 1989.

³³ “Rorty gastou os últimos 30 anos elaborando uma leitura completamente original dos filósofos pragmatistas clássicos – Charles S. Peirce, William James e John Dewey – e articulando tais leituras com as conquistas dos filósofos analíticos Willard V. O. Quine e Donald Davidson, de modo a elaborar seu próprio e novo modelo das relações ‘nós’ – ‘mundo’” (GHIRALDELLI JÚNIOR, 2001, p. 83).

só, eliminar a maior parte da problemática da filosofia pós-kantiana (RORTY, 1997a, p. 168).

Nessa perspectiva, em que desaparece a visão tradicional de subjetividade sustentada pela idéia de uma “essência” constituída sobre a natureza humana como razão/consciência/intencionalidade, o sujeito que emerge é suas crenças, desejos, tomadas de posição etc., sem depender de uma introspecção para encontrar um núcleo interior que, ao estilo de uma fonte virtual, *tem* verdades, seleciona desejos (moralmente bom-mal), decide o pensar e o agir. O sujeito rortyano, conseqüente com o seu pragmatismo, constitui-se no mundo prático, horizonte possível a partir do qual interpreta, aspira, participa de uma experiência – *conversacional* – que mantém, conecta, modifica o seu comportamento lingüístico.³⁴

Muito embora a digressão histórica proposta por Rorty – em *A filosofia e o espelho da natureza* – refaça o percurso da razão centrada na sua definição epistemológica, sua intenção é, unicamente, possibilitar um programa alternativo de crenças que se auto-afirmam sem qualquer fundamentação/representação de cunho me-

tafísico. O pragmatismo de Rorty se recusa a prover tais princípios ontológicos, bem como se desfaz de toda e qualquer tentativa de encontrar um tema sucessor para as questões epistemológicas. Para o filósofo, o pragmatismo tão-somente “nos conta uma história por que pensávamos que precisávamos de tais princípios, e oferece algumas sugestões sobre que aparência poderia ter uma cultura em que não pensássemos assim” (RORTY, 1997a, p. 128).

Ao revolver uma história que deriva, hegemonicamente, de postulações metafísicas – a tradição representacionalista, cartesiano-kantiana, sujeito-objeto (RORTY, 1999, p. 19) –, o neopragmatismo rortyano procura remover tais “entulhos” conceituais deixando em aberto não mais que um campo ilimitado para outras *estórias*, incomensuráveis em suas possibilidades redescritivas. O propósito edificante de sua filosofia é, antes de tudo, terapêutico e nesse caso, inclui, também, “retirar completamente as metáforas visuais, e particularmente as especulares, de nossa fala” (RORTY, 1994a, 365), de maneira a dar vazão à conversação sem o encargo de remetê-la a

³⁴ Nada mais que isso, pois não há como estabelecer um limite *a priori* para encontros livre e abertos, nos quais se colocam em jogo, tão-somente, descrições/redescrições. A linguagem é apenas uma ferramenta disponível; ela não apresenta nenhuma possibilidade de correspondência acurada com a natureza intrínseca das coisas, dos indivíduos humanos, do mundo.

princípios gerais de referência e objetividade lingüístico-transcendental.³⁵

O uso da linguagem, quanto mais se enraíza nos contextos humanos concretos e particulares, tanto mais absorve o sentido contingente do *sujeito lingüístico* “corporificado” na trama da conversação. Enquanto compartilha dessa situação e do empreendimento conversacional, – sem qualquer mistificação ou digressão transcendental –, o sujeito tão-somente fabrica expressões adicionais, ou seja, na linguagem de Rorty, fios que tecem, redescritivamente, outras crenças e desejos, sempre em vista de dissolver a crosta de convenções (*pré-conceitos*) que subordinam o sujeito, a cultura, a vida no mundo a um tratamento categorial objetivo (distinguindo concatenações internas e externas). A linguagem é, nesses termos, a única via de emergência das crenças e desejos que resgatam o sujeito e o mundo a si mesmos, fazendo irromper o sentido sempre

transitório de suas manifestações lingüísticas mediante a conversação.

Considerando o alcance panorâmico da filosofia edificante de Rorty – nada menos que uma versão redescritiva do principal vetor funcional da cultura ocidental, a visão epistemologicamente centrada –, temos, ao modo desconstrutivo, o intento pragmático de abrir sulcos em meio a um processo de “crise”, ainda em curso, mas que, de modo geral, se deduz da exaustão das condições normativas da metafísica.

Dessa maneira, muito embora a pretensão do filósofo em prover uma conversação edificante seja apenas terapêutica, sua abordagem não deixa de ser uma interpretação da *desordem social* contemporânea, ampliando o espaço para uma discussão ampla de questões teóricas em termos práticos, úteis, do ponto de vista social.

³⁵ Irredutível em sua sanitização, Rorty (1999, p. 15) declara que “a linguagem é um conjunto de instrumentos ao invés de um conjunto de representações”. Nenhum procedimento da razão – nem mesmo as decodificações ainda cifradas dos estudos sobre a linguagem – justifica ou permite encontrar um modo de dizer as coisas como elas são de fato, em sua natureza intrínseca (realismo). Para o filósofo, assim como não há uma natureza (*rationale*) que rejunta a intencionalidade dos artefatos humanos – e, portanto, uma visão privilegiada (*especular*) da realidade –, também não existe “uma quase-coisa chamada linguagem, que funciona como intermediária entre sujeito e objeto” (RORTY, 1999, p. 19), o que torna inviável as reações e os refinamentos analíticos de um anti-realismo lingüístico. A linguagem é apenas uma ferramenta que possibilita a conversação conectando uma sentença a outra sentença de modo casual, empírico, pragmático. A linguagem traduz crenças e desejos que ganham expressão, forma e significado em jogos de linguagem que se configuram em sua exteriorização/descrição, contudo sem se tornar um objeto de investigação.

2.1.2 Jürgen Habermas: revisão, reconstrução e agir comunicativo

Jürgen Habermas³⁶ é, atualmente, um dos maiores intelectuais vivos da Alemanha. De acordo com Bernstein, a obra e a intenção fundamental do filósofo podem ser referidas “como de uma *nova* Dialética da Ilustração”, revista e ampliada no horizonte revigorado da esperança

de liberdade, justiça e felicidade, anseio de ontem e de hoje³⁷ (BERNSTEIN, 2001, p. 59).

De modo geral, o caráter propositivo de Habermas está condensado na arquitetônica de uma *Teoria da ação comunicativa*³⁸ (1981). A intenção do autor vem demarcada já no prefácio de sua obra, subdividida em três elementos fundamentais, internamente articulados:

³⁶ Nascido em 1929, em Düsseldorf, após a sua formação inicial, já no conturbado período de *aggiornamento* do pós-guerra, Habermas dedicou-se a estudos de filosofia e germanística (1949). Concluiu o seu doutorado em 1954, desenvolvendo uma tese sobre a *Filosofia da História em Schelling*, um dos principais expoentes do idealismo alemão. Um momento decisivo no desenvolvimento do pensamento de Habermas foi a sua colaboração com Adorno, a partir de 1956, o que lhe permitiu adentrar no renomado círculo do Instituto de Pesquisa Social, inserindo-se no contexto da pesquisa empírica como técnica de investigação. Embora a discordância com a direção do Instituto, o que resultou no seu afastamento, em 1959, esta incursão entre os membros da Escola de Frankfurt concedeu a Habermas o lugar mais expressivo na segunda geração frankfurtiana, sendo considerado, não sem polêmica, um dos principais herdeiros da Teoria Crítica, revista e ampliada. Habilitando-se para a docência, a partir de 1961, com a ajuda de Gadamer, tornou-se professor em Heidelberg, permanecendo ali até 1964, quando então segue para a Universidade de Frankfurt, onde assume, como professor titular, a cátedra de sociologia. Em 1971, convidado para assumir a coordenação do Instituto Max Planck de investigações sobre as condições de vida do mundo técnico-científico, dirige-se para Starnberg. Nesse período, dedicando-se mais exclusivamente à pesquisa, confronta-se mais diretamente com os sintomas críticos do capitalismo tardio, convencendo-se de que algumas teorias explicativas da sociedade mostravam-se superadas. Quase dez anos mais tarde, condensando o resultado de suas investigações, publicou sua obra mais expressiva, a *Teoria da ação comunicativa* (1981).

³⁷ Tal como aqui, as demais traduções do espanhol para o português são de nossa responsabilidade.

³⁸ Com a publicação da *Teoria da ação comunicativa*, em 1981, em 2 volumes, *Racionalidade da ação e racionalidade social*, volume I e *Crítica da razão funcionalista*, volume II (fazemos uso da versão da obra em espanhol, publicada em 1987 e reimpressa em 1988, pela Editorial Taurus, Madrid, traduzida originalmente do alemão: *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsgrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Theorie des kommunikativen Handelns, Band 2. Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, publicada em 1981 pela Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main) –, e posteriormente, com a divulgação de *Teoria da ação comunicativa: complementos e estudos prévios*, de 1984, temos à mão a exposição sistemática da teoria social de Habermas, ulteriormente desenvolvida e aprofundada em um conjunto de outras obras e artigos. O livro *Teoria da ação comunicativa* se apresenta organizado em oito capítulos, sendo que dois destes, capítulo III e VI, sob o título de *Interlúdio*, são dedicados à elaboração de questões sistemáticas que condensam os elementos principais de exposição da teoria da ação comunicativa.

- a) Estabelecer um conceito de racionalidade comunicativa que seja capaz de fazer frente às reduções cognitivo-instrumentais;
- b) Desenvolver um conceito de sociedade tendo em consideração o mundo da vida e o mundo do sistema;
- c) Apresentar uma teoria da modernidade que explique as patologias sociais (HABERMAS, 1987a, p. 10).

Em seu ponto de partida, o pensamento de Habermas toma em consideração questões simples da vida cotidiana com base na comunicação que se realiza entre os envolvidos no processo de conversação. Não obstante, para dar sustentação teórica à sua argumentação, o autor desenvolve um arcabouço complexo, delineando os traços de sua teoria social embasada na *agir comunicativo*.

De modo geral, na *Teoria da ação comunicativa*, Habermas estabelece uma ampla interlocução com re-

presentantes clássicos do pensamento filosófico-social.³⁹ Ao desenvolver o seu caminho de pesquisa, em se tratando da apropriação metodológica que faz desses autores, Habermas realiza uma particular *reconstrução histórica*⁴⁰ de suas teorias. Em rigorosa análise de suas proposições, apresentando-as em seu contexto, ao detalhar os alcances não sem evidenciar os seus impasses e limites, o autor, ampliando-as, indica e esclarece o seu caminho próprio de investigação.⁴¹

Neste sentido, um elemento diferenciador que se particulariza na obra de Habermas, desde o início, é o seu empenho persistente na superação do paradigma da filosofia da consciência: “o que está esgotado é o paradigma da filosofia da consciência” (HABERMAS, 2000, p.

³⁹ Citamos, entre outros, Max Weber (1864-1920), Émile Durkheim (1858-1917), George Herbert Mead (1863-1931), Karl Marx (1818-1883), Georg Lukács (1885-1971), Max Horkheimer (1885-1973), Theodor Adorno (1903-1969) e Talcott Parsons (1902-1979).

⁴⁰ Um elemento recorrente, quando se fala da produção teórica de Habermas, refere-se à sua *reconstrução teórica*. Segundo o próprio autor, em *Para a reconstrução do materialismo histórico*, “significa, em nosso contexto, que uma teoria é desmontada e recomposta de modo novo, a fim de melhor atingir a meta que ela própria se fixou: esse é o modo normal [...] de se comportar diante de uma teoria que, sob diversos aspectos, carece de revisão, mas cujo potencial de estímulo não chegou ainda a se esgotar” (HABERMAS, 1990, p. 11).

⁴¹ Como nos faz perceber McCarthy (1998, p. 446), “em vez de olhar para eles como outros tantos cadáveres a ser dissecionados exegeticamente, Habermas os trata como virtuais oponentes em um diálogo mediante o qual cabe aprender muitas coisas que seguem mantendo sua significação para o presente. O propósito destas reconstruções históricas com intenção sistemática é trazer à luz e assimilar as contribuições positivas destes pensadores, criticar e superar suas debilidades, pensando com eles para ir mais adiante do que eles”.

414). Esta racionalidade,⁴² em seu caráter monológico, indica Habermas, parece ter sido determinante nas conclusões pessimistas e aporéticas que predominaram no diagnóstico da sociedade, tal como apresenta Nietzsche, em sua crítica psicológica da razão e do sujeito, que resulta no niilismo; Weber com a perda de sentido e a perda da liberdade, que se encerra no aprisionamento, a *jaula de ferro*; Lukács na objetificação, que redundava na coisificação da consciência; e, por fim, Horkheimer e Adorno, na lógica da identidade, a razão instrumental.

De modo geral, a maneira como os autores sinalizam os impasses da razão no âmbito da produção e reprodução da vida social não deixa de ser um protesto convincente; todavia, na visão de Habermas, a denúncia dos malefícios da racionalização – embora amplificada em sua polifonia, entre outros, com Heidegger e Foucault

– não registra avanço significativo em se tratando de viabilizar possibilidades de encaminhamento/superação da situação a que se chegou no tempo presente. O prolongado intento de reformas da *razão* e do *esclarecimento* permanece em torno do protótipo da razão do sujeito, a subjetividade moderna.

Mesmo mantendo o diálogo com essas diversas linhas do pensamento crítico da razão, Habermas não deixa de buscar argumentos que lhe permita *radicalizar* a “crise”, como também, as possibilidades de uma racionalidade em que possa amparar a ação humana.⁴³ Embora o filósofo considere o fato de que o mundo da vida sofreu uma invasão dos artefatos do mundo do sistema – na medida em que foram sendo suprimidas as imagens religiosas metafísicas da sociedade sob a emergência e o desenvolvimento das estruturas da consciência organizativa

⁴² Erigida sobre a atitude objetivante do sujeito (*sujeito – objeto*), a razão predominante no que se convencionou chamar *paradigma da filosofia da consciência* limita seletivamente a racionalidade em suas fronteiras epistêmicas, produzindo ações unilaterais, estratégicas, orientadas a fins previamente estabelecidos (teleologia). Para Habermas, tal problemática remete a um fenômeno complexo já identificado pelo labor teórico-social de Kant, Hegel e Marx. Contudo, o progresso de suas contribuições reteve os elementos basilares da razão esclarecida e, portanto, os percalços inerentes da metafísica na constituição da subjetividade moderna. As entranhas atualizadas desse processo regressivo, presente na razão remodelada, podem ser reconhecidas, ulteriormente, entre outros, no alastramento ilimitado e hegemônico da razão, em sua forma instrumental.

⁴³ Como esclarece Siebenichler (2003, p. 39), “através das atitudes de protesto e através das próprias reformas, Habermas descobre o alastramento irracional de formas de racionalidade econômica e administrativa, destituídas de linguagem, as quais passam a infiltrar-se sub-repticiamente em esferas vitais que são estruturadas sempre de acordo com um sentido ético, estético e comunicativo, fragmentando-as”.

moderna –, nem por isso, a racionalidade pode ser reduzida aos parâmetros dessa colonização instrumental.⁴⁴

Em contrariando o acorde, que se apressa em dar o tom orquestral da fúnebre despedida da razão, mas, também, sem contrair débitos com a tradição metafísica, o filósofo da *ação comunicativa* pondera que a racionalidade, como tal, decorre de uma aprendizagem social em cuja inserção tanto a sociedade quanto os sujeitos nela envolvidos compartilham de um mesmo mundo de sentidos e normas. Portanto, suprir os déficits de uma razão insuficiente, inadequada ou deformada, não de-

pende de um ato da razão (*cognocente*), mas, antes, de uma aprendizagem tecida na interação das práticas sociais, na qual os protagonistas são sujeitos capazes de fala e ação.⁴⁵

Em que pese a posição de Habermas, sua intenção não é outra que trazer à luz o sentido, senão esquecido, ao menos mal lembrado, da *linguagem* enquanto *ação comunicativa*, o modo que trata da ampliação da racionalidade em sua performance intersubjetiva (sujeito – sujeito). É a partir dessa compreensão que o autor se põe a desenvolver a *ação comunicativa* que permite o desdo-

⁴⁴ Seguindo a análise de Habermas, no crescente desengate entre o mundo da vida e o mundo do sistema, em cujo agravante o acréscimo ilimitado de formalização institucionalizada e burocratização administrada tem provocado a colonização do mundo vital, encontra-se o lado perverso da razão constituída em poder de dominação e controle da produção social da vida. Entretanto, a racionalidade, na interpretação do autor, não se restringe, exclusivamente, a esse caráter de conter, reprimir, dominar. Dessa análise unilateral decorre, no sentido habermasiano, o refrão aporético de uma crítica da razão que, quando revestida da crítica total da razão e perpassada de uma polarização simplificada, não deixa alternativas entre razão ou desrazão. Contrapondo as análises de seus interlocutores, Habermas considera que o declínio da razão (metafísica), em sua definição instrumental, não decorre, exatamente, de um excesso de razão, mas, antes, resulta de uma visão reduzida de racionalidade, a qual se tornou objeto das críticas mais diversas. Sem contornar a problemática, no estado em que se apresenta, mas tomando-a, criticamente. Se, de um lado, o filósofo reconstrói as bases teóricas da racionalização social, de outro, de modo conseqüente, faz emergir, distinguindo, outras faces (deformadas ou esquecidas) da razão, em cuja base o *medium* lingüístico é o elemento determinante.

⁴⁵ A questão da racionalidade enquanto aprendizagem social que se orienta para a emergência da linguagem, na perspectiva de Habermas, se adensa na reconstrução da teoria da evolução social que visa compreender a sociedade em seus trâmites de uma convivência humana voltada ao entendimento. Nesse sentido, a razoabilidade do social como aprendizagem insurge das práticas sociais de homens e mulheres circunstanciados no âmbito da historicidade. Entretanto, para Habermas, o elemento fulcral de coordenação dessas ações que engendram o mundo é a linguagem, o registro biográfico, mas também coletivo da condição humana no mundo: *sujeitos de ação e de fala*. É interessante notar que Habermas – porque interessado na *interação* social dos sujeitos – não se concentra sobre a materialidade natural imediata do corpo que fala – tal como procede e redescreve Rorty –, mas, antes, se debruça sobre o agir humano enquanto linguagem (pragmática).

bramento da razão sem o exclusivismo da racionalização, prisioneira da filosofia da consciência.

Na sua introdução ao pensamento de Habermas, Dutra esclarece essa questão, ao dizer que:

A razão para Habermas, manifesta-se historicamente e manifesta-se de forma lingüística. Por isso, a temática da razão remete à questão da linguagem. A linguagem torna-se como que a explicitação da razão, ou melhor, torna-se a própria razão. Por isso, o tema da consciência é substituído pelo da linguagem, caracterizando assim um novo paradigma na filosofia (DUTRA, 1993, p. 09).

Afastando-se do estreitamento de perspectivas dos seus interlocutores, Habermas quer ressaltar que não se trata de dar continuidade à tradição da teoria do conhecimento com outros meios, e, portanto, a “invenção” de uma metateoria social, mas o intento comedido de estabelecer “o princípio de uma teoria que se esforça por dar razão dos cânones críticos de que faz uso” (HABERMAS, 1987a, p. 9). Quer dizer, não se trata de estabelecer uma totalidade hermética de todos os elementos e conexões que propriamente especificam e padronizam uma tipologia de interação social, mas indicar as bases normativas (*procedimentais*) da interação

social que, mediadas pela linguagem, buscam sua validação na intersubjetividade.

O progresso de Habermas, em relação a seus interlocutores, deve-se à nova situação trazida pelo desenvolvimento lingüístico-pragmático⁴⁶ em sua explicitação da consciência reflexiva presente na fala. A linguagem que, antes exercia um papel secundário, reduzida a mero instrumento de comunicação, passa a ocupar um lugar destacado como condição e possibilidade do entendimento humano: *a linguagem comporta um telos para o entendimento*. Desse ponto, com os ajustes da reconstrução racional, Habermas pode especificar as bases da racionalidade comunicativa, que se explicita na ação comunicativa.

Segundo o filósofo, *a ação comunicativa* pode ser definida como

a interação de ao menos dois sujeitos capazes de linguagem e de ação que (seja com meios verbais ou com meios extra-verbais) estabelecem uma relação interpessoal. Os atores buscam entender-se sobre uma situação de ação para poder assim coordenar de comum acordo seus planos de ação e com isso suas ações. O conceito aqui central de *interpretação* se refere primordialmente

⁴⁶ Este movimento, em torno dos estudos sobre a linguagem, ganhou forma com Ludwig Wittgenstein (1889-1951) e foi levado a termo nas elaborações de John Langshaw Austin (1911-1960) e John R. Searle (1932), na teoria dos atos de fala.

à negociação de definições da situação susceptível de consenso. Neste modelo de ação a linguagem ocupa [...] um lugar proeminente (HABERMAS, 1987a, p. 124).

Nessas condições, em que foi possível reabilitar e ampliar o conceito de razão na perspectiva da filosofia da linguagem e da ação comunicativa, Habermas pôde, definitivamente, abandonar o paradigma da filosofia da consciência em seu solipsismo teleológico. Em relação a isto, a posição argumentativa assumida por Habermas busca elucidar não apenas o que se mostra equivocado naquelas análises, sob o efeito de uma racionalidade totalizante e lógico-dedutiva, mas, na mesma medida, procura explicitar o alcance e o horizonte da teoria da ação comunicativa.

Nesse sentido, a sua *teoria da ação comunicativa* promove, na teoria do sujeito soberano – em cujo determinismo lógico-dedutivo da relação sujeito-objeto, as coisas são ditas como são (realidade) ou como deveriam ser (teleologia), em uma relação exclusiva de poder (o sujeito atua sobre o objeto) –, uma alteração significativa e que se explicita em um novo encaminhamento. A comunicação entre sujeitos capazes de fala e ação (sujeito – sujeito) alcança não apenas o reconhecimento mútuo entre os diferentes parceiros de conversação, mas, na mesma medida, permite acordar, mediante a argumentação discursiva,

uma reinterpretação das instâncias compartilhadas do mundo da vida, quando problematizadas e, dessa maneira, chegar a um possível entendimento.

Segundo Habermas,

tal interpretação implica, por um lado, uma mudança de paradigma na teoria da ação: mudar da ação teleológica à ação comunicativa; e, por outro, uma mudança de estratégia na tentativa de reconstruir o conceito moderno de racionalidade que a descentração da compreensão do mundo faz possível. O fenômeno que se há de explicar não é já o *conhecimento e submissão* de uma natureza objetivada tomadas em si mesmas, senão a intersubjetividade do *entendimento* possível, e isto tanto em nível interpessoal quanto em nível intrapsíquico (HABERMAS, 1987a, p. 499).

A partir dessa perspectiva, a interação que se estabelece, pois, no âmbito lingüístico, nada tem a ver com negar ou eliminar a subjetividade, mas, antes de tudo, afirma que ela se constitui em uma referência intersubjetiva desenvolvida na performance de uma argumentação racional. Desse ponto de vista, a ação racional é uma ação social. Esta aprendizagem que nasce da interação social comunicativa constitui não só a subjetividade, mas também o mundo de sentido da existência histórica e interpretativa próprias do ser humano.

3 Pós-metafísico e racionalidade teológica: perspectivas para a inteligência da fé

A racionalidade teológica, como inteligência da fé, em um contexto pós-metafísico, se vê confrontada pelo sentido plural de todas as coisas. O significado desta pluralidade, na modernidade, corresponde “a uma multiplicidade de normas e formas de vida, teorias e idéias, modos de fundamentação e filosofias, constituindo-se numa inegável marca da atual realidade sociocultural” (HERMANN, 2001, p. 91).

Esta pluralidade coincide com a ruptura da razão metafísica, o que se explicita pela posição pós-metafísica e ganha contornos bem específicos em autores como Rorty e Habermas. A fragmentação do horizonte normativo da razão, que configura o mundo a partir de uma verdade essencial que se aplica a tudo e a todos, declina na emergência de uma conjugação plural da razão.

O que ocorre é que, a partir do momento em que não se consegue mais, pelo recurso de uma razão abs-

trata e totalizante, assegurar um sentido único, absoluto e prescritivo, para as diversas solicitações que a vida apresenta, emergem diferentes cosmovisões e possibilidades múltiplas para os acontecimentos do mundo.⁴⁷ A relativização do ocluso absolutismo da razão e, portanto, da verdade e da objetividade, pouco a pouco decompõe a idéia de uma totalidade lógica, ideal e harmonicamente estruturada da vida no mundo. A pluralidade se instaura como a condição na qual o mundo da vida se realiza e, da mesma forma, se auto-compreende.

Este quadro de pluralidade generalizada é reconhecido, e facilmente percebido, no horizonte da vida prática. No entanto, este fenômeno não deixa de ser também um desafio no âmbito da reflexão teórica. Nesse sentido, os mais diversos saberes, em condições radicalmente outras, buscam administrar esta situação de pluralidade da razão, ao custo de, somente assim, poderem transitar neste multiverso campo de tensões.

A racionalidade teológica tal como já apresentamos também se encontra em meio a este polêmico

⁴⁷ Segundo Hermann, “estamos diante de uma contemporaneidade que tem clara consciência de que o homem existe num contexto histórico, com uma determinada tradição cultural, que o faz absolutamente irrepetível. Assim, as normas e valores de um povo são determinados por uma situação histórica singular, para a qual conceitos e normatividades morais numa perspectiva universal são apenas abstrações incapazes de se articular com a diferença e a pluralidade” (HERMANN, 2001, p. 98).

debate.⁴⁸ Dada à sua estreita vinculação com o desenvolvimento do pensamento ocidental, em sua formulação metafísica, a crítica desta forma de razão ressoa, com a mesma intensidade, no interior da racionalidade que preside a reflexão teológica nas atuais circunstâncias.

Neste sentido, a crítica da razão não deixa de ser um momento oportuno para uma autocrítica da teologia. Como lembra Palácio, “não se trata de opor a fé à razão. A exigência de inteligibilidade é inerente à fé, mas não pode ser confundida com intemperança de uma razão sem decoro diante do mistério” (PALÁCIO, 2001, p. 128). A particularidade da experiência de fé requer e exige, isto sim, uma racionalidade derivada, mas não exclusiva,

imutável e infalível. Apropriada, sem dúvida, de um contexto mais amplo de racionalidade, mas, ao mesmo tempo, devidamente adequada ao modo teológico de compreender a fé.

Ora, neste particular, o tempo pós-metafísico, talvez seja um dos períodos mais fecundos no qual a teologia possa melhor exercitar o empreendimento de refazer o modo próprio de sua racionalidade.⁴⁹ O caminho da crítica da razão não só indicou os limites do pensamento Ocidental, mas na mesma medida, na urgência de encontrar alternativas, já apresenta, como se pode notar em Rorty e Habermas, um desenvolvido processo de novas possibilidades para a racionalidade. Diante da pluralidade

⁴⁸ Buscando analisar essa situação de pluralismo cultural e o seu impacto sobre a teologia, Fiorenza faz o seguinte comentário: “em um ensaio amplamente conhecido, Karl Rahner argumenta que antigamente podia-se assumir uma filosofia ou cosmovisão específica como padrão para a qual se podia apelar ligar teologia e cultura. Essa filosofia, fosse tomista, transcendental, fenomenológica, existencial ou analítica servia como padrão filosófico aceito. Hoje, entretanto, não existe uma filosofia ou perspectiva filosófica como padrão ou meio cultural para a reflexão teológica. [...] Para a teologia, são duas as conseqüências desse pluralismo. Primeiro, não mais se pode esperar uma síntese entre teologia e cultura. Alguns sustentam um ideal romântico de que tal síntese ocorreu em tempos medievais, e esperam por seu retorno, mas isso é idéia impraticável. O pluralismo da própria cultura impede semelhante síntese. Segundo, esse pluralismo implica também que a teologia não apela para uma filosofia em particular como elo entre fé e racionalidade. Antes, a teologia toma a tarefa de mediação com total consciência da historicidade da filosofia e pluralismo da teologia” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 99).

⁴⁹ Não se trata de transigir no conteúdo indefectível da Revelação de Deus na história humana, mediante Jesus Cristo. Este é o traço fundamental e distintivo do cristianismo e preocupação primeira de uma teologia que se queira cristã. Todavia, em reconhecendo os limites que se atribuem aos procedimentos da razão ocidental, a teologia não pode desconsiderar que isso configura uma situação tanto nova quanto desafiadora para a inteligência da fé. Segundo Fiorenza, “a teologia contemporânea enfrenta desafios que tornam a tarefa sempre complexa da teologia ainda mais complexa. [...] O impacto do pluralismo cultural sobre a teologia é óbvio. O pluralismo tem implicações filosóficas, religiosas e políticas para a teologia” (FIORENZA E GALVIN, 1997, p. 98).

de, a produtividade destas perspectivas teórico-metodológicas amplia a visibilidade para posicionamentos diferenciados na interpretação e compreensão do nosso tempo, não sem indicar desafios relevantes para a racionalidade teológica.⁵⁰

Sem se restringir ao uso inflacionado do cognitivo lógico-racional, a positiva plasticidade das novas formas de abordagens das questões de racionalidade busca reconhecer a pluralidade de orientações no mundo contemporâneo e interagir dialogicamente com a sua legítima diversidade. No horizonte dos alcances trazidos pelo desenvolvimento das pesquisas no que remete à reviravolta lingüístico-pragmática, sobretudo no campo da filosofia, tanto mais situada se mostra a razão no campo do agir, tanto mais são percebidos o significado dos diferentes contextos sociais, o sentido plural das interpretações da vida no mundo e a dimensão inter-subjetiva do enten-

dimento entre os seres humanos. De um ponto de vista teológico, reluz o esplendor (salvífico) da *Encarnação* revelatória de Jesus, o Cristo de Deus, feito linguagem audível no mundo dos homens e mulheres (*O Verbo se fez carne*).

Estas exigências impetradas pela *condição* humana no mundo da vida certamente não favorecem uma interação espontânea com a realidade eclesial e teológica.⁵¹ Trata-se de um caminho que permanece em aberto, sendo que, dadas as novas condições em que se apresentam, ainda precisa ser trilhado e construído na aproximação e no diálogo com as novas abordagens teórico-metodológicas. Todavia, parece inadiável que a inteligência da fé em um contexto pós-metafísico, ao tornar-se sensível à tarefa de reformular a sua racionalidade, faça valer o lugar que lhe cabe na conversação teórica contemporânea. “Uma teologia na cultura pluralista necessariamente

⁵⁰ Segundo Palácio, “colocar hoje o problema do labor teológico requer, em primeiro lugar, que seja resgatado o que há de específico no ‘saber’ da fé, que é irreduzível a outros saberes ou ciências e não se confundem com os avatares de sua aventura ocidental. E, em segundo lugar, interrogar-se sobre o destino da fé num mundo policêntrico e pluricultural” (PALÁCIO, 2001, p. 128).

⁵¹ O prolongado processo da Igreja Católica em resistir e se opor, no correr de séculos, ao mundo moderno, ainda traduz, apesar do Vaticano II e, sobretudo, o pós-Concílio, uma certa suspeita em se tratando de se auto-compreender em meio a tudo isso que se apresenta. Se, de um lado, há sempre o risco de a Teologia “reduzir-se em um sistema endógeno que pensa a si mesmo, em uma linguagem hermética distante dos significados da cultura ou em uma exposição de doutrinas normativas que desconsidere a subjetividade da fé”, em sua historicidade (PASSOS, 2004, p. 66), de outro, não há como ignorar que, “num mundo cada vez mais plural, só uma Igreja e uma Teologia plural poderão re-inventar o laço que liga e religa o humano com o divino [...]” (BRIGHENTI, 1999, p. 402).

faz-se dialógica. Abre-se de dentro para o diálogo e faz-se e refaz-se tantas quantas vezes o diálogo lhe for ensinando esse refazimento” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 27).

Conclusão

Sem dúvida, a teologia é um tratado sobre o absoluto de Deus, mas nem por isso ela se faz de modo absoluto. A teologia compartilha dos limites da razão em busca de dizer o indizível sobre Deus.

Nesse sentido, já afirmamos, a crítica da razão não deixa de ser uma autocrítica da teologia. Na mesma medida, as alternativas que se oferece para um novo enfrentamento das questões sobre a racionalidade não deixam de ser um momento oportuno para que, em novas condições, se estabeleça um diálogo de mútuo reconhecimento e renovado intento de intercâmbio entre a teologia e as novas formas de racionalidade.

É fato que as novas abordagens teórico-metodológicas da racionalidade – por exemplo, em Rorty e Habermas – não permitem um empréstimo lingüístico simplificado, tampouco uma “teologização” de suas perspectivas conceituais. Isso exige uma aproximação cuidadosa, sistemática, e maior discernimento de suas

proposições e intenções. Todavia, o empreendimento desses autores não deixa de ser uma provocação salutar que muito contribui para a Teologia, no sentido de rever seus fundamentos teóricos e, além disso, em assumindo a situação plural do tempo presente, refazer o seu estatuto teórico-metodológico, tendo em conta os novos elementos que são trazidos no enfrentamento dessa problemática.

Entre outros, trata-se de reconhecer, por exemplo, o caráter situado da razão que – cada vez mais inserida nos seus contextos histórico-culturais, nas suas gramáticas e vocabulários próprios, nos seus campos de pesquisa e especialidades etc. –, de modo algum, invalida a busca de entendimento, o perscrutar pela verdade ou, até mesmo, a experiência do inefável. Entretanto, estes e outros anseios de familiaridade e normatividade para uma vida em comum não mais se efetivam, pelo caminho curto da verdade presumida, possuída e decretada. Uma possível afinação dessa polissemia de interpretações da vida e do mundo, que não é unívoca, só se faz possível pela mão dupla da via longa: a busca de sentido comum que se amplia pelo *diálogo* e pela exposição ao *outro*.

Não obstante as irresoluções que perpassam tais perspectivas, essas são algumas conquistas que se antecipam em estabelecer novas coordenadas para uma agen-

da de trabalho, quer no âmbito da filosofia e das mais diversas ciências, quer no campo da teologia e dos estudos das religiões. Como se pode notar, há um caminho que permanece em aberto e, em certo sentido, favorável para o saber teológico. Quanto mais se explicita e se pavimenta o caminho das múltiplas racionalidades, tanto mais a teologia encontra um lugar para si no solo comum dos diversos saberes/conhecimento. Dessa maneira, o problema não está em se fazer presente/reconhecida, mas, antes de tudo, em obter o reconhecimento como efetiva participante nesse fórum permanente de diálogo. Não sem razão, Passos afirma que “a teologia tem uma vocação encarnatória que se efetiva no jogo tenso do discernimento das vivências e das linguagens historicamente situadas, seu *logos* será sempre *dia-logos*” (PASSOS, 2004, p. 53).

Não nos parece exagerado afirmar que essa situação é, de fato, nova e diferente, para o saber em geral e para a teologia em particular. Isso permite pensar que está posto um desafio que é comum no horizonte de um futuro que se abre com muito por refazer e, não menos, por iniciar. A título de palavras finais, podemos dizer que neste trabalho apenas esboçamos algumas condições que nos permitem encontrar a porta de entrada a distintos aspectos da *Posição pós-metafísica & Inteligência da*

Fé. Em certo sentido, alcançamos alguma habilidade para transitar neste campo de tensões e possibilidades registrando alguns *Apontamentos para uma outra estética (sensibilidade) teológica*.

Referências bibliográficas

- APEL, Karl-Otto. O desafio da crítica total da razão e o programa de uma teoria filosófica dos tipos de racionalidade. Tradução de Márcio Suzuki. *Novos Estudos do CEBRAP*, São Paulo, n. 23, p.67-84, mar. 1989.
- BERNSTEIN, Richard J. (Org.). *Habermas y la modernidade*. Traducción de Francisco Rodríguez Martín. Madrid: Cátedra, 2001.
- BRIGHENTI, A. Igreja Católica na América Latina na Aurora do Terceiro Milênio. *Desafios e Perspectivas. Convergência – Revista Mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*, São Paulo: Publicações da CRB, ano XXIV, n. 325, set. 1999.
- _____. *O futuro da Igreja e a Igreja do futuro – Perspectivas para a Evangelização na aurora do terceiro milênio*. São Paulo: Paulus, 2001.
- CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, decretos e declarações*. Petrópolis: Vozes, 1980.
- D’AGOSTINI, Franca. *Analíticos e continentais: guia à filosofia dos últimos 30 anos*. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2002.
- DUAYER, Mário; MORAES, Maria Célia Marcondes de. Neopragmatismo, a história como contingência absoluta. *Tempo – Revista do Depar-*

tamento de História da UFF, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, p. 27-48, dez. 1997.

DUTRA, Delamar Volpato. *Razão e consenso: uma introdução ao pensamento de Habermas*. Pelotas: Editora Universitária da UFPEL, 1993.

FIORENZA, F.S.; GALVIN, J.P. (Org.). *Teologia sistemática*. Perspectivas Católico-Romanas. São Paulo: Paulus, 1997. v. I.

GADAMER, H. *Verdade e método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999.

_____. *Verdade e método – Complementos e índice*. Petrópolis: Vozes, 2002.

GONÇALVES, P.S.L.; BOBONATTO, V.I. (Orgs.). *Concílio Vaticano II. Análise e Perspectivas*. São Paulo: Paulinas, 2004.

GHIRALDELLI JÚNIOR, Paulo. Para ler Richard Rorty e sua filosofia da educação. *Filosofia, Sociedade e Educação* – UNESP, Marília, ano I, n. 1, p. 9-30, jul.1997.

_____. *Neopragmatismo, Escola de Frankfurt e marxismo*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

HABERMAS, J. *Teoria de la acción comunicativa*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1987a. v. I.

_____. *Teoria de la acción comunicativa*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1987b. v. II.

_____. *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1984a.

_____. *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. *O discurso filosófico da modernidade: doze lições*. Tradução de Luiz Sérgio Repa; Rodnei Nascimento. São Paulo: Martins Fontes, 2000a.

HERMANN, N. *Pluralidade e ética em Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

_____. *O que você precisa saber sobre Hermenêutica e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

JOÃO PAULO II. *Sobre a formação dos sacerdotes (Pastores dabo vobis – PDV)*. São Paulo: Paulinas, 1992.

_____. *As relações entre fé e razão (Fides et ratio – FR)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

LIBANIO, J. B. *Volta à grande disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1983.

_____. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.

_____. *Igreja contemporânea – Encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.

_____. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.

LIBANIO, J. B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia – Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.

McCARTHY, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Traducción de Manuel Jiménez Redondo. 4.ed. Madrid: Tecnos, 1998.

MENDES, V. H. *A Educação não conhece verbos regulares: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1998.

_____. *O Seminário e a questão educativa*. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre: PUC, v. 32, n. 137, set. 2002.

_____. *Inteligência da fé em um contexto pós-metafísico: apontamentos para uma nova sensibilidade teológica*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2004.

- _____. *O sujeito da Educação em um contexto pós-metafísico*. Tese de Doutorado. Porto Alegre: UFRGS, 2006.
- MIRANDA, M.F. *Um homem perplexo: o cristão na sociedade*. São Paulo: Loyola, 1989.
- MORAES, M. C. M. Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. *Perspectiva*. Revista do Centro de Ciências da Educação. Florianópolis: Ed. Da UFSC, ano 14, n. 25, jan./jun. 1996.
- _____. (Org.). *Iluminismo às avessas. Produção do conhecimento e políticas de formação docente*. Rio de Janeiro: DP&A, 2003.
- NOVAES, A. (Org.). *A crise da razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- OLIVEIRA, M. A. *Diálogos entre razão e fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OLIVEIROS, R. A. 40 años del Vaticano II, una mirada al proceso eclesial acontecido. *Christus Revista de Teología Y Ciencias Humanas*, México: Diócesis de Tarahumara Publicaciones, nov./dez. 2002.
- PALÁCIO, C. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PASSOS, J. D. A influência do helenismo e da pós-modernidade na reflexão teológica atual. *Panorama, Processos e Identidades*. *Revista de Cultura Teológica*. Centro Universitário Assunção, São Paulo: IESP/PFTNSA, v. 12, n. 46, jan./mar. 2004.
- PRESTES, N. H. *Educação e Racionalidade – Conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- QUEIRUGA, A.T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Tradução de Antônio Trânsito. 2. ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994a.
- _____. *Contingência, ironia e solidariedade*. Tradução de Nuno Fonseca. 1.ed. Lisboa: Presença, 1994b.
- _____. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997a.
- RORTY, R. *Pragmatismo – A filosofia da criação e da mudança*. In: MAGRO, C.; PEREIRA, A. M. (Orgs.). Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.
- _____. *Ensaio sobre Heidegger e outros. Escritos filosóficos 2*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1999.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo (IVT)*. São Paulo: Paulinas, 1990.
- SIEBENEICHLER, Flávio Beno. *Jürgen Habermas: razão comunicativa e emancipação*. 4.ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2003.



Vitor Hugo Mendes é sacerdote e atua na Diocese de Lages (SC). Foi presidente da Organização dos Seminários e Institutos do Brasil – OSIB/CNBB Nacional de 1999/2000 e Vice-Presidente e Presidente da Organização dos Seminários Latino-americanos (OSLAM) de 2001 a 2003. É mestre em Educação, pela Universidade Federal de Santa Catarina (1998), em Teologia, pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (2004), e doutorando em Educação, pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (2006). Atua como professor pesquisador do Programa de Pós-Graduação em Educação (PPGE) – Universidade do Planalto Catarinense (UNIPLAC) Lages (SC), além de ser coordenador acadêmico da Escola de Formadores OSIB/CRB/SC e pároco da Paróquia São Cristóvão – Cidade Alta – Lages (SC).

Alguns trabalhos

MENDES, Vitor Hugo. *A educação não conhece verbos regulares*: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método. Florianópolis: UFSC, 1998. Dissertação (Mestrado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1998.

_____. Educação sem epistemologia: a filosofia edificante de Richard Rorty. In: TREVISAN, Amarildo Luiz; ROSSATO, Noeli Dutra (Orgs.). *Filosofia e Educação*: confluências. Santa Maria: FACOS-UFSM, 2005a, p. 207-220.

_____; MIRANDA, José Valdinei A. “Educação é educar-se”: questões de hermenêutica e educação. *Revista da UNIFEPE*. Revista de Divulgação Científica do Centro Universitário de Brusque, Brusque, ano 3, n. 3, 107-116, nov. 2005b.

MENDES, Vitor Hugo. O sujeito da Educação em um contexto pós-metafísico. Tese (Educação). Porto Alegre: Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.