

**FACULDADE DE EDUCAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO
DOUTORADO EM EDUCAÇÃO**

MARCOS SANDRINI

**RELIGIOSIDADE E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA
PÓS-MODERNIDADE: DA AMBIVALÊNCIA DA
FIXAÇÃO E DA FLUTUAÇÃO À APORIA DO AMOR**

**Porto Alegre
2007**

MARCOS SANDRINI

**RELIGIOSIDADE E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE:
DA AMBIVALÊNCIA DA FIXAÇÃO E DA FLUTUAÇÃO À APORIA DO AMOR**

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor pelo
Programa de Pós-Graduação em
Educação, da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Pergentino Stéfano Pivatto
Co-orientador: Prof. Dr. Juan José Mouriño Mosquera

PORTO ALEGRE

2007

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

S219

Sandrini, Marcos

Religiosidade e educação no contexto da
pós-modernidade : da ambivalência da fixação e da
flutuação à aporia do amor / Marcos Sandrini. – 2007.
239 f. ; enc. ; 30 cm.

Dissertação (doutorado) – Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul, 2007.

1. Educação -- Pós-modernidade. 2. Educação –
Ideais morais. 3. Educação – Religiosidade. 4.
Educação – Fé

I. Título.

CDU 37.017.93

Ficha elaborada pela bibliotecária Maria José Coelho Perez: CRB-10/786

MARCOS SANDRINI

**RELIGIOSIDADE E EDUCAÇÃO NO CONTEXTO DA PÓS-MODERNIDADE:
DA AMBIVALÊNCIA DA FIXAÇÃO E DA FLUTUAÇÃO À APORIA DO AMOR**

Tese apresentada como requisito parcial
para a obtenção do título de Doutor pelo
Programa de Pós-Graduação em
Educação, da Pontifícia Universidade
Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em _____ de _____ de 2007

BANCA EXAMINADORA

Orientador: Prof. Dr. Pergentino Stéfano Pivatto

Professor

Professor

Professor

Professor

DEDICATÓRIA:

A São João Bosco (1815-1888),
Pai e Mestre da Juventude,
profundamente homem e profundamente santo,
de quem aprendi a radicalizar
o amar a Deus sobre todas as coisas
e o amor ao próximo como a mim mesmo,
dedico esta tese como sinal de minha profunda
gratidão e entusiasmo pelo seu Sistema Preventivo,
no compromisso com crianças, adolescentes, jovens,
sobretudo os mais pobres.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais, Antonio Sandrini e Daisi Westphal Sandrini, um pela alegria de viver e outra pela persistência em dar escola para seus filhos!

A meus irmãos e irmãs pela irriquietude em servir à comunidade pelo trabalho incansável e o exercício da cidadania.

À Congregação Salesiana que me acolheu em Rio do Sul, SC, em 1958, na pessoa de meus irmãos salesianos, que sempre me proporcionou pão e trabalho, na esperança de receber também o paraíso.

Aos milhares de educadores e educadoras que encontrei em minha vida aos quais ensinei o caminho da cultura da solidariedade e de quem aprendi dignidade e compromisso.

Às crianças, adolescentes e jovens que, em sua busca de reconhecimento e autonomia, são vítimas de uma sociedade narcisista que não quer partilhar.

Ao P. Pergentino Stéfano Pivatto, companheiro de ministério, pelo respeito e incentivo. Ao Prof. Juan Mouriño Mosquera, ex-aluno salesiano, pelo compromisso competente com a educação através da pesquisa e da docência.

Aos professores, funcionários e acadêmicos da Faculdade Dom Bosco de Porto Alegre, pela alegria, de juntos, construirmos uma IES que prima pela qualidade profissional e pela sensibilidade social.

RESUMO

Há um revival religioso no mundo. Alguns o interpretam como uma revanche do religioso após muito ateísmo. Outros, ao contrário, o interpretam como o seu último grito de vida. Nossa tese quer abordar a mútua interpenetração entre religiosidade, educação e pós-modernidade. A modernidade não soube dialogar com a religião e, ao mesmo tempo, a religião a condenou. Será que na pós-modernidade continuaremos com este estranhamento? Queremos apresentar pontos de encontro entre religiosidade e pós-modernidade para um diálogo eficaz entre ambos tendo em vista, sobretudo, a educação das novas gerações. Num primeiro momento procuraremos apresentar a modernidade com a descrição de algumas características fundamentais suas: a ciência linear, as metanarrativas e o pensamento forte, a história como progresso linear, a secularização religiosa, a ilustração e o código ético baseado na natureza humana. Como contraponto, num segundo momento, caracterizaremos a pós-modernidade como quebra deste paradigma: a complexidade e a ciência; a dissolução das metanarrativas e o pensamento fraco; o novo como fim da história; o niilismo e as chances da religião; o novo código ético aporético; a liberação da metáfora. Esta descrição nos coloca a questão se há ou não pós-modernidade. Procuraremos apresentar as visões de alguns autores importantes: Habermas, Giddens, Kung, Lyotard, Patella, Vattimo, Heidegger. Faremos uma análise do prefixo pós e suas diversas interpretações. Enfrentaremos, a seguir, a dimensão religiosa a partir do surgimento do novo paradigma do fim do fundamento e da metafísica, bem como da ética não-ambivalente e não-aporética. Nietzsche ao afirmar que Deus morreu pode-nos dar novas perspectivas para a religiosidade e a religião. Assim, se a metafísica não pode provar que Deus existe, também não pode provar o contrário. Agora começa o processo de construção de uma religião a partir da kénosis, do despojamento e da despreensão metafísica. Ao mesmo tempo, libertando-nos da unidimensionalidade da razão omniabrangente, a pós-modernidade abre a pessoa humana para dimensões perdidas, sobretudo da hospitalidade do outro e do diferente. A razão não morreu. Quem morreu foi o seu endeusamento. Finalmente, a partir do refletido, apresentamos a contribuição da educação para este diálogo entre religião, religiosidade, fé e pós-modernidade. Numa visão mais holística da pessoa humana também a educação é desafiada a educar as novas gerações na cultura da complexidade. Tudo e todos estamos interligados. O maior ponto de encontro é a defesa e a promoção da dignidade da vida, de qualquer vida. As novas gerações sabem que vivemos duas crises interligadas: a ecológica e a social. O caminho é a passagem da ambivalência da fixação e da flutuação para a aporia do amor. As religiões sabem de fixação. A pós-modernidade sabe de flutuação. O amor faz a síntese entre as duas. Afinal, com a vida tão ameaçada, ninguém pode se eximir de contribuir, denunciando e anunciando, para a geração de uma nova cultura. A educação, sobretudo a escolar, é desafiada a primar pela competência profissional, com a excelência como eficiência, mas também com a sensibilidade social, com a excelência como eficácia. É o racional se aliando com o intuitivo, a imaginação e a criatividade. Afinal, os pobres não podem mais sofrer e morrer sem viver uma vida de dignidade e de paz.

Palavras-chave: Modernidade, Pós-Modernidade, Religiosidade, Religião, Fé, Educação, Complexidade.

ABSTRACT

The world is experiencing a religious revival. Some have interpreted it as the religion revenge for the long years of atheism, whilst others see it as a last cry of life. The present thesis approaches the mutual interpenetration among religiousness, education and post-modernity. Modernity was not able to establish a dialogue with religion, and at the same time, religion condemned modernity. Will such disagreements enter the post-modern age? We intend to raise some points in common between religiousness and post-modernity in order to promote an effective dialogue between them, aiming above all at the education of future generations. Firstly, we present modernity and describe some of its fundamental features: linear science, metanarratives and powerful reasoning, history as linear progress, religious secularization, illustration and ethical code based on the human nature. Then, as a counterpoint, we characterize post-modernity as a paradigm shift: complexity and science, dissolution of the metanarrative and weak reasoning, the new as the end of the history, nihilism and the chances of religion, the new aporetic ethical code and the large use of metaphors. The afore mentioned description raises an issue: is there post-modernity or not? We present an overview of some important authors: Habermas, Giddens, K ung, Lyotard, Patella, Vattimo, Heidegger. An analysis of the prefix *post* and its interpretations will be carried out. The next topic is the approach to the religious dimension under the viewpoint of the new paradigm of the end of grounding and of metaphysics, as well as non-ambivalent and non-aporetic ethics. By claiming that God is dead, Nietzsche brings new perspectives into light for religiousness and religion, once if metaphysics can not prove that God exists, it can not prove He does not exist either. Now, a process of religion built from kenosis, from despoiling and unpretentious metaphysics begins. At the same time it frees us from the single dimension of omnicomprehensive reasoning, post-modernity opens the human being's perspectives to dimensions that were lost, above all about the hospitality and singularities of the other. Reason is not dead; the worship of reason is. Eventually, based on such reflection, we introduce the contribution of education to such dialogue among religion, religiousness, faith and post-modernity. In a comprehensive view of the human being, education is also challenged to bring up future generations within the culture of complexity. We are interconnected to each other and with everything. The most comprehensive point in common is the protection and promotion of dignity, of any type of life. The new generations know that we are living two interconnected crises: the ecological and the social one. The answer is in going from the ambivalence of fixation and fluctuation to the aporia of love. Religions are aware of such fixation, and post-modernity is aware of fluctuation. Love is the synthesis of both religion and post-modernity. Life is so jeopardized that no one shall deny a contribution, denouncing and making announcements, for the generation of a new culture. Education, above all at school, is challenged to give priority to professional competence, with excellence being the same as efficiency, but also with the social sensibility, with excellence as effectiveness. The reason is in line with intuition, imagination and creativity. After all, the poor should not ever suffer and die without the opportunity to live with dignity and in peace.

Key-words: Modernity, Post-Modernity, Religiousness, Religion, Faith, Education, Complexity

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	9
1.1	TEMA	16
1.2	PROBLEMÁTICA.....	19
1.3	TESE	22
1.4	METODOLOGIA	24
1.5	RELEVÂNCIA DO TEMA.....	27
1.6	PERSPECTIVAS	29
2	DA IDADE DAS TREVAS À IDADE DA LUZ	31
2.1	A CIÊNCIA TÉCNICA MODERNA E SEUS POSTULADOS	35
2.2	AS METANARRATIVAS E O PENSAMENTO FORTE	45
2.3	A HISTÓRIA COMO CIVILIZAÇÃO E PROGRESSO LINEAR.....	46
2.4	A SECULARIZAÇÃO SECULARISTA	50
2.5	A EMANCIPAÇÃO DA EVIDÊNCIA DA AUTORIDADE PARA A AUTORIDADE DA EVIDÊNCIA	56
2.6	O CÓDIGO ÉTICO NÃO-AMBIVALENTE E NÃO-APORÉTICO	58
3	O OCASO DAS LUZES E O NASCER DA AURORA.....	62
3.1	O NOVO PARADIGMA DA CIÊNCIA.....	62
3.2	A DISSOLUÇÃO DAS METANARRATIVAS E O PENSAMENTO FRACO ...	70
3.3	A EXPERIÊNCIA DO NOVO COMO FIM DA HISTÓRIA	76
3.4	O NIILISMO COMO ÚLTIMA CHANCE DA RELIGIÃO	81
3.5	O SER COMO EVENTO: A INTERPRETAÇÃO SUPERA O FATO	85
3.6	A ONTOLOGIA, TERRITÓRIO SEM MORALIDADE	87
3.7	O NOVO CÓDIGO ÉTICO	89
3.7.1	O pluralismo das normas e o relativismo	90
3.7.2	Da ética autônoma à responsabilidade ética heterônoma	95
3.8	A LIBERAÇÃO DA METÁFORA	97
4	QUANDO O PREFIXO DIZ MAIS QUE O RADICAL.....	105
4.1	PÓS-RADICALIZAÇÃO DA MODERNIDADE OU TARDO-MODERNIDADE	108
4.2	PÓS-ANTIMODERNISMO REACIONÁRIO	109
4.3	PÓS-NOVO MACROPARADIGMA.....	113
4.4	PÓS-CATEGORIA DO ESPÍRITO	115
4.5	PÓS-RESISTÊNCIA	117
4.6	PÓS-ÚLTIMA CHANCE.....	119
4.7	PÓS-METAMORFOSE E INTERREGNO.....	120
4.8	PÓS-SER COMO EVENTO	121

5	O REVIVAL RELIGIOSO	126
5.1	ANÁLISE DA REVITALIZAÇÃO RELIGIOSA	128
5.2	A FILOSOFIA PRIMEIRA É UMA ÉTICA E NÃO UMA ONTOLOGIA	131
5.2.1	Sou moral antes de pensar	131
5.2.2	A quebra da moral do propósito, da reciprocidade e do contrato.....	134
5.2.3	Da ambivalência da fixação e da flutuação à aporia do amor.....	136
5.3	A INAFERRABILIDADE RACIONAL DE DEUS: A “MORTE DE DEUS” COMO VITALIDADE RENOVADA DA RELIGIÃO	138
5.4	DA TEOLOGIA DA SECULARIZAÇÃO À TEOLOGIA A PARTIR DA SECULARIZAÇÃO.....	140
5.5	A TRINDADE: UNIDADE, DIVERSIDADE, RECIPROCIDADE	142
5.6	A ENCARNAÇÃO DE JESUS CRISTO	144
5.7	POR QUE O CRISTIANISMO TEM A PRETENSÃO DE SER UMA RELIGIÃO UNIVERSAL?.....	151
6	EDUCAR NO PARADIGMA DA REDE.....	157
6.1	A DANÇA DA ENERGIA.....	158
6.2	SÊ QUEM TU ÉS!.....	164
6.3	A ÉTICA.....	171
6.3.1	Ética e Moral: do dissenso ao consenso	174
6.3.2	Diferentes, sim, mas não desiguais!	181
6.3.3	A ideologia do dom	184
6.4	SER TOCADOS INCONDICIONALMENTE	193
6.4.1	Espiritualidades	194
6.4.2	Religiosidade, Religião e Fé.....	202
6.4.3	Novos parâmetros para o diálogo entre religiosidade e pós-modernidade.....	205
6.5	ACABARAM-SE AS METANARRATIVAS, MAS NÃO A NARRAÇÃO.	209
7	CONCLUSÃO	218
	REFERÊNCIAS	225

1 INTRODUÇÃO

Há uma data importante para a história da humanidade: 06 de agosto de 1945. Hiroshima e Nagasaki experimentam o gosto amargo de uma guerra nuclear. A rosa de Hiroshima lança suas pétalas de destruição, de mutilação e de morte. O mundo descobre que é pequeno e frágil demais para a mente humana. Agora todos estamos nas mãos das grandes potências com seus arsenais de ogivas nucleares. Botões vermelhos estão nas mãos dos mandatários de plantão. Cada um deve ocupar seu espaço a partir dos espólios da última grande guerra que terminou com a convicção de que com armas nucleares não se brinca. Ameaça-se e, se possível, num piscar de olhos, se lança contra tudo e contra todos.

Estamos no período da guerra fria. O mundo não se divide entre norte e sul, mas politicamente entre leste e oeste. O ocidente e o oriente demarcam as grandes fronteiras da humanidade. O muro de Berlim vira símbolo desta demarcação. O medo se dissemina. Minha geração cresceu com medo. Medo dos comunistas ateus, destruidores da liberdade, sobretudo da mais santa das liberdades, isto é, a possibilidade de colocar cerca na propriedade privada. Este é o símbolo máximo da liberdade e da civilização ocidental e cristã. Certamente que do outro lado do muro outras ideologias são sustentadas, defendidas com aparelhos ideológicos e aparelhos repressivos do estado.

O fim da guerra fria é marcado com a derrubada real e simbólica do Muro de Berlim. Não mais dois mundos, mas apenas um mundo. Não mais duas histórias, mas uma única história, hegemônica. A razão que tomou mãos com a ciência, que se tornou real com a tecnologia foi apropriada quase que exclusivamente pela economia. O neoliberalismo dá novo vigor ao capitalismo com a idéia do livre mercado. A superação de todos os problemas sociais está na liberdade de mercado. Não é ele – o mercado – quem os produz. É justamente o contrário. Quanto mais mercado, mais solução. O maior pecado é “cair na tentação de fazer o bem” (DRUCKER, 1986). A suprema lei do mercado é a sobrevivência do mais forte e a aniquilação mortal do mais fraco. O grande mal é querer intervir no mercado com a intenção de fazer o bem. A conquista progressiva da natureza, possibilitada pelo desenvolvimento do método científico nos séculos 16 e 17, processou-se de acordo com certas regras definidas, determinadas não pelo homem, mas pela natureza e

pelas leis da natureza. “A tecnologia torna possível o acúmulo ilimitado de riqueza, e, portanto, a satisfação de um conjunto sempre crescente de desejos humanos” (FUKUYAMA, 1992, p. 15). Confunde-se desejos com necessidades. Então, o consumismo se erige como sistema. Onde os desejos são ilimitados sem nenhuma possibilidade de organização e orientação, não existe justiça social e nem lugar para todos.

Nas sociedades capitalistas há uma confusão muito grande entre necessidades e desejos.

Quando uma necessidade não é satisfeita, uma pessoa procurará um objeto que a satisfaça ou tentará reduzi-la. Os indivíduos que pertencem às sociedades industriais podem tentar encontrar ou desenvolver objetos que satisfaçam seus desejos. As pessoas das sociedades menos desenvolvidas possivelmente tentarão reduzir ou satisfazer seus desejos com o que estiver disponível (KOTLER & ARMSTRONG, 1993, p. 03).

É claro que reduzir desejos não está no horizonte do neoliberalismo. Pode-se reduzir os comensais, não os desejos. Antigamente, para cada necessidade se buscava um produto. Hoje, para cada desejo se cria um produto, que vira necessidade. As empresas privadas, bem como as teorias liberais e neoliberais, trabalham com essa interpretação entre desejos e necessidades. Quando as necessidades e os desejos perdem os seus limites, é impossível falar em distribuição de renda e justiça social. Quando se pensa a partir dos desejos, trabalha-se com o ilimitado e, então, é impossível a partilha e a existência do outro. Gerações e gerações são sacrificadas ao ídolo do desejo transformado em necessidade. Poucos com muito e muitos com migalhas e sobras.

O padrão de consumo foi marcado pela

ânsia consumista que o capitalismo conseguiu disseminar na consciência da humanidade e que se identifica na busca esquizofrenicamente acelerada, sendo a própria razão de ser da atividade econômica e a razão ontológica do processo civilizatório (BUARQUE, 1990, p. 132).

Para satisfazer os desejos, há todo o progresso tecnológico. Os luxos de hoje (desejos) são as necessidades de amanhã. O consumo das elites, sobretudo dos centros hegemônicos, é colocado como ideal a ser perseguido por todos. Assim é que o desejo mimético – expressão cunhada por Pierre Bourdieu –, nada mais é que a busca desenfreada de conseguir o que alguns têm. É o propulsor do

progresso, dizem os teóricos do neoliberalismo. Esta é também a origem da concorrência. Porque não há objeto de desejos para todos, eles estão à disposição dos mais capazes e eficientes. Isto é fonte de insatisfação e de frustração para a maioria dos incapazes que, ou se conformam, ou buscam atalhos ou desvios. Menos comum é uma consciência crítica diante desta situação, acreditando e criando uma alternativa mais global na certeza de que um outro mundo é possível.

Quem acredita que o mundo está dividido entre leste e oeste, começa a ver que sua verdadeira divisão é a norte-sul. A guerra fria terminou. O muro leste-oeste caiu. Não caiu, porém, o verdadeiro muro que perdura há séculos que é o norte-sul. Não só não caiu como, com a versão neoliberal do capitalismo, se reforçou e aumentou.

A uma mística da misericórdia se contrapõe uma mística cruel (CAMPOS, 1985). É mística porque é tão forte e intensa que não deixa sucumbir à tentação de abandonar o caminho da competição para curvar-se diante dos mais fracos. É cruel porque coloca sacrifícios sobre a população em vista da criação do paraíso que a economia de mercado promete aos que lhe são fiéis. O mercado é justo, e os ricos são merecedores de sua riqueza e vivem contentes porque são competentes e em estado de qualidade total. A riqueza e o consumo conseqüente são frutos do mérito pessoal e recompensa pela garra, disposição e preparação para a luta.

Durante a guerra fria, na América Latina, continente que “consegue” equacionar pobreza, injustiça e fé cristã, grassava a ideologia da segurança nacional. Uma a uma as democracias vão se diluindo entregues nas mãos de militares formados nas melhores academias militares do hemisfério norte ocidental. Tortura, censura, cassações, atos institucionais, constituições outorgadas, exílios, fechamento dos parlamentos, arremedo de judiciário, invasões de universidades, repressão às organizações sindicais. Tudo isso em nome da defesa da liberdade. O presente é nosso deserto. O futuro é nossa terra prometida. As melhores forças da juventude apaixonada pela paz e pela justiça não pode enxergar esta realidade porque manipulada pelos aparelhos ideológicos de Estado e, vez por outra, como no caso do AI-5, editado em 13 de dezembro de 1968, escandalosamente reprimida, morta, exilada, silenciada e desaparecida. A memória faz gritar: Nunca mais!

Os rios caudalosos são vistosos, propagandeando vez por outra seu poder em gritantes quedas de água, cachoeiras e corredeiras. No entanto, águas subterrâneas, rios escondidos no seio da terra continuam alimentando idéias de

libertação, de renovação, de transformação, de partilha e de justiça social. Vez por outra estas águas explodem o chão deserto e vicejam tudo o que encontram pela frente: terra, plantas, animais, pessoas, grupos, comunidades, sonhos, utopias... Paulo Freire¹, o grande mestre, faz parte desta água cristalina que, ao desmascarar as pedagogias que mantêm a opressão, propugna por uma educação como prática da liberdade rompendo com a pedagogia do oprimido contra a opressão. Também a Igreja latino-americana em Medellín² (1968) escuta o clamor do povo, reflete e se posiciona para construir-se comprometida com as transformações sociais, a partir do compromisso da fé cristã.

Neste contexto construí toda minha formação universitária e meus primeiros anos de sacerdócio, de vida religiosa, de educador, de cidadão e de cristão. O encontro com exilados escorraçados e torturados pela ditadura militar em nosso país durante os anos de minha formação continuada na Universidade Pontifícia Salesiana de Roma fez-me abrir os olhos para a sede de justiça e a prática da educação como quebra dos grilhões e construção da liberdade. Convenci-me de que a maior subversão é a da ordem estabelecida que precisa ser reordenada.

Nosso olhar de consagrado salesiano que colocou a dimensão educativa como centro de sua missão, capta a situação das novas gerações, sobretudo da juventude pobre e abandonada. A pergunta candente nesta situação é: qual é a raiz de tudo isto? Por que tanto sofrimento, tanta morte, tanta desigualdade, tanta injustiça ferindo prevalentemente quem não é sua causa e sua raiz? Por que as crianças são as mais atingidas por esta violência institucionalizada através da morte prematura e da denegação de seus direitos humanos e civis mais elementares? Por que os jovens são a bucha de canhão desta sociedade, nas guerras, nas filas de

¹ **Paulo Freire** (1921-1997), educador brasileiro, comprometeu-se com a educação como prática da liberdade. Trabalhou com a alfabetização de adultos assumindo a educação como processo de conscientização. Em seu livro *A Pedagogia do Oprimido* procurou descobrir os mecanismos de dominação para desinternalizá-los e superá-los. Sempre trabalhou a educação como libertação das opressões em contraposição à educação bancária. Foi cassado e exilado pela ditadura militar que se instalou no Brasil a partir de 1964. Neste período passou por diversos países. Trabalho marcante executou como Consultor Educacional do Conselho Mundial de Igrejas. Retornou ao Brasil em 1980. Foi Secretário da Educação da Prefeitura Municipal de São Paulo. Seu ideário pedagógico e seu compromisso com a educação têm pautado a vida de muitas pessoas, grupos e comunidades pelo mundo inteiro.

² **Documento de Medellín**: Em 1968, na esteira do Concílio Vaticano II e da encíclica *Populorum Progressio*, realizou-se, na cidade de Medellín, Colômbia, a II Assembléia Geral do Episcopado Latino-Americano, que deu origem ao importante documento que passou a ser chamado o Documento de Medellín. Nele, se expressa a clara opção pelos pobres da Igreja Latino-Americana. A conferência foi aberta pessoalmente pelo papa Paulo VI. Era a primeira vez que um papa visitava a América Latina.

emprego, na exclusão escolar, na carência de reconhecimento e na falta de autonomia? Muitos adolescentes e jovens, a imensa maioria, sem o querer e sem o saber, são o anúncio da bondade do mundo ou, então, uma denúncia viva dos seus males. Eles já entram na adolescência e na juventude carregando os efeitos de uma infância sofrida e atormentada. São eles que empunham as armas. São eles que puxam as filas em busca de emprego. São eles que são tentados pelo império das drogas. São eles que são envolvidos pela sociedade de consumo, quer consumindo, quer desejando e lutando desesperadamente para consumir. Crianças, adolescentes e jovens passam fome. Aliás, a fome já determina que não há uma juventude, mas juventudes.

Falando “religiosamente” diremos que Deus se manifesta na América Latina com uma dupla ausência. A gritante situação de opressão, de exploração e de injustiça institucional, seguramente revela uma ausência de Deus. O contrário de tudo isto é Deus. *Deus está presente no contrário*. Nossa luta em favor da justiça e da paz brota da convicção de que Deus está na injustiça proclamando o seu contrário, ele está na guerra, anunciando o seu contrário. Ao mesmo tempo, esta situação é causada por grupos e pessoas concretas que se dizem cristãos e cristãs. *Deus está presente pelo contraste*. Em nossa linguagem religiosa, na América Latina, devemos trabalhar com três realidades inconciliáveis: pobreza, injustiça e fé cristã. Um jovem excluído é um profeta que grita, não com palavras, mas com sua vida, que Deus é o contrário da injustiça (ética), da exploração (economia), da opressão (política) e do pecado (teologia). Ele fala sem falar e grita sem gritar. Ele é a linguagem!

Há adolescentes e jovens que não sofrem diretamente este drama, mas enfrentam o vazio de sentido. Acossados por todos os lados por uma vida de futilidades (*realitys shows*) e por um consumismo compensatório, são arrastados por uma vida sem sentido, sem futuro, sem entusiasmo, sem razões para viver e para sonhar.

Uns e outros são tentados a buscar conformação, atalhos ou desvios para saciar a fome de infinito e de realização que se radica profundamente no seu coração. A crise de violência que atinge o mundo inteiro e, mais proximamente, nossa realidade, brota de um duplo fosso profundo. Por um lado, o fosso das injustiças sociais. A violência não é decorrente da pobreza, mas da desigualdade. Os pobres não são violentos. A desigualdade é que inicia e acentua a violência.

Quanto mais desigual for uma sociedade, mais violenta ela o será. A violência no Brasil está fortemente ligada a este componente. Ela não é principalmente uma questão de polícia, mas de justiça. A militarização da sociedade pode reprimir a violência, mas jamais solucioná-la. Aliás, acontece justamente o contrário. Quanto mais militarizada for a sociedade mais injusta ela o será porque os aparelhos repressivos do estado estão a serviço dos que, na extrema concentração de renda, estão na ponta mais concentradora da mesma e não dos deserdados, excluídos e injustiçados.

Por outro lado, há o vazio de vida. Quanto mais vazia for uma vida, mais procurará conformação, atalhos e desvios. O fato de a punição atingir mais fortemente os jovens das classes populares, não significa que eles são mais violentos que os outros. A impunidade e o privilégio são as causas de sua discriminação. Oliveira (2001) afirma que há uma violência causada por jovens hegemônicos: altos, loiros, 'sarados', fashion, ricos, globalizados, winners, habitando maravilhosos ninhos aconchegantes, cercados de objetos-fetiches, bem como há uma violência praticada por jovens mirrados, desdentados, sujos, pobres, caipiras, analfabetos. É preciso saber ler esta linguagem para uma intervenção educativa realmente profunda e eficaz, não apenas eficiente.

Encontramos, por outro lado, jovens que, embora tentados a assumir atalhos e desvios, assumem uma postura propositiva. Autônomos, embora não auto-suficientes, procuram fugir da violência institucionalizada, da manipulação e da alienação através do seu enfrentamento e alimentando sonhos de mudanças. A maioria dos jovens vive uma vida muito dura, atribulada e sacrificada. Porque na infância não tiveram condições (embora tenham tido oportunidade) de estudar, transformam-se não raro em trabalhadores que estudam. Pouco ou nada falam, mas em seu silêncio são a própria linguagem profética da necessidade de uma mudança social para melhor. É preciso fazer uma clara distinção entre condição e oportunidade. Oportunidade é a escola na frente da própria casa. Condição são os meios para freqüentar esta escola e nela permanecer. Há adolescentes e jovens que não podem freqüentar a escola na frente da própria casa (oportunidade) porque precisam trabalhar para complementar a renda da família que depende exclusivamente deles (condições). Gerações e gerações vão-se sucedendo sem um mínimo de dignidade. Por quanto tempo elas poderão esperar a recompensa apenas na outra vida? Queremos vida em abundância a partir desta vida.

E nos perguntamos, onde está a origem de toda esta realidade? A ameaça nuclear nos veio dizer que a humanidade não apenas tem a capacidade de cometer homicídios e genocídios, mas, sobretudo eliminar com toda e qualquer vida da face da terra. As pessoas mais sensíveis se perguntam: qual a raiz desta mentalidade de destruição? Mais ainda, por onde começar o novo, ou melhor, que dimensões da pessoa humana foram esquecidas, abafadas e que precisam ser descobertas? Quem tem a capacidade de quebrar com este império da morte e da violência institucionalizada? Se não houver uma grande ruptura nesta caminhada que não seja apenas uma renovação, mas um novo, a humanidade não conseguirá desmoronar e arrasar este muro de morte.

Olhando para trás, para a caminhada histórica da humanidade nos deparamos com outra grande ruptura. Após a ocupação da América, a reforma protestante, a conquista de Constantinopla pelos turcos, o mundo europeu é invadido por uma grande euforia regada a ouro e prata pirateados da América. Até esta época havia sete ecúmenos equilibrados, ou seja, “sete horizontes de compreensão, impérios, que se acreditavam únicos e fora dos quais não havia senão bárbaros” (DUSSEL, 1984a, p. 12). Esses ecúmenos são: Europa latina, a cristandade Bizantina, reinos indianos, a China, o mundo inca, o maia-asteca e a África. A ocupação da América trouxe uma mudança radical na geopolítica do mundo. Os árabes são rodeados. A Índia é alcançada pelas grandes navegações. “O Mediterrâneo que fora o centro do mundo há quase 5.000 anos, o centro geopolítico da história universal, cede o lugar ao Atlântico” (idem, p. 14). Nasce no século XV tudo o que se pode chamar de mundo colonial. Todos os outros seis ecúmenos se transformam em colônia do ecúmeno europeu latino. “O índio era Outro, distinto do espanhol e do europeu; o chinês e o indiano eram outros, distintos do inglês, e esse Outro vai ser negado, alienado, aniquilado” (idem, p. 17). O Atlântico norte vai ser o centro do mundo por causa da espoliação das colônias pelo centro. A origem do capital metropolitano, o do centro, não só foi roubo como também homicídio, ou melhor, genocídio. “Esse dinheiro está manchado com o sangue dos índios e embrulhado com a pele dos negros e dos asiáticos” (ibidem, p. 19).

Se, por um lado houve heróis desta nova ordem, como os bandeirantes e os encomenderos, por outro lado também surgiram profetas da denúncia e do anúncio como Bartolomeu de las Casas, Montesinos, Antonio de Valdivieso. Se houve um

genocídio foi porque houve resistência. A resistência da dor, da morte, do aniquilamento sobretudo dos índios, é um grito que ainda precisa ser escutado. Ele não está na memória dos povos através da narração.

A filosofia, a teologia, a pedagogia, todas as ciências são palavra segunda. A palavra primeira é a da vida, da realidade. A palavra segunda é a da interpretação desta realidade. Esta interpretação existe ou para justificar e sacralizar o *status quo* ou, então, para transformá-lo. Numa perspectiva transformadora de libertação, o ato primeiro é o compromisso com os pobres, com sua vida, com seus sofrimentos, com suas lutas de libertação. A filosofia, a teologia, a pedagogia vêm depois e são uma reflexão que supõe o ato primeiro do compromisso libertador da pessoa humana com a história, sobretudo dos vencidos e dos eliminados.

A Modernidade apareceu neste contexto apresentando-se como uma grande crítica da Idade Média e sua cristandade. Ela não é um fato inocente. Se ela despontou é porque encontrou uma realidade sócio-econômico-política que possibilitou seu surgimento. Nossa tese vai fazer uma análise aprofundada sobre a modernidade, seus pressupostos epistemológicos e seus grandes fundamentos para mostrar seus grandes ganhos, mas, ao mesmo tempo, sua justificação para o colonialismo, a uniformidade, a morte do outro e o desenvolvimento de totalidades totalitariamente totalizadas.

De modo geral constatamos que a nossa história, o Ocidente, já a partir dos gregos até os dias atuais, teve sempre particular dificuldade em abordar o tema do outro. Trata-se de uma cultura fortemente centrada em sua própria identidade, a ponto de quase não sobrar lugar para o diferente dela (BOFF, 2005, p. 01).

1.1 TEMA

O tema desenvolvido em nossa tese será: “A religiosidade e a educação no contexto da pós-modernidade”. Procuraremos abordar estas três grandes realidades que, a nosso ver, podem entrecruzar-se e entrelaçar-se.

Quando desenvolvemos nossa tese de mestrado em Roma, deparamo-nos com um livro de Halbfas (1970) que nos deu luz para compreender o que seja a religiosidade ou a dimensão religiosa da vida. O ponto de referência deste autor é Paul Tillich (2005). Por religiosidade estes autores entendem a dimensão mais

profunda da totalidade da vida humana. É a busca da abertura ao transcendente, àquilo ou Àquele que ultrapassa a superfície da vida, é o sentido radical da existência. Religiosidade é a abertura para a busca de sentido, para a busca de radicalidade. “A religiosidade é atitude dinâmica de abertura do ser humano ao sentido fundamental de sua existência, seja qual for o modo como é percebido este sentido [...], esta a raiz da vida humana na sua totalidade” (GRUEN, 1994, p. 111).

Em todos os tempos, à raiz da vida humana encarada com maturidade, estão as grandes perguntas existenciais a respeito do sentido da vida: de onde vim e para onde vou? O que faço e devo fazer, no breve tempo entre o nascimento e a morte? Para Tillich, esse questionamento exige atitude dinâmica de abertura da pessoa ao sentido radical da existência, constitui a “dimensão de profundidade” ou “religiosa” do ser humano, sua “religiosidade”. Não se trata, esclarece Tillich de “mais uma” atitude ou função: a religiosidade é a mais profunda de todas as funções da vida humana: ou melhor, da vida humana como totalidade. Essa abertura ao sentido radical da existência humana será, por isso mesmo, abertura ao que nos transcende de modo absoluto. Esse é o ideal. Na realidade, Tillich lamenta como tragédia dos nossos tempos a perda em grande escala dessa dimensão na sociedade atual. Daí o título de um precioso livro seu, *A dimensão perdida*.

Para elucidar o alcance desta reflexão, transcrevemos o trecho de uma carta de um leitor de uma revista francesa vazada nestes termos:

Pessoas como eu, à margem da Igreja, existem muitas. Mas não sou eu que interesso: o próprio número destas pessoas parece-me colocar uma séria pergunta: hoje, quem são os cristãos? Onde começa ou termina sua família espiritual? Quem defende seus valores e escolhas morais? Quem é portador deste grande espírito com o qual a humanidade tem caminhado e crescido há dois mil anos? São somente os que são encarregados de catalogar, julgar, quiçá condenar? Os que são obrigados a fixar, ou até congelar, determinadas estruturas rachadas, certos momentos da história? São somente os que seguem a lei sem discussão e a fazem aplicar cegamente, seja qual for o rumo que o curso do mundo tome a nosso redor? Os que, por disciplina, ficam estranhos a tantos conhecimentos duramente adquiridos e ainda mal reconhecidos: os que, tendo tido a chance de aprender, não são capazes de partilhar o que sabem? Ou mesmo os que, por medo das represálias e da solidão, se calam, e morrem numa bênção passageira? Será que os cristãos estão realmente todos aí? Não tenho mais plena certeza disso. Talvez os cristãos sejam também os que escolheram o risco, a fidelidade a si mesmos e a firmeza. Eu creio que são mais úteis a uma sociedade, seja qual for, os que sabem discutir passo a passo, e suportar a exclusão, a reprovação e o abandono dos seus, do que o enorme rebanho sabichão que se apronta a si mesmo como modelo, enquanto não força ninguém a afrontar os problemas da história (GREGOIRE apud GRUEN, 2005, p. 19).

Hoje temos consciência de que o religioso não pode ser procurado exclusivamente nas religiões: nem tudo nelas é religioso; e fora delas também cresce e vinga autêntica religiosidade. Por isso, hoje partimos não de uma suposta “posse” (crença), mas da busca, da abertura (não só mental!) para o sempre mais e melhor; não necessariamente do *numinoso*, mas dos valores que estão ao alcance de cada pessoa, em sua situação concreta.

Junto com o conceito de religiosidade precisamos aprofundar o significado de religião. A religião carrega já algo de institucionalizado o que não existe no fenômeno da religiosidade. Hans Küng apresenta dois elementos básicos para a definição de religião, quais sejam, *tradição* e *comunidade*. Podemos dizer que a religião é o instituído e a religiosidade o instituinte. Por isso, toda religião precisa ser vivificada pela religiosidade. A religião manifesta o lado objetivo e social da experiência religiosa. Ela corresponde às exigências de objetividade, de sociabilidade, de historicidade do *homo religiosus*.

Religião é a realização sócio-individual (em doutrina, costume, frequentemente ritos) de uma relação do homem com algo que o transcende e a seu mundo, ou que abrange todo o mundo, que se desdobra dentro de uma tradição e de uma comunidade. É a realização de uma relação do homem com uma realidade verdadeira e suprema, seja ela compreendida da maneira que for (Deus, o Absoluto, Nirvana, Shūnyatā, Tao). Tradição e comunidade são dimensões básicas para todas as grandes religiões: doutrina, costumes e ritos são suas funções básicas; transcendência (para cima e para dentro, no espaço e/ou no tempo, como salvação, iluminação ou libertação) é sua preocupação básica (1986, p. 08).

Qual a relação entre religião e religiosidade? A religião seria a resposta e a religiosidade a pergunta. Quando a religião não tem mais nenhum chão significativo na vida das pessoas e das sociedades, torna-se inadequada e tende a desaparecer. A religião é uma dimensão antropológica, estrutural do ser humano. Por isso sempre haverá religiões que buscam responder a esta dimensão. “A religião responde à religiosidade, a religiosidade pede e provoca religiões” (LIBÂNIO, 2002, p. 101).

Há experiências religiosas que são de Deus, mas também podem não sê-lo. Há, igualmente, experiências de Deus que são religiosas, mas igualmente podem não sê-lo. Há, inclusive vivências patológicas da experiência religiosa. A psicologia e a sociologia religiosas contribuíram grandemente para detectar e purificar estas experiências de algum caráter patológico que sempre é possível em qualquer dimensão da pessoa.

A descoberta e o estudo científico da subjetividade psicológica deram uma enorme contribuição ao desenvolvimento da compreensão crítica de todo tipo de fenômenos humanos enigmáticos (...), bem como de experiências, representações e práticas consideradas religiosas... Esse olhar crítico da psicologia difundiu-se na civilização ocidental e abalou alguns fiéis que podem, contudo encontrar na psicologia potentes recursos para esclarecer e purificar a religião [...] (VERGOTE, 1998, p. 106).

Outro conceito a ser aprofundado é o de fé. A fé é uma resposta a uma palavra revelada e ela só existe quando há um ser transcendente que fala através da profecia ou da escrita. Ela é um dom, inclusive a própria resposta à palavra. É uma resposta livre porque o dom pode ser recusado, igualmente.

O ato de fé envolve todas as dimensões da existência humana: racional, volitivo-afetiva, histórica, prática, escatológica. Racional porque o ser humano busca inteligibilidade para o que crê. Afetiva porque ama o que crê. Histórica porque interpreta tal verdade para o momento cultural em que vive. Prática porque implica obras, ações, compromissos. Escatológica porque inicia ao que acontecerá em plenitude para além da morte. (LIBÂNIO, 2002, p. 98).

O contexto da reflexão pós-moderna se apresenta muito propício para esta reflexão uma vez que, em toda mudança de época, há uma reviravolta em profundidade de conceitos fundamentais da vida humana.

1.2 PROBLEMÁTICA

Queremos abordar, em nossa tese, duas problemáticas fundamentais: uma a partir da modernidade e outra a partir da pós-modernidade.

A modernidade não soube ou não quis dialogar com a religião e a religião não soube ou não quis dialogar com a modernidade. À medida que a modernidade foi-se aprofundando em seus postulados epistemológicos, mais se afastou da religião, inclusive tentando abafar e excluir a religiosidade como uma das dimensões da pessoa humana. Discute-se se a modernidade se afastou das religiões concretas, históricas ou se afastou-se da religião enquanto tal. O ateísmo recebeu fortes doses de racionalidade a partir da modernidade. Grandes mestres do pensamento erigiram sistemas filosóficos e científicos que tinham como base o ateísmo. O atual reavivamento religioso é visto por alguns, com incontido júbilo, como uma revanche

do religioso depois de tanto ateísmo da modernidade. Outros são mais cautelosos e dizem que se trata apenas de uma psicologização que apenas tem a face religiosa, mas que no seu mais profundo é uma projeção das insatisfações e carências humanas.

Se a modernidade não soube dialogar com a religião, por outro lado também a religião não assumiu uma postura de diálogo. Esta também não soube dialogar com a modernidade. Partiu-se de uma premissa de que há incompatibilidade radical entre religião e modernidade. A postura mais significativa foi a da condenação e do anátema. Queremos ressaltar três condenações muito significativas feitas pela Igreja Católica: a de Galileu Galilei com todo o seu simbolismo, o Syllabus do Papa Pio XI e a encíclica de Pio X, *Gravíssimo Officii Munere*. Foi necessário o Concílio Vaticano II (1962-1965) para fazer um enfrentamento positivo com o modernismo. Mas, já era tarde. Grandes e significativas massas de pessoas já haviam abandonado a religião.

Enfrentaremos também a questão se há ou não a assim chamada pós-modernidade. Nosso posicionamento será a afirmação de que estamos realmente numa mudança de época com o advento da época ou condição pós-moderna. Nossa preocupação fundamental é abrir caminhos para um possível diálogo entre pós-modernidade e religião. Não é possível que, numa situação de reavivamento religioso e numa situação de uma nova postura epistemológica da ciência e da filosofia, não seja possível um diálogo entre religião e pós-modernidade. Há algum gancho possível entre estas duas realidades ou, teremos que nos contentar com anátemas mútuos? Será que cairemos num fundamentalismo religioso e num relativismo científico e filosófico ou, se o seu contrário. Num relativismo religioso e num fundamentalismo científico e filosófico.

Para que este diálogo seja possível procuraremos alguns conceitos e paradigmas que melhor respondam à pessoa humana em situação. Os encaminhamentos apresentados em outras épocas históricas seguramente não respondem mais ao tempo que estamos vivendo. A reflexão a partir da realidade da pós-modernidade muito nos ajudará a trabalhar a realidade da religiosidade e da religião que possa responder às atuais interrogações. Há muitas perguntas e inquietações pedindo respostas. Alguns a querem responder retrocedendo a um tempo passado como relata Appel (2003) em seu livro *Educando à Direita*. Isto não resolve o problema porque estamos diante de novos paradigmas e de novas formas de abordar a narração acerca da realidade. “Não se pode enfrentar sistemas

complexos com ferramentas intelectuais e heurísticas de outros tempos, a partir da mentalidade evolutivo-linear, que contempla um mundo homogêneo, estável, em que as coisas produzem, mais ou menos, os mesmos efeitos” (COLOM, 2004, p. 100). Pode ser que cheguemos às mesmas conclusões, mas os caminhos são outros, as metodologias são outras.

É consternador constatar que as Igrejas e religiões apenas aceitem mudar quando as evidências não são mais possíveis de serem negadas. Neste ínterim, quanto sofrimento, quanta dor, quanta morte e quanta decepção. Apenas um discurso inter e transdisciplinar também do ponto de vista religioso é capaz de evitar isto. Por que a última palavra em religião pertence aos teólogos? Esta também não é uma unidimensionalidade? Francis Collins³, diretor do Projeto Genoma escreveu um livro intitulado *A Linguagem de Deus*, com o subtítulo *Um cientista apresenta evidências de que Ele existe*. Numa de suas páginas justamente ele apresenta este conceito reflexão.

Permita-me encerrar este breve capítulo com uma adorável solicitação aos membros da Igreja evangélica, uma entidade da qual me considero participante e que tem feito tanto bem de tantas outras maneiras ao disseminar a boa-nova do amor e da graça de Deus. Como pessoas que nele crêem, vocês estão certos em se manter firmes no conceito de Deus como Criador; estão certos em se manter firmes às verdades da Bíblia; estão certos em se manter firmes à conclusão de que a ciência não dá respostas às questões mais urgentes da existência humana; e estão certos em se manter firmes à certeza de que é preciso resistir firmemente às alegações do materialismo ateu. Essas batalhas, porém, não serão vencidas se vocês basearem suas posições em fundamentos falhos. Continuar a fazer isso dá aos oponentes da fé (que são muitos) a chance de obter uma série imensa de vitórias fáceis (COLLINS, 2007, p. 184).

O mesmo autor traz o testemunho maravilhoso de um pastor protestante Benjamin Warfield que viveu no final do século XIX e começo do século XX.

³ O biólogo americano **Francis Collins** é um dos cientistas mais notáveis da atualidade. Diretor do Projeto Genoma foi um dos responsáveis por um feito espetacular da ciência moderna: o mapeamento do DNA humano, em 2001. Desde então, tornou-se o cientista que mais rastreou genes com vistas ao tratamento de doenças em todo o mundo. Collins também é conhecido por seu compromisso com a investigação do mundo natural que não impede a profissão da fé religiosa. Ele lançou há pouco o livro *The Language of God* (*A Linguagem de Deus*). Nas 300 páginas da obra, o biólogo conta como deixou de ser ateu para se tornar cristão aos 27 anos e narra as dificuldades que enfrentou no meio acadêmico ao revelar sua fé.

Como cristãos não podemos então adotar uma atitude contrária às verdades da razão ou às da filosofia, ou às verdades da ciência, ou às da história ou da crítica. Como filhos da luz, devemos tomar cuidado para nos manter abertos a cada raio de luz. Que cultivemos, então, uma atitude de coragem diante das investigações do dia. Ninguém deve mostrar mais cuidado com isso do que nós. Ninguém deve ser mais rápido para perceber claramente a verdade em cada campo, ser mais acolhedor para recebê-la, ser mais fiel para segui-la, para onde quer que ela conduza (idem).

Assim, o desafio é trabalhar a religiosidade numa sociedade que, a partir de Nietzsche, também afirma que:

O homem não possui um ponto de referência, um fundamento; o homem se encontra sem nada e sem ninguém. Tudo é relativo, como o próprio homem, que se move apenas em função de si mesmo. Se Deus morreu, o homem está só, mas também está livre. Sua referência é ele mesmo e suas necessidades o remetem exclusivamente a ele. Não há verdade, portanto não há sentido, com o que também não é necessária a razão. É o homem que deve enfrentar esta realidade vazia: um homem que é capaz de viver sem ajuda, porque já não as necessita. Um homem que ante o nada será encarregado de criar o mundo (COLOM, 2004, p. 87).

Se a religiosidade, na visão de Tillich e Halbfas, é a abertura para o sentido da profundidade, da radicalidade, é possível educar a pessoa humana que é o único ponto de referência para si mesmo e que, não tem passado e nem futuro, apenas um presente? Para que serve a educação da religiosidade, se não há paradigmas e nem é possível criar uma ética que tenha valor universal? Como trabalhar para não chegarmos à relativização do absoluto e à absolutização do relativo?

1.3 TESE

A tese fundamental que desenvolveremos neste trabalho é: *é possível um diálogo entre religião e pós-modernidade com uma participação significativa da educação*. Para aprofundá-la seguiremos um itinerário de cinco fases.

1ª FASE: Aprofundaremos as características principais da modernidade, sobretudo na sua pretensão de determinar definitivamente os fundamentos do mundo, a definição das metanarrativas, do pensamento forte e da razão omniabrangente. A reflexão principal será enfocada na questão do fundamento. Deste fundamento brota um código ético não ambivalente e não-aporético fundado na metafísica. O cume da modernidade foi a determinação da morte de Deus, o

ateísmo teórico. A modernidade trouxe e traz contribuições significativas para a humanidade. Por outro lado, trouxe e traz grandes sofrimentos, dor, guerras e genocídios. “Esta modernidade tem duas vertentes básicas: uma técnica e outra ética. A primeira, a técnica, foi realizada amplamente. A segunda, a ética, sofreu progressivamente a diminuição de seu espaço, relegada à marginalidade” (BOFF, 2000, p. 57). A modernidade técnica foi posta hegemonicamente a serviço dos interesses do projeto da tecnociência e da dominação política sobre classes, nações e povos. As maiores pesquisas científicas são feitas com objetivos militares, a serviço da guerra e do poderio econômico e não da paz entre os povos.

2ª FASE: Em seguida, apresentaremos algumas reflexões para caracterizar a pós-modernidade como reação e superação à modernidade. Abordaremos o novo paradigma das ciências não mais linear, mas a partir da complexidade, da rede e do labirinto. Aprofundaremos alguns autores que, a partir do niilismo, do esvaecimento do pensamento forte, do fim das metanarrativas, da morte de Deus, assinalam tudo isto como a “última” chance da religião. Enfrentaremos o suposto relativismo da pós-modernidade. Detectaremos pontos que significam o esmaecimento e a dissolução da religião. No entanto, detectaremos também pontos em que consideramos possível um grande diálogo entre religião e pós-modernidade. É a chance que a religião tem de se fazer ouvir e, ao mesmo tempo, de ouvir os novos ventos e os novos sinais dos tempos para continuar sendo significativa na sociedade ocidental, com repercussão mundial.

3ª FASE: Para um trabalho mais completo enfrentaremos a questão se há ou não pós-modernidade. Isto o faremos por fidelidade à profundidade que queremos dar a esta nossa tese. Há quem a considere uma radicalização da modernidade ou, então como uma tardo-modernidade. Seria uma espécie de super ou hiper-modernidade. Ela nada mais seria que o cume da modernidade sem nada de novo uma vez que estamos vivendo o capitalismo globalizado e neoliberal cada vez mais forte. Consideramos que o mais importante é a análise do conceito pós. Ele nada tem de sentido cronológico. Alguns o analisam como se fosse um sistema do não-sistema. Nossa época histórica seria o fim de todos os sistemas, o fim da história, uma espécie de messianismo pós-filosófico. Acabou a metafísica, acabaram-se as metanarrações, acabou a história.

4ª FASE: A partir deste contexto, enfrentaremos a reflexão sobre a dimensão religiosa. Aqui está o centro de nossa tese. A morte de Deus, o

enfraquecimento ou a negação das metanarrativas é a última chance da religião. A “morte de Deus”, ao invés de ser o fim da religião é o começo dela porque significa a sua vitalidade. Há quem afirme ser a *kénosis* de Deus em Jesus Cristo, a partir de *Fl* 2, 3-5, a condição da religiosidade e, conseqüentemente, da religião.

5ª FASE: Finalmente, como se trata de uma tese do Programa de Doutorado da Faculdade de Educação, procuraremos desafiar a educação para assumir uma nova postura também diante da pós-modernidade e, mais especificamente, da religião. Como educar a religiosidade na pós-modernidade? Sempre defendemos a tese de que a religião e a religiosidade estão na escola não na perspectiva das religiões históricas, como algo que lhe é acrescentado. Elas estão na escola porque a sua natureza o exige. A escola educa uma pessoa em situação. Sendo assim, também a religiosidade é uma dimensão da pessoa humana e precisa ser educada em todos os âmbitos da vida humana, mas em especial na escola. Assumiremos alguns paradigmas e conceitos que melhor se coadunam com esta nova realidade.

1.4 METODOLOGIA

Metodologia, como palavra composta, de origem grega, significa um *logos* ou pensar acerca do método, isto é, certo pensar sobre um caminho, um “através de” que transita, se se tem em conta que métodos é um caminhar que perfura, um saber caminhar. Metodologia é então pensar sobre um modo de caminhar, de modo que uma coisa é ter como hábito, um método e outra muito diferente é pensar explicitamente sobre um método que se tem.

Paul Tillich⁴ (1886-1965) apresenta o método da correlação em sua

⁴ **Paul Johannes Tillich**, foi um teólogo alemão-estadunidense, um filósofo cristão. Foi contemporâneo de Karl Barth, um dos mais influentes teólogos protestantes do século XX. Nasceu a 20 de agosto de 1886 em Starzeddel na Prússia Oriental. Estudou sucessivamente filosofia e teologia em Berlin, Tübingen e Halle, sendo contemporâneo de Karl Barth e Rudolf Bultmann. Suas teses foram dedicadas à filosofia religiosa de Schelling. Ordenado pastor em 1912, participou da Primeira Guerra Mundial como capelão de guerra. Até 1933, lecionou em Berlin, Marburg, Dresden, Leipzig e Frankfurt, onde sucedeu a Max Scheler em 1929. Desempenhou um papel importante na fundação da Escola de Frankfurt, tendo orientado a tese de doutorado de Theodor Adorno. Foi fundador, com um grupo de amigos, do movimento intelectual do "socialismo religioso". Tendo perdido sua cátedra por causa de suas posições anti-nazistas, Tillich emigrou para os Estados Unidos em 1933, a convite dos amigos Reinhold e Richard Niebuhr. De 1933 a 1955, foi professor de Teologia Filosófica no Union Theological Seminary e na Columbia University (New York). Depois, lecionou nas universidades de

monumental obra *Teologia Fundamental* (2005). Após afirmar que nenhum método pode reivindicar ser adequado para todo e qualquer assunto, ele assume o método da correlação como aquele que “explica os conteúdos da fé cristã através de perguntas existenciais e de respostas teológicas em interdependência mútua” (TILLICH, 2005, p. 74). Deus responde às perguntas do ser humano, e, sob o impacto das respostas de Deus, o ser humano formula suas perguntas. Não se pode dar respostas para perguntas existenciais que não são feitas. Neste caso, há um paralelismo entre fé e vida.

As respostas implícitas no evento da revelação só são significativas na medida em que estejam em correlação com questões que dizem respeito à totalidade de nossa existência, com questões existenciais. [...] A revelação responde perguntas que foram formuladas e sempre serão formuladas, pois estas perguntas somos “nós mesmos” (idem, p. 76).

Quem vai ajudar a descobrir e aprofundar estas perguntas é a filosofia, mesmo se realizada por um teólogo. Ao usar o método da correlação a teologia realiza dois passos. “Faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas” (TILLICH, 2005, p. 76).

Tillich também diz que este método da correlação, em teologia, substitui três outros métodos que considera inadequados para um diálogo entre a existência e a fé cristã. O primeiro deles é o *supranaturalista*. Tudo é sobrenatural e as verdades caem sobre a pessoa humana sem levar em conta a situação e a existência das pessoas. O único argumento é o da autoridade. A pessoa humana pode receber, igualmente, respostas para perguntas que jamais formulou. O segundo é chamado de *naturalista*. Tudo é dito pelo ser humano, nada ao ser humano. Tanto as perguntas quanto as respostas estão no ser humano. Não há nenhuma possibilidade de revelação. O terceiro é o chamado *dualista*. Ele constrói uma estrutura supranaturalista em cima de um subestrutura natural. Aqui estariam situadas as chamadas “provas” da existência de Deus tão caras a autores da Idade Média como Agostinho de Tagaste, Tomás de Aquino, Anselmo de Aosta.

Harvard e de Chicago. Nesta última cidade, coordenou importantes seminários de estudos da religião com Mircea Eliade. Depois da Segunda Guerra, fez freqüentes viagens a Europa para cursos e conferências. Recebeu o prêmio da paz dos editores alemães em 1962. Faleceu em Chicago em 22 de outubro de 1965.

O método da correlação justamente vem superar todos estes métodos. A pergunta está implícita na pessoa humana, mas a resposta não. A reflexão filosófica e teológica ajuda a pessoa humana a formular a pergunta, purificá-la, enfocá-la adequadamente. A revelação aprofunda a pergunta e ajuda a pessoa a abrir-se para o que a transcende absolutamente.

Neste sentido, podemos fazer, ainda, uma tríplice distinção. Educação à fé, educação na fé, educação da fé. A educação à fé seria a preparação da pessoa humana para receber o dom da fé. Esta seria a educação das perguntas existenciais, é a abertura à radicalidade. Há um provérbio chinês que diz que “enquanto o tolo olha o dedo, o sábio olha a lua”. O importante não é o dedo, mas a lua. A educação na fé significa que uma pessoa já fez sua pergunta existencial e já acolheu o dom da fé, então precisa continuar se educando para que a fé possa continuar agindo nela. A educação da fé é impossível. Como vamos educar a fé se ela é um dom e não depende de nós, em primeiro lugar, mas do próprio Deus?

Esta tese não será desenvolvida na perspectiva teológica. Realizei meu mestrado em teologia na Universidade Pontifícia Salesiana de Roma. Poderia ter realizado meu doutorado também em teologia, no entanto, eu o estou realizando no Programa de Doutorado de uma Faculdade de Educação. A justificativa para esta escolha eu a encontro um pouco em minha história de vida.

Solicitado a prestar assessoria em cursos e encontros sobre Ensino Religioso Escolar, sempre tive a preocupação em refletir sobre os motivos de esta disciplina constar no currículo escolar. Tenho consciência que, da proclamação da República do Brasil (1889) até os nossos dias, este assunto debateu-se com duas visões, de certa maneira antagônicas. Por um lado, os que propugnam sua presença ou sua ausência por se tratar de uma verdadeira catequese na escola e, por outro, os que propugnam por sua presença ou ausência dentro de uma visão de compatibilidade ou incompatibilidade com a natureza da educação escolar. Dos primeiros, alguns dizem que as comunidades religiosas devem participar da educação de seus membros estejam onde estiverem, sobretudo nas escolas, para educar a fé junto com outras dimensões fundamentais da vida e outros, justamente rechaçam a educação religiosa na escola, por ser uma intromissão de um corpo estranho a ela que seriam as diversas religiões e confissões religiosas. Dos segundos, alguns rechaçam qualquer presença da educação religiosa na escola por achá-la um corpo estranho a ela, outros, procuram argumentações para defender a

educação religiosa dentro de uma perspectiva de educação integral e holística da pessoa humana. Se a educação religiosa está na escola é porque a natureza da própria escola o exige.

Pessoalmente, situo-me entre os últimos. A educação religiosa está presente na escola porque é uma dimensão significativa da pessoa humana e, talvez, a mais significativa se entendemos por religiosidade a radicalidade da pessoa. A pessoa humana precisa ser educada na sua totalidade.

Esta tese também não será desenvolvida numa perspectiva histórica. Utilizaremos também algumas reflexões históricas numa linha diacrônica para entender o que chamamos de grandes mudanças de época. Não é uma reflexão filosófica e nem dedutiva. A filosofia perpassará por toda a nossa reflexão, uma vez que é impossível utilizar o método da correlação sem aprofundar as perguntas existenciais da pessoa que é tarefa importante da filosofia. Não utilizaremos nenhum método quantitativo, uma vez que não será feita nenhuma pesquisa de campo.

Usaremos um método reflexivo analítico com um diálogo argumentativo para persuadir. Há uma pesquisa bibliográfica bastante intensa que foi sendo construída no decorrer de nossa vida de educador e pastor. A própria escolha da bibliografia vai indicar qual é a orientação do seu autor. Estamos comprometidos com uma educação que seja alavanca de transformação numa linha de libertação e não numa educação com matriz funcionalista apenas para reproduzir o *status quo*. A metodologia empregada será a do diálogo entre autores que se dedicaram a construir referenciais para a teoria da educação com autores que trabalharam com referenciais teológicos, filosóficos e históricos.

1.5 RELEVÂNCIA DO TEMA

Ao escolher este tema, tivemos em mente sua relevância em várias instâncias.

a – Ele é de grande valia para seu autor. Na idade em que estou (61 anos) e com a experiência que adquiri em minha caminhada como sacerdote que dedica sua vida à educação da juventude como Salesiano de Dom Bosco, ele servirá como uma

síntese para coordenar minha vida sem dualismos. Um das características da espiritualidade salesiana é a graça da unidade. Assim, educamos evangelizando e evangelizamos educando. Procuo sempre tematizar em minha vida a dimensão educativa da evangelização. Não acredito numa evangelização que não seja educativa. Se tal acontecer, ela será apenas socialização religiosa e não verdadeira evangelização.

Como já realizei meu mestrado fora do país, optei por realizar meu doutorado numa universidade nacional. A intenção primordial é fazer um trabalho que realmente seja um diálogo entre teoria e prática. A pesquisa e o ensino na universidade brasileira alcançaram níveis tão profundos quanto o das universidades estrangeiras. Acredito num diálogo verdadeiramente globalizado da ciência.

b - Será de grande valia para meu trabalho educativo-pastoral. Sempre trabalhei em educação e nunca escondi minha condição de religioso sacerdote. Trabalho em instituição educacional confessional, atualmente, uma Instituição de Educação Superior. Sou chamado a prestar assessorias a outras instituições congêneres, bem como a instituições de ensino das redes estadual e municipal. Posso dizer que palmilhei o Rio Grande do Sul ajudando milhares de educadores a refletir sobre sua missão educativa. Muitos o fazem a partir de sua fé. Não é justo decepcionar estes educadores e educadoras não aprofundando a dimensão educativa de sua fé e missão.

c - Acredito que poderá ser de valia para a própria Universidade que me acolhe como aluno. Quero contribuir com a Universidade em sua qualidade de católica. A Universidade Católica não é um espaço onde também se evangeliza e onde há um setor de pastoral. Ela evangeliza porque educa. Ela evangeliza porque é Universidade. Quanto mais Universidade, mais educa. Quanto mais educa, mais pode abrir-se para a dimensão religiosa da vida e mais católica poderá ser.

1.6 PERSPECTIVAS

Este trabalho será elaborado na perspectiva de um educador. As reflexões desembocarão sempre na dimensão educativa. Não se trata apenas de uma educação na perspectiva formal da escola, embora esta seja a dominante. Para nós, educação significa acompanhar com o amor o crescimento das pessoas em três dimensões. Primeiro, para entender-se a si mesmas como pessoas únicas e irrepetíveis. Segundo, para entender-se inseridas numa realidade concreta, situadas num entorno local em rede com o entorno maior que é o mundo. Terceiro, para inserir-se no mundo não apenas para repeti-lo e reproduzi-lo, mas para transformá-lo de modo que seja uma grande casa de todos.

Igualmente este trabalho é elaborado por um cristão que coloca o seguimento de Jesus como o grande horizonte de sua vida. Esta realidade influenciará fortemente esta tese. No entanto, não apenas na perspectiva cristã que pretendemos elaborá-la. Justamente nosso trabalho quer dialogar com a quebra das metanarrativas, do pensamento forte e afirmar que a religião está vivendo um revival não no sentido da religião única, forte, guerreira, avassaladora, mas no da religião que aceita o pluralismo, pratica a tolerância, busca sua identidade, abre-se à hospitalidade, contribui com o seu específico, quebra os absolutismos, dogmatismos e fundamentalismos⁵.

A insensibilidade está na raiz da exclusão. Aristóteles⁶ dizia que toda filosofia brota da admiração. É verdade. Nós, porém, podemos dizer que, hoje, a

⁵ Fundamentalismo. Rel. 1. Observância rigorosa à ortodoxia de doutrinas religiosas antigas, especialmente do islamismo. 2. Observância rigorosa às crenças religiosas tradicionais, especialmente em grupos protestantes dos Estados Unidos, depois da I Guerra Mundial, que enfatiza a interpretação literal das Escrituras, a segunda ressurreição de Cristo, a Virgindade de Maria, a criação do mundo em sete dias” (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 168). “Fundamentalismo: posição doutrinal que se baseia na interpretação literal da Sagrada Escritura ou do texto fundante da respectiva religião” (LIBÂNIO, 2003, p. 154). “A idéia subjacente é a de que uma determinada fé deve ser firmemente mantida na sua forma plena e literal, sem concessões, esmorecimentos, reinterpretções ou recrudescimentos” (GELLNER, 1992, 13). “O que é o fundamentalismo? Não é uma doutrina, mas uma atitude e uma forma de se entender e de se viver a doutrina. A atitude fundamentalista surge quando a própria verdade é entendida como absoluta e a única legítima com a exclusão de todas as outras, tidas como errôneas e por isso destituídas do direito de existir. Quem acredita que o seu ponto de vista é absoluto e o único válido está condenado a ser intolerante face a todos os outros. Essa atitude fechada leva ao desprezo dos outros, à sua discriminação e até a guerras” (BOFF, 2006a, p. 96).

⁶ **Aristóteles de Estagira** (384 a.C. – 322 a.C.): filósofo grego, um dos maiores pensadores de todos os tempos. Suas reflexões filosóficas – por um lado originais e por outro reformuladoras da tradição grega – acabaram por configurar um modo de pensar que se estenderia por séculos. Prestou inigualáveis contribuições para o pensamento humano, destacando-se: ética, política, física, metafísica, lógica, psicologia, poesia, retórica, zoologia, biologia, história natural e outras áreas do conhecimento. É considerado, por muitos, o filósofo que mais influenciou o pensamento ocidental.

filosofia brota da indignação ética. Um conhecido rabino diz que a religião existe para consolar os aflitos e para afligir os consolados. O mesmo se poderia dizer de toda educação.

O mundo está feito de uma feiúra dolorosa, porque nele impera uma lógica de exclusão sem precedentes, acompanhada pela espantosa insensibilidade de muitos. Considero isso o fato maior ao qual tudo deve referir-se em nosso modo de ver e pensar, mesmo quando não o explicitamos (ASSMANN, 1996, p. 53).

Nossas respostas de vida devem responder à pergunta, insistente, que cada dia Deus nos faz: “onde dormirão os pobres esta noite?” (Ex 22,26).

2 DA IDADE DAS TREVAS À IDADE DA LUZ

Existem épocas de mudança e mudanças de época. Na história da humanidade é consenso que houve poucas mudanças de época. Mudança de época supõe uma mudança de paradigma⁷.

...está nascendo um novo tipo de percepção da realidade, com novos valores, novos sonhos, nova forma de organizar arquitetonicamente os conhecimentos, novo tipo de relação social, nova forma de dialogar com a natureza, novo modo de experimentar a Última realidade e nova maneira de entendermo-nos a nós mesmos e de definir nosso lugar no conjunto dos seres (BOFF, 2005, p. 27-28).

Uma destas teria acontecido no final da assim chamada Idade Média. Usamos a expressão “da assim chamada” porque o tempo histórico não é o mesmo para todos. Nossa tese vai levar em consideração a modernidade ocidental.

Levar em conta defasagens de tempo ou, em outros termos, as diferenças de regulação nos relógios culturais, aceitar as discrepâncias expressas pela pluralidade de tempos vividos pelos atores da história, eis o que compete ao historiador da filosofia. Não é a mesma coisa dizer que Maimônides nasceu em 30 de março de 1135 e no sábado 14 de Nisã de 4896 (DE LIBERA, 1998, p. 08).

Se é difícil determinar o início da assim chamada Idade Média, também é difícil determinar o seu fim. Isto também porque, dentro de um mesmo tempo cronológico, pode-se constatar a existência de outros tempos históricos. Há uma contemporaneidade incontemporânea. Nem todos os que vivem num mesmo tempo cronológico o vivem da mesma maneira. Há alguns fatos que, de acordo com um ou outro historiador, poderiam marcar o final da Idade Média e o nascimento da assim chamada Idade Moderna ou Modernidade. Alguns se fixam em 1303 (morte de

⁷ Paradigmas são realizações científicas universalmente reconhecidas que, durante um período de tempo, fornecem problemas e soluções modelares para uma comunidade de praticantes da ciência. Nessa concepção, um primeiro sentido sociológico do conceito de paradigma indica toda a constelação de crenças, valores, procedimentos e técnicas partilhadas no consenso de uma comunidade determinada. Num segundo e mais profundo sentido, denota um tipo de elemento dessa constelação: as soluções concretas de quebra-cabeças que, empregadas de forma modelar ou exemplar, podem substituir regras explícitas como base para a solução dos demais problemas da ciência normal. Em outras palavras, paradigma refere-se a modelo, padrão e exemplos compartilhados, significando um esquema modelar para a descrição, explicação e compreensão da realidade. É muito mais que uma teoria, pois implica uma estrutura que gera teorias, produzindo pensamentos e explicações e representando um sistema de aprender a aprender que determina todo o processo futuro de aprendizagem.

Bonifácio VIII) quando a civilização ocidental atingiu o cume da predominância do poder papal sobre o do imperador. A partir deste cume, começou a decadência do poder temporal dos papas. Outros assinalam 1433 com a invenção da imprensa, outros 1453 com a tomada de Constantinopla pelos turcos. Há quem releve 1492 com a chegada dos europeus ao continente ameríndio ou, então, 1517 com o princípio da revolução protestante. Tomados no seu conjunto, podemos dizer que todos estes fatos realmente propiciaram um ambiente para uma mudança de época.

Os modos de vida produzidos pela modernidade nos desvencilharam de todos os tipos tradicionais de ordem social, de uma maneira que não têm precedentes. Tanto em sua extensionalidade quanto em sua intencionalidade, as transformações envolvidas na modernidade são mais profundas que a maioria dos tipos de mudança característicos dos períodos precedentes (GIDDENS, 1991, p. 14).

Esta mudança foi tão forte que os fautores da nova época chamaram a anterior de idade das trevas. Uma das características do novo, aliás, é pintar com fortes tintas as limitações, erros e pecados da época anterior, a ponto de Alain de Libera facciosamente fazer algumas perguntas a respeito do período da assim chamada Idade Média.

No limiar de uma história da filosofia medieval, três questões preliminares devem ser enfrentadas: existe o objeto – ou seja, houve filosofia da Idade Média? A filosofia medieval pode ser distinguida de uma teologia revelada, filosoficamente equipada? Qualquer que seja a sua natureza, trouxe a filosofia medieval alguma contribuição significativa para a história geral da filosofia? (...) A resposta a essas três questões é geralmente negativa. E esse fenômeno tem explicações próprias. Eis as nossas: o mesmo etnocentrismo que leva um Étienne Gilson a enaltecer os êxitos da filosofia cristã outrora arruinou a filosofia medieval no espírito das Luzes ao qual aderem os não-católicos. Os adversários da Idade Média, os humanistas, principalmente, em todo caso, os que destruíram o modo de pensar medieval, impuseram a leitura histórica e a visão daquilo que destruíram. (DE LIBERA, 1998, p. 10).

Esta ruptura, esta mudança de época foi assim assinalada por Dotolo:

O moderno é a diferença que se torna consciente, é a fratura entendida como resposta consciente quer da modalidade da cesura em relação à tradição, quer sobretudo do modo de ser como fratura que torna a modernidade um unicum teórico (1999, p. 47-48).

Uma palavra-chave para entender a modernidade⁸ é metafísica que é a crença em uma ordem objetiva do mundo que o pensamento deveria reconhecer para poder adequar tanto suas descrições da realidade quanto suas escolhas morais. No fundo, metafísica significa dizer que o mundo tem fundamento. Encontrar este fundamento significa determinar por onde passa o ser, o conhecimento e a moral. A época anterior tinha um fundamento muito sólido. Em cima deste fundamento se alicerçou toda a sua construção cultural.

A validade e a coerência da cultura, no entanto, enfrentavam contínuos desafios por parte do desconhecido e do inexplicado, bem como das contradições e das contrariedades da vida. Por isso ela necessitava de um apoio adicional, de algo que lhe desse uma segurança definitiva. Encontrou na religião, que podia abranger a cultura num quadro de referência cósmico e ontológico, resolver as questões abertas através do apelo ao sobrenatural ou descartá-las como irrelevantes, e conferir sentido ao que era absurdo. Assim terminou por surgir em toda parte, e seguindo o mesmo padrão, aquela interpretação do mundo que em princípio e de antemão sempre tinha uma resposta para todas as perguntas concretas e possíveis e uma solução para todos os conflitos e rupturas. O mundo fragmentado das experiências foi cimentado pela fé religiosa e pela experiência religiosa. A própria fragmentação passou a ser considerada como algo aparente e secundário. O mundo era apresentado como um todo sem rupturas (TOMKA, 1997, p. 14-15).

Ao assumir a modernidade como característica principal desta época, pode-se dizer que ela incorporou o novo dentro de sua conceituação. Assim, este não é

⁸ A época que se seguiu à Idade Média é chamada de moderna. O vocabulário moderno, dentro do qual se inscreve o termo modernidade, é voz doutra da tardia latinidade, exemplada sobre *hodiernus* e derivada de *modus*, isto é, pertinente ao hoje, à atualidade. Neste sentido, etimologicamente a modernidade se opõe ao passado e o problema seria resolvido. Todavia filtra-se a idéia de que a modernidade seja outra, como escreve J. F. Lyotard, *Il postmoderno spiegato ai bambini*. Milano, (1987, p. 33): “Refiro-me aqui, com efeito, a uma tradição, a da modernidade. Esta última não é uma época, mas um “modo” (como sublinha a origem latina do termo) do pensamento, da enunciação, da sensibilidade”, mesmo se a etimologia lyotardiana traz uma preocupação não estritamente filológica, como anota A. Battistini, *La sindrome di Cronos*, in C. Galli (ed.), *Logiche e crisi*, 191-192: “Nem a situação melhoraria se um etimologista mais avesso que o filósofo Lyotard com rigor da filologia objetasse justamente que “moderno” não vem de “*modus*”, mas de “*modo*”, no momento em que também referir-se ao “presente” e à atualidade não mitiga o senso do relativismo e a consciência, sem dúvida banal, que não se pode transitar do antigo ao moderno atravessando uma linha de fronteira e mostrando um passaporte não vencido”. Embora tendo presente outras hipóteses filológicas para as quais “*modernus* poderia derivar do substantivo *modus*, conjugado, porém, segundo uma suposta antiga pertença à terceira declinação, hipotizando uma forma de nominativo *modus* com genitivo *modesis*, que se teria tornado depois, pelo fenómeno do rotacismo, *moderis*, do qual *modernus*” (S. Nicolosi, *Fine della modernità o nascita di una nuova modernità?*, *SapDom* 46(1993) 3-29, 5-6), fica a dificuldade de determinar em sentido axiológico o contexto da modernidade ficando nos limites de uma sensibilidade e modalidade de pensamento. O termo “modernidade” aparece apenas na metade do século XIX, lançado por Baudelaire. “Adorno dizia isso de outro modo, afirmando que o modernismo se define menos pelas declarações e manifestos positivos e mais por um processo de *negação* sem limites e que, por isso, não poupa nem sequer a si mesmo” (LIPOVETSKY, 2005, p. 61-62).

um novo que se tornará velho um dia, mas um novo perene.

A modernidade pode ser entendida como a contínua e progressiva conquista de uma consciência crítica que o espírito humano alcança no dever libertar-se das escravidões do passado para abrir-se à descoberta de uma nova e racional verdade, a construída pelo espírito (FISICHELLA apud DOTOLO, 1999, p. 47).

A Idade Moderna empenhou-se seriamente em fazer uma reviravolta nos fundamentos. Neste sentido pode-se dizer que em relação à idade anterior, a modernidade não questionou o fundamento, apenas o trocou. Há fundamento, sim, mas outro. Isto é muito importante porque, ao colocar-se inteiramente como nova, a modernidade conserva algo do pensamento anterior. Ela conserva o fundamento. A vida tem fundamento. O novo está em que há uma troca de fundamento. Não mais um teocentrismo, mas um antropocentrismo. A idéia básica é que a modernidade “concebe o curso do pensamento como um desenvolvimento progressivo, em que o novo se identifica com o valor através da mediação da recuperação e da apropriação do fundamento-origem” (VATTIMO, 2002, p. VII). A Idade Moderna começou como um renascimento que seria uma recuperação e um retorno às origens, ao fundamento. Hoje se fala muito em refundação. Esta é, justamente a idéia que está por trás da modernidade. A idade anterior ou não conseguiu encontrar o fundamento ou desviou-se do verdadeiro fundamento. Trata-se, então, de recuperá-lo, refundando-o. Há um fundamento que precisa ser trocado e, no caso do renascimento, precisa ser retomado. Este será um ponto fundamental que marcará a outra mudança de época vivida pela pós-modernidade que propugna não uma mudança de fundamento, mas o abandono do fundamento.

Em nossa tese queremos afirmar categoricamente que a Idade Moderna não questionou a existência de fundamento, apenas questionou fortemente o fundamento que a idade anterior havia proposto. Nisto ela não inova. Quem inovará será a pós-modernidade que não apenas questiona o fundamento, mas a própria existência dele. Assim como a Idade Moderna foi muito crítica em relação à Idade Média, chamando-a de Idade das Trevas, a pós-modernidade tem uma crítica mordaz e ácida contra a modernidade porque, com a defesa do fundamento, e de um fundamento forte, colocou a base para os totalitarismos, os colonialismos, os fundamentalismos e os dogmatismos de todos os tipos que campearam no mundo, sobretudo no século XX.

2.1 A CIÊNCIA TÉCNICA MODERNA E SEUS POSTULADOS

A ciência da pré-modernidade baseava-se fundamentalmente no argumento da evidência da autoridade, do *magister dixit*. Para a maioria das pessoas daquela época a vida decorria dentro de um espaço geográfico fácil de ser abrangido. Sobre o cosmos, a natureza e a sociedade não existia senão um conhecimento muito discreto. A maior parte das famílias vivia no mesmo lugar desde tempos imemoriais. As pessoas possuíam, portanto, conhecimentos e experiências pessoais sobre os outros, acumuladas de muitas gerações. O saber acumulado, assim como foi transmitido pela tradição, em nenhuma época foi suficiente para dar resposta e esclarecimento a todas as perguntas. Durante milênios, porém, ele foi capaz de soldar todos os aspectos da vida numa unidade fechada.

A funcionalidade, obrigatoriedade e exclusividade desta única visão do mundo e de um código de comportamento que lhe era adequado foi de geração em geração reforçado sob o aspecto cognitivo, como também através de normas sociais. A tradição traçava os limites do pensamento e do comportamento e definia o que era considerado real e irreal, ou permitido e proibido (TOMKA, 1997, p. 13/389).

A história é vista como um eterno retorno. O ponto de referência fundamental é o passado, uma vez que o presente e o futuro nada mais são que a repetição do passado. As pessoas mais importantes são os idosos, uma vez que elas receberam a tradição dos seus antepassados e têm a missão histórica de transmiti-la para outras gerações. O pólo de referência na interpretação da realidade natural e social é a pessoa mais antiga, mais idosa. O argumento de autoridade tem um peso fundamental. A virtude da obediência é o centro da pessoa virtuosa. Quem obedece nunca erra. Os grandes luminares deste período são Aristóteles e a Igreja. Tomás de Aquino procurou fazer uma síntese entre Aristóteles e a fé cristã. A ciência medieval existe não para dominar o mundo, mas para explicá-lo e interpretá-lo.

A natureza da ciência medieval era muito diferente daquela da ciência contemporânea. Baseava-se na razão e na fé, e sua principal finalidade era compreender o significado das coisas e não exercer a predição ou o controle. Os cientistas medievais, investigando os designios subjacentes nos vários fenômenos naturais, consideravam do mais alto significado as questões referentes a Deus, à alma humana e à ética (CAPRA, 1982, p. 49).

Agora os tempos são outros. Nos séculos XVI e XVII, desabou literalmente a cosmovisão escolástica aristotélico-tomista, que mesclava razão e fé, dominante na Idade Média, abalada de forma profunda e irreversível pela Renascença e, mais tarde, pelo movimento cultural-filosófico do Iluminismo. Nascia, então uma nova Idade denominada pelos historiadores de Revolução Científica, que desvinculou o profano do sagrado, destacando a razão como valor fundamental juntamente com a liberdade de pensamento, e erigindo como meta a bandeira do progresso. O método de investigação empírico-dedutivo de Bacon, o raciocínio analítico-dedutivo de Descartes⁹ e a Física clássica de Newton orientaram e modelaram a ciência moderna, com sua tendência à quantificação, previsibilidade e controle. O mundo passou a ser percebido como uma máquina, gigantesca e maravilhosa.

“Uma característica-chave do despontar da sociedade industrial e burguesa, e em suas pegadas do irromper da era moderna, é o aumento da distância espaço-temporal” (TOMKA, 1997, p.15). As grandes descobertas fizeram de todo o globo terrestre o espaço vital do homem. As grandes navegações mudaram o epicentro da terra. Agora, não mais o Mediterrâneo (meio da terra), mas o Atlântico, o mar oceano. O mundo é muito mais amplo que a visão anterior. Não apenas o cavalo, mas o navio. O ouro e a prata da América possibilitam o avanço da Europa como nunca se viu antes. Eles possibilitaram a revolução industrial. Agora a Europa pode comprar todos os cientistas e mercadores do mundo porque não lhes falta nem ouro e nem prata. A descoberta da imprensa, da bússola, da pólvora, da caravela, são conseqüências. A visão do mundo também muda. Não mais um mundo assentado em colunas, mas redondo e girando ao redor do sol. As ciências passaram a ser protagonistas da cultura moderna. A técnica produz instrumentos e aparelhos cada vez mais exigentes e precisos, que por sua variedade passam a possuir uma vida própria em relação aos que utilizam. A economia e a política transformam-se em poderes autônomos, capazes de modificar as condições da vida e as ordens da sociedade. “Na seqüência, entretanto, elas próprias puderam ser identificadas como sistemas que podem ser criados e moldados, como obra do homem” (TOMKA, 1997,

⁹ **René Descartes** (1596-1650): filósofo, físico e matemático francês. Notabilizou-se, sobretudo pelo seu trabalho revolucionário da Filosofia, tendo também sido famoso por ser inventor do sistema de coordenadas cartesiano, que influenciou o desenvolvimento do cálculo moderno. Descartes, por vezes chamado o fundador da filosofia e matemática modernas, inspirou os seus contemporâneos e gerações de filósofos. Na opinião de alguns comentadores, ele iniciou a formação daquilo que hoje se chama de racionalismo continental (supostamente em oposição à escola que predominava nas ilhas britânicas, o empirismo) posição filosófica dos séculos XVII e XVIII na Europa.

p.15-16). Assim como as coisas podem ser dominadas pelo rigor da ciência em seu postulado de causa-efeito, também as sociedades podem ser dominadas porque estão nas mãos dos humanos. Não mais o poder monárquico vindo diretamente de Deus, mas o poder democrático brotado diretamente do povo.

Um dos patriarcas da sociologia, Augusto Comte¹⁰, apresentou com sua “lei dos três estados”, um notável prognóstico desta nova idade. Em seu modelo da evolução ele dividiu a história do mundo em três períodos. A evolução, segundo Comte, parte de um estado mágico-religioso (a infância da humanidade) para um estado filosófico-revolucionário (a transição, caracterizado pelo espírito crítico) por último desembocando num estado positivo (a maturidade, período científico, fixo e definitivo). Esta última fase, cujos primeiros sinais Comte julgava poder discernir, é caracterizada pelo conhecimento e o manuseio racional das leis da natureza e da sociedade. Mesmo que a divisão mecanicista de Comte não seja adequada, de qualquer modo ele previu e interpretou corretamente uma tendência da era industrial emergente: o surgimento das grandes teorias, dos “grandes contos”, das metanarrativas que esperavam abranger todo o universo, todo o ser. Este é o tempo de se admitir um determinismo na natureza e na sociedade. Com a lei natural (e com o direito natural) se julgava haver concretizado aquele ponto de apoio de Arquimedes que oferecia um denominador comum para compreender e julgar este mundo, mas também para saber lidar com ele. Desta forma, o homem esperava

¹⁰ **Isidore Auguste Marie François Xavier Comte** nasceu em Montpellier, em 1798, no Sudoeste da França, desde cedo revelou uma grande capacidade intelectual e uma prodigiosa memória. Seu interesse pelas ciências naturais era conjugado pelas questões históricas e sociais. No período de 1817-1824 foi secretário do conde Henri de Saint-Simon (1760-1825), expoente do socialismo utópico; todavia, como Saint-Simon apropriava-se dos escritos de seus discípulos para si e como dava ênfase apenas à economia na interpretação dos problemas sociais, Comte rompeu com ele, passando a desenvolver autonomamente suas reflexões. São dessa época algumas fórmulas fundamentais: "Tudo é relativo, eis o único princípio absoluto" (1819) e "Todas as concepções humanas passam por três estádios sucessivos - teológico, metafísico e positivo -, com uma velocidade proporcional à velocidade dos fenômenos correspondentes" (1822) (a famosa "lei dos três estados"). Comte trabalhava intensamente na criação de uma filosofia positiva quando, em virtude de problemas conjugais, sofreu um colapso nervoso, em 1826. Recuperado, mergulhou na redação do "Curso de filosofia positiva" (posteriormente, em 1848, renomeado para "Sistema de filosofia positiva"), que lhe tomou doze anos. Em 1842, por criticar a corporação universitária francesa, perdeu o emprego de examinador de admissão à Escola Politécnica e começou a ser ajudado por admiradores, como o pensador inglês John Stuart Mill (1806-1873). Entre 1851 e 1854 Comte redigiu o "Sistema de política positiva", em que extraiu algumas das principais conseqüências de sua concepção de mundo não-teológica e não-metafísica, propondo uma interpretação pura e plenamente humana para a sociedade e sugerindo soluções para os problemas sociais; no volume final dessa obra, apresentou as instituições principais de sua Religião da Humanidade. Em 1856, publicou o livro "Síntese subjetiva", primeiro e único volume de uma série de quatro dedicados a tratar de questões específicas das sociedades humanas: lógica, indústria, pedagogia, psicologia, mas faleceu, possivelmente de câncer, em 5 de setembro de 1857, em Paris.

dominar a matéria inerte e a matéria viva, prever o futuro com seus conhecimentos e poder empregar em seu próprio proveito as leis da natureza. A ordem divina do mundo foi substituída por regras cósmicas e universais, e não obstante inteiramente mundanas. Em lugar de Deus que conserva e dirige os mundos entra a pessoa humana que domina as leis da natureza (COMTE apud TOMKA, 1997, p. 17-18).

Este é o novo paradigma de interpretação do mundo. É a visão sistêmica do mundo. Ele nada mais é que uma seqüência de causas e efeitos que, uma vez descobertas, o colocam nas mãos da pessoa humana. Assim como os navegadores seriam bem sucedidos se seguissem seu mapa de navegação, a pessoa humana também seria bem sucedida se conseguisse descobrir o mapa científico do mundo e o seguisse à risca. Enfim, o mundo está em nossas mãos. Os grandes cientistas do século XVI começam a desvendar o mundo: Copérnico, com sua teoria heliocêntrica do movimento dos planetas; Kepler sobre as órbitas dos planetas; Galileu sobre a queda dos corpos; Newton e sua síntese cósmica; Bacon e Descartes com sua consciência filosófica. A partir daí a ciência não parou mais.

O primeiro e principal traço da nova ciência é a luta contra o dogmatismo e a autoridade. “Como horizonte de fundo se põe a afirmação da razão humana em sua autonomia, autodeterminação: tratava-se de articular uma racionalidade liberta das injunções da autoridade” (OLIVEIRA, 1997, p. 24). Não se confere, igualmente, nenhuma autoridade ao senso comum.

Por outro lado, é total a separação entre a natureza e o ser humano. A natureza é tão-só extensão e movimento; é passiva, eterna e reversível, mecanismo cujos elementos se podem desmontar e depois relacionar sob a forma de leis; não tem qualquer outra qualidade ou dignidade que nos impeça de desvendar os seus mistérios, desvendamento que não é contemplativo, mas antes ativo, já que visa conhecer a natureza para a dominar e controlar (SANTOS, 1987, p. 25).

O objetivo da ciência é dominar a natureza, não para transformá-la, mas para obedecer-lhe. A matemática assume importância fundamental. Conhecer significa quantificar. O que não é quantificável é cientificamente irrelevante. Além disso, o método científico está assentado na redução da complexidade. “É um conhecimento causal que aspira à formulação de leis, à luz de regularidades observadas, com vista a prever o comportamento futuro dos fenômenos” (idem, p. 29). Tudo é regido por leis, tanto a natureza quanto a sociedade. Se se chegou a descobrir as leis da natureza, por que não se pode descobrir também as leis da

sociedade? Descobri-las e obedecer-lhas é o ideal do homem e da mulher emancipados modernos. Aristóteles afirmava que todos os seres existem por quatro causas: final, eficiente, formal e material. A ciência moderna propriamente se fixa na causa formal. Para ela a grande pergunta é *como funciona*. O que vale é a performance da coisa e não tanto a sua finalidade e seu agente. A ciência moderna tem fundamento porque funciona. Newton compara o mundo com uma máquina, com um relógio. Daí o nome de mecanicismo. “A ordem e a estabilidade do mundo são a pré-condição da transformação tecnológica do real” (ibidem, p. 31). A natureza existe para ser dominada e posta a serviço da pessoa humana. Capra¹¹ (1982) afirma que esta visão conjugada com atitudes patriarcais gerou uma exploração sem precedentes da natureza e o arraigamento de atitudes antiecológicas. Ele afirma que o método empírico foi defendido por Bacon de forma apaixonada e até rancorosa. Referindo-se à natureza, Bacon usa algumas terríveis metáforas dizendo que ela precisa ser “acossada em seus descaminhos”, “obrigada a servir” e “escravizada”, “reduzida à obediência”, sendo o objetivo do cientista “extrair da natureza, sob tortura, todos os seus segredos”. Partindo dessas premissas, estabeleceram-se na mente do homem moderno uma ganância predadora do ambiente sem nenhum autocontrole que não seja a dominação e a exploração.

Como vimos, majoritariamente os cientistas buscaram aplicar as leis da natureza para as relações sociais. Sendo este modelo o único válido, não há como fugir dele. Durkheim afirmava que era preciso reduzir os fatos sociais às suas dimensões externas, observáveis e mensuráveis. Se não se consegue fazer isto com as ciências sociais é porque elas estão muito atrasadas em relação às naturais. Uma minoria tentou mostrar que as ciências sociais têm um estatuto epistemológico e metodológico próprio, com base na especificidade do ser humano e sua distinção

¹¹ **Fritjof Capra** (Áustria, 1939 -) é um físico teórico e escritor que desenvolve trabalho na promoção da educação ecológica. Capra recebeu, em 1966, seu doutorado em física teórica pela Universidade de Viena e tem dado palestras e escrito extensamente sobre as aplicações filosóficas da nova ciência. Atualmente vive em Berkeley, Califórnia, onde é o diretor do centro de educação ecológica. Capra tornou-se mundialmente famoso com seu *O Tao da física*, traduzido para vários idiomas. Nele, traça um paralelo entre a física moderna (relatividade, física quântica, física das partículas) e as filosofias e pensamentos orientais tradicionais, como o taoísta de Lao Tsé, o Budismo (incluindo o zen) e o Hinduísmo. Surgido nos anos 70, *O Tao da física* busca os pontos comuns entre as abordagens oriental e ocidental da realidade. Outro livro seu tornou-se referência para o pensamento sistêmico: *O Ponto de Mutação*, cujo nome foi extraído de um hexagrama do I Ching. Nele Capra compara o pensamento cartesiano, reducionista, modelo para o método científico desenvolvido nos últimos séculos, e o paradigma emergente do século XX, holista ou sistêmico (que vê o todo como indissociável, de modo que o estudo das partes não permite conhecer o funcionamento do organismo), em vários campos da cultura ocidental atual, como a medicina, a biologia, a psicologia e a economia.

polar em relação à natureza.

Esta concepção de ciência social reconhece-se numa postura antipositivista e assenta na tradição filosófica da fenomenologia e nela convergem diferentes variantes, desde as mais moderadas (como a de Max Weber¹²) até as mais extremistas (como a de Peter Winch) (SANTOS, 1987, p. 39).

A influência de Descartes também foi decisiva na consolidação desta visão científica do mundo.

A excessiva ênfase dada ao método cartesiano levou à fragmentação característica do nosso pensamento em geral e das nossas disciplinas académicas, e elevou à atitude generalizada de reducionismos na ciência – a crença em que todos os aspectos dos fenómenos complexos podem ser compreendidos se reduzidos às suas partes constituintes (CAPRA, 1982, p. 55).

Para Descartes a natureza nada mais é que uma máquina perfeita, governada por leis matemáticas exatas e o espírito humano não tem nenhuma força para transformá-la. A natureza existe para ser dominada e controlada e nada mais.

Na mecânica newtoniana, todos os fenómenos físicos estão reduzidos ao movimento de partículas materiais, causado por sua atração mútua, ou seja, pela força da gravidade. O efeito dessa força sobre uma partícula ou qualquer outro objeto material é descrito matematicamente pelas equações do movimento enunciadas por Newton, as quais formam a base da mecânica clássica. Foram estabelecidas leis fixas de acordo com as quais os objetos materiais se moviam, e acreditava-se que eles explicassem todas as mudanças observadas no mundo físico. Na concepção newtoniana, Deus criou, no princípio, as partículas materiais, as forças entre elas e as leis fundamentais do movimento. Todo o universo foi posto em movimento desse modo e continuou funcionando, desde então, como uma máquina, governado por leis imutáveis (idem, p. 61).

Trata-se, portanto, de descobrir estas leis, este movimento em seus mínimos detalhes, e isto é possível, para poder descobrir o futuro de qualquer parte deste sistema. A descrição objetiva da natureza tornou-se o ideal da ciência e de qualquer cientista.

¹² **Maximillion Weber** (1864-1920): sociólogo alemão, considerado um dos fundadores da Sociologia. *Ética protestante e o espírito do capitalismo* é uma das suas mais conhecidas e importantes obras.

Essas noções me fizeram enxergar a possibilidade de adquirir conhecimentos utilíssimos para a vida e de achar, em substituição à filosofia especulativa ensinada nas escolas uma prática pela qual, conhecendo a força e a ação do fogo, da água, do ar, dos astros, do céu e de todos os demais corpos que nos cercam, tão distintamente quanto conhecemos os diversos misteres dos nossos artesãos, pudéssemos aplicá-los igualmente a todos os usos a que se prestam, tornando-nos como que senhores e possuidores da natureza (DESCARTES, s.d., p. 75).

Um filósofo que ganhou grande importância na elaboração de uma reflexão sobre os fenômenos sociais foi Locke. Ele afirmou que existem leis da natureza que governam a sociedade humana, leis semelhantes às que governam o universo físico. A principal tarefa de um governante não é criar leis, mas “descobrir e fazer valer as leis naturais que existiam antes de qualquer governo ter sido formado”. (CAPRA, 1982, p. 64). Assim, abole-se o arbítrio, uma vez que elas estão fundamentadas na natureza humana.

Neste sentido, chegou-se a dizer que há dois tipos de ciência. As primeiras, verdadeiras ciências, são as ciências duras, que seguem à risca o método científico da modernidade. Há outras, as ciências denominadas sociais e humanas, pseudo-ciências, são as brandas, para as quais aplica-se o método científico moderno quase como uma hipérbole. Poderíamos dizer que as ciências duras têm problemas porque se ocupam de problemas brandos; as ciências brandas têm problemas porque se ocupam de problemas duros. Isto porque, neste contexto, é muito fácil definir com mais precisão o estatuto epistemológico científico das assim chamadas ciências da natureza física. A definição do estatuto epistemológico das assim chamadas ciências humanas e sociais é muito mais difícil e, portanto, é uma tarefa mais dura e que traz problemas até hoje.

A ciência moderna se fundamenta num princípio ontológico que toma como base que todos os fatos ocorrem de acordo com leis ou segundo leis, o que nos leva a uma concepção do mundo terrivelmente linear que nos fornece uma visão da realidade absolutamente ordenada, quase prefixada e determinada. A investigação científica implicaria, exclusivamente, em descobrir quais são esses princípios causais – a legalidade da ciência – capazes de nos explicar o porquê dos fenômenos. “A ciência como narração da realidade se assenta sobre a visão analítica, compartilhada, atomizada e simplificada da realidade” (COLOM, 2004, p. 25).

As ciências experimentais positivas, de certa maneira simplificam a realidade

com três exercícios: idealização, racionalização e normalização.

Idealização: a realidade pode ser explicada e concebida na idéia, de tal maneira que apenas o real é inteligível; a racionalização, quer dizer, encerrar a realidade na ordem, ou em coerências predeterminadas; justifica-se a existência do mundo conferindo-lhe uma racionalidade que previamente é definida como tal; e a normalização: ou eliminação e negação de tudo que for estranho, do irreduzível ou do que não está de acordo com nossa racionalidade ou idealização (idem, p. 58).

Em todas as Instituições de Educação Superior a disciplina Metodologia Científica propriamente é obrigatória. Examinando um dos livros utilizados para fundamentar esta disciplina (BARROS; LEHFELD, 2000) encontramos afirmações que confirmam a visão linear da ciência. Isto é preocupante uma vez que confirma o senso comum e, mais ainda, forma as novas gerações dentro de uma visão que não mais corresponde ao que é necessário para enfrentar o mundo em devir. Ao apresentar as características da ciência, as autoras apontam oito, a saber: é racional, é coerente, é representação do real, é questionamento sistemático, é analítica, exige investigação e a utilização de métodos, agrupa objetos da mesma espécie para o estudo, é comunicável. De todas elas ressaltamos a que afirma ser a ciência representação da realidade. Esta afirmação fala por si. O texto a seguir é descaradamente um retrato da visão linear da história e da adequação do conceito à coisa.

É, antes de tudo, um quadro abstrato e codificado do real, porém um quadro fiel. Os homens possuem uma série de representações do real, que podem ser sensitivas, ideológicas, filosóficas ou culturais. Cada uma tem a sua linguagem própria. A Ciência representa o mundo, os fatos que ainda acontecem e/ou que estão acessíveis de ser conhecidos. À medida que o homem conhece os fatos, ele vai construindo a realidade. Portanto, a Ciência nos ensina como é o mundo, através de conceitos, regras e leis próprias (BARROS; LEHFELD, 2000, p. 44).

A questão da relação das ciências da natureza e das ciências humanas sempre ficou em aberto. Hoje, alguns autores costumam apresentar quatro possíveis relações entre elas. A primeira, é que as ciências humanas não são ciências, são pseudociências. Elas nada mais são que reflexões filosóficas. A segunda, as verdadeiras ciências são as humanas porque o verdadeiro conhecimento humano se dá por meio de suas manifestações. Seguramente, isto não é possível pelo chamado método científico experimental. A terceira, as ciências humanas são diferentes das

outras ciências. São ciências, sim, mas diferentes porque trabalham com o subjetivismo, a ideologia e as limitações que delas possui o método científico. A quarta e última, afirma que as ciências humanas são paralelas ao resto das ciências.

Esta quarta visão é que possibilitou, como veremos no próximo capítulo, às chamadas ciências humanas se desprenderem das ciências experimentais e buscarem o seu caminho. Felizmente, esta procura foi altamente fecunda e reverteu inclusive em crítica e caminho para o outro método científico.

Uma das tarefas capitais a que nos dedicaremos ao longo desta páginas é a negação dessa crença assentada na regulação, na razão da ordem e da linearidade, assim como nas relações diretas entre causas e efeitos, como elementos determinantes e conseqüentes do saber científico, o que implicará hipotizar metáforas – outras formas de narratividade – e, conseqüentemente, outra visão da realidade diametralmente oposta. Ou seja, se pretenderá demonstrar que talvez a realidade não seja exatamente como a vemos, e menos ainda como contam-nos que seja. Ou, se quisermos, que há outras formas possíveis de explicar o mundo (COLOM, 2004, p. 26).

Devemos reconhecer que o desenvolvimento científico positivo possibilitou realizações extraordinárias. As revoluções industriais só se tornaram possível com o desenvolvimento científico que possibilitou estupendas descobertas técnicas e tecnológicas. Desde o começo, uma inovação gerava a outra. Taylor e Ford inovaram acelerando e racionalizando a produção. As relações de trabalho também se estruturaram, na sociedade capitalista, como uma grande máquina e relógio em que o funcionamento da fábrica exige algumas características fundamentais: concentração, especialização, standardização, hierarquização, sincronização. Isto atingiu também o currículo escolar que tem a finalidade de formar trabalhadores e trabalhadoras e não cidadãos e cidadãs pra intervir em sua comunidade de forma justa, democrática, cooperativa e solidária. A escolaridade se subordina mais e mais ao mercado de trabalho. Estuda-se para o mercado e não para a cidadania. Este é o modelo fordista que promoveu

uma contínua especialização no trabalho, desmembrando em diferentes fases os processos de produção em uma atomização de superespecializações, transferindo a lógica paralizadora do âmbito produtivo para o próprio sistema educativo. Essa forma de entender o trabalho e a atuação humana induziu e condicionou o próprio processo de seleção dos conteúdos escolares e, subsidiariamente, a maneira de organizá-los (ZABALA, 2002, p. 47).

Entender qual é a dinâmica da ciência moderna é importante para analisar o que está acontecendo e também para poder aprofundar o que a pós-modernidade quer combater. Adiantamos que ela carrega em si o próprio inimigo. É importante combater o inimigo certo.

Segundo Capra são quatro os grupos de conceitos que conformam o substrato conceitual da ciência moderna: os conceitos de espaço e tempo absolutos e o de partículas materiais que se movimentam e interagem mecanicamente no espaço tridimensional; o conceito de forças fundamentais distintas da matéria; o conceito de leis fundamentais e a descrição dos fenômenos em termos de relações quantitativas e, finalmente, o conceito de rigoroso determinismo e da possibilidade de uma descrição objetiva dos fenômenos naturais, alicerçada na dualidade cartesiana matéria-mente (CREMA¹³, 1989, p. 36).

No entanto, desde os seus inícios, muitos autores disseram que a modernidade era uma espada de dois gumes. Marx advertiu com o binômio alienação e exploração; Durkheim com a anomia e a perda de direção; Max Weber, anteviu o desencanto do mundo; Simmel com a anomia das grandes cidades; Charles Taylor apresenta o individualismo, a razão instrumental e o despotismo brando.

Esta visão científica da realidade tem como consequência o desencantamento do mundo e a crise ecológica. O mundo está em nossas mãos. Descobrimos a chave de sua interpretação e, portanto, de sua dominação. A natureza é escrava do homem e este é mestre e dono da natureza.

Sociedades que se baseiam exclusivamente em crescimento e expansão não são capazes de subsistir a longo prazo, porque exigem demais e porque destroem sua base humana e natural, arruinando-se, destarte, a si mesmas. Apenas uma mudança ampla e radical no estilo de vida dos homens e no processo de produção da indústria pode evitar a destruição ecológica da humanidade (MOLTMANN, 1990, p. 62).

Este desencantamento do mundo já tinha sido anunciado por Max Weber. É muito citada sua afirmação de que “não há forças misteriosas incalculáveis, podemos em princípio dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado” (WEBBER apud LIBÂNIO, 2002, p. 67). Neste sentido, ele mesmo afirma que quem desencantou o mundo foi o cristianismo protestante.

¹³ **Roberto Crema**, psicólogo e antropólogo do Colégio Internacional dos Terapeutas, analista transacional didata, criador do enfoque da Síntese Transacional. Mentor da Formação Holística de Base da UNIPAZ. Diretor da Holos Brasil. Educador e autor de vários livros, entre os quais "Análise Transacional Centrada na Pessoa", "Introdução à visão holística" e "Saúde e plenitude". Vice-reitor da UNIPAZ.

Teixeira (2006) diz que desde o começo da modernidade o homem padece da doença da casa. Ela, por um lado, tornou mais fácil a vida, mas, por outro, criou terríveis escravidões. Como a ciência desencantou o mundo, muito agente se desencantou com a ciência. “As pessoas querem um lugar, uma casa amável, uma comunidade onde a pessoa seja valorizada por si mesma e por sua produção” (p. 06).

2.2 AS METANARRATIVAS E O PENSAMENTO FORTE

Esta visão científica também está ancorada numa visão filosófica. A base de toda ciência é a convicção de que o mundo tem leis, há uma concatenação de causa-efeito e a sua tarefa é analisar cada uma das suas partes para descobrir o funcionamento do seu todo. Se assim é, é preciso, igualmente, construir uma filosofia que dê sustentação a esta ciência. Trata-se de descobrir o fundamento do ser. Se o mundo material tem uma lógica interna, também o mundo do espírito tem sua lógica interna, sua estrutura. A filosofia nada mais é que a construção da ontologia, isto é, do estatuto do ser, da estrutura estável do ser. O homem e o ser são pensados, metafisicamente em termos de estruturas estáveis que impõem ao pensamento e à existência a tarefa de “fundar-se”, de estabelecer-se (com a lógica, com a ética) no domínio do não-deveniente, refletindo-se em toda uma mistificação das estruturas fortes em qualquer campo da experiência. “A filosofia é a articulação da razão abrangente, onde todas as razões particulares encontram seu lugar” (OLIVEIRA, 1997, p. 12). É o pensamento forte. A filosofia é um conhecimento absoluto, porque conhecimento dos verdadeiros princípios de todo o saber.

Desde os seus primórdios a filosofia defrontou-se com a questão dos universais. Aristóteles, por exemplo, vai situar a problemática da fundamentação dentro de sua busca de determinação de um saber último, que tematiza os pressupostos de todos os saberes, a ciência primeira, como ele o denomina. Esta ciência não pergunta pelo singular, nem pela essência simplesmente, mas pergunta por aquilo que é comum a todas as coisas e por isso captável por todas elas, isto é, pergunta pela essencialidade. Assim, a ciência primeira tematiza o conjunto das condições *a priori* da comunicação dos homens entre si através da mediação da

linguagem.

O discurso humano pressupõe alguns axiomas comuns. Aristóteles entende axioma como um dos princípios do silogismo, não o que é demonstrado, nem aquilo sobre o que se faz a demonstração, mas aquilo a partir de que e através de que se demonstra. Assim, cada ciência possui um corpo de axiomas, mas existem axiomas comuns de que todos os homens se servem e estes são os princípios seguríssimos, os mais cognoscíveis, os pressupostos últimos, os princípios de todos os outros axiomas.

A ciência primeira como a ciência dos fundamentos últimos e mais universais tem certamente na tematização destes princípios, que são condição de possibilidade do diálogo entre os homens, uma de suas tarefas fundamentais. Estes princípios constituem, então, o horizonte sempre pressuposto da comunicação: tematizá-los significa explicitar as condições de possibilidade do discurso sensato, o que aliás garante seu caráter intersubjetivo (OLIVEIRA, 1997, p. 21).

Na modernidade a razão se arvora como autoridade porque se baseia na autoridade da evidência. “A evidência é a instância que fornece ao conhecimento sua fundamentação última” (idem 25). Kant¹⁴ diz que

a tarefa fundamental da filosofia consiste precisamente em demonstrar a universalidade e a necessidade de nossos conhecimentos científicos, ou seja, sua tarefa específica é determinar a possibilidade, os princípios e a extensão de todos os conhecimentos *a priori* que tornam possível nosso conhecimento dos fatos do mundo (ibidem, p. 26).

Kant chama de conhecimento transcendental. O objetivo deste tipo de conhecimento é chegar aos fundamentos últimos e seguros, àquela base eterna e imutável que constitui a própria racionalidade humana enquanto tal.

2.3 A HISTÓRIA COMO CIVILIZAÇÃO E PROGRESSO LINEAR

Outro conceito fundamental da modernidade é o de história como progresso linear. Se na pré-modernidade a visão de história é a de um círculo em que tudo se

¹⁴ **Immanuel Kant** (1724-1804): filósofo prussiano, considerado como o último grande filósofo dos princípios da era moderna, representante do Iluminismo, indiscutivelmente um dos seus pensadores mais influentes da Filosofia. Kant teve um grande impacto no Romantismo alemão e nas filosofias idealistas do século XIX, tendo esta faceta idealista sido um ponto de partida para Hegel.

repete, na modernidade podemos esquematizar geometricamente numa flecha. O mundo é uma caminhada progressiva rumo a uma civilização. Neste sentido, não há uma pluralidade de histórias, mas uma única e mesma história. Há povos mais adiantados e povos mais atrasados. Quem determina o atraso e o progresso dos povos é o “*ego cogito, ergo sum*” de Descartes. O tempo-espaço é linear e vertical, e não cíclico e horizontal. Antes significa inferior. Tudo o que vem antes é inferior. O futuro é superior. O passado é inferior. A humanidade caminha irreversivelmente rumo à emancipação, à maioridade, ao progresso civilizatório.

Se a história tem este sentido progressivo, é evidente que terá mais valor o que é mais avançado no caminho em direção à conclusão, o que está mais perto do final do processo. Pois bem, para conceber a história como realização progressiva da humanidade autêntica, se dá uma condição: que se possa ver como um processo unitário. Somente se existe a história, se pode falar de progresso (VATTIMO apud TEIXEIRA, 2005, p. 81).

Uma das conseqüências desta visão é o colonialismo e as guerras de conquista. O estado de desenvolvimento passou a ser o critério de qualificação. No contínuo do progresso tudo tem que poder ser comparado entre si. Diferenças interculturais e outras podem ser consideradas como diferenças de fase. Duas são as características da linearidade progressiva da história: a unicidade e a irreversibilidade. O tempo torna-se lugar de mera disponibilidade ao consumo do mesmo.

Quem administra a história são os vencedores, que conservam apenas o que se coaduna com a imagem que dela fazem para legitimar seu poder. Na radicalização dessas consciências, também acabou aparecendo como uma derradeira ilusão metafísica da idéia, professada por Ernst Bloch, de que, sob as diversas imagens da história e dos diversos ritmos temporais que as caracterizam, existe um “tempo” unitário forte (que seria o da classe não classe, o proletariado, portador da verdadeira essência humana) (VATTIMO, 2002, p. 15).

Enrique Dussel¹⁵ em suas reflexões sobre a filosofia latino-americana afirma que o *ego cogito* é posterior ao *ego conquiro*. O mais importante nesta expressão de

¹⁵ **Enrique Dussel** (1934): filósofo argentino, exilou-se em 1975 no México (onde adquiriu a nacionalidade mexicana), dedicou-se ao estudo da obra madura de Marx (principalmente ao que se convencionou chamar a “última fase”), às discussões sobre ética e cristianismo (no interior da Teologia da Libertação) e a relação frágil e dependente da América Latina em relação ao Velho Mundo. Estes últimos estudos o permitiram desenvolver a tese de que a descoberta da América é um evento fundamental da formação da subjetividade moderna, já que configura a alteridade do sujeito racional europeu. É autor de mais de 50 livros em diferentes línguas.

Descartes não é o verbo, mas o pronome. Quem é o *ego* que pensa? A história linear rumo à civilização, durante a modernidade, tem demonstrado que este *ego* é masculino, branco, europeu (ocidental), adulto, cristão. O outro é o não do eu: não-branco, não-adulto, não-cristão, não-europeu, não-masculino.

“Deus morreu”, isto é, a Europa morreu porque tinha se identificado com Deus: o fetiche ao menos morreu para nós e com ela os Estados Unidos como seu qualitativo prolongamento. A morte do fetiche é importante porque como “toda crítica começa pela crítica da religião” fetichista; a libertação só é possível quando temos a coragem de ser ateus dos impérios do centro, enfrentando assim o risco de sofrer seu poder, seus boicotes econômicos, seus exércitos e seus agentes de corrupção, assassinato e violência (1977, p. 15).

O ideal da história é colocar tudo e todos na mesma contemporaneidade, uma vez que a história é linear e progressiva. Há quem está mais adiantado e quem está mais atrasado. Há países desenvolvidos e países em vias de desenvolvimento. Há países desenvolvidos e países subdesenvolvidos. Não se questiona o desenvolvimento, questiona-se o atraso em relação a ele. O desenvolvimento significa adonar-se das modernas tecnologias e apostar que ela será capaz de, por si só, resolver os problemas econômicos, políticos e sociais. Na pré-modernidade quem resolveria os problemas seria a Divina Providência. Na modernidade, a divina providência é o progresso linear da humanidade possibilitado pela razão, pela ciência e pela técnica.

A história contemporânea em que estamos inseridos é a história da época na qual tudo tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade. A idéia da pluralidade passa ao largo na modernidade.

A filosofia moderna européia, mesmo antes do *ego cogito*, mas certamente a partir dele, situa todos os homens, todas as culturas, e com isso suas mulheres e filhos, dentro de suas próprias fronteiras como úteis manipuláveis, instrumentos. A ontologia os situa como entes interpretáveis, como idéias conhecidas, como mediações ou possibilidades internas ao horizonte de compreensão do ser. Especialmente centro, o *ego cogito* constitui a periferia e se pergunta como Fernández de Oviedo: “Os índios são homens?”, isto é, são europeus e por isso animais racionais? O menos importante foi a resposta teórica; quanto à resposta prática, que é a real, ainda continuamos a sofrer: são apenas a mão-de-obra, se não irracionais, ao menos “bestiais”, incultos – porque não têm a cultura do centro -, selvagens... subdesenvolvidos (DUSSEL, 1977, p. 9-10).

A “descoberta” da América foi fator decisivo para a expansão da

modernidade. “Estando a Europa germânico-latina encurralada pelo mundo turco não podia expandir-se pelo amplo mundo” (idem, p. 14). Espanhóis e portugueses penetram no Atlântico Norte transformando-o no mar central da história da época moderna. Os espanhóis vão desafogar o cerco árabe com a descoberta do Pacífico pelo Ocidente. O mesmo faz a Rússia pelo Oriente. O ouro e a prata jorram tão abundantes na Europa que o equilíbrio dos ecúmenos é balançado e nunca mais alcançado. Mercadores, cientistas, projetistas são criados e comprados pela Europa que alcança um desenvolvimento sem igual desembocando na Revolução Industrial e no capitalismo. O ouro e a prata da América financiam a nova revolução. Não é por acaso que a revolução industrial começou e desenvolveu-se no Reino Unido que capitalizou o ouro e a prata da América pela conquista da Península Ibérica e pela pirataria do mar oceano.

A partir do “eu conquisto” ao mundo asteca e inca, a toda a América; a partir do “eu escravizo” aos negros da África vendidos pelo ouro e pela prata conseguida com a morte dos índios no fundo das minas; desde o “eu venço” das guerras realizadas na Índia e na China até a vergonhosa “guerra ao ópio”; a partir deste “eu” aparece o pensamento cartesiano do ego cogito. (DUSSEL, 1977, p. 14.)

Já assinalamos que a palavra primeira sempre é da realidade, da situação, da vida. A filosofia, a teologia, a pedagogia, qualquer ciência é palavra segunda. Esta palavra segunda tem uma dupla função: ou reforçar a realidade dando-lhe uma cobertura, um fundamento sólido ou, então, perceber seus fundamentos, criticá-los para transformá-los. O pensamento forte pode dar segurança, mas também pode gerar insegurança sobretudo em quem não é eu.

Este pensamento também perpassou a evangelização da América Latina. Ela foi feita a partir de quatro grandes coordenadas: identificação do Reino de Deus com a Igreja; identificação da Igreja com o mundo cristão (*orbis christianus*); identificação do mundo cristão com o mundo; identificação do outro e do diferente como expressão diabólica. Ao diabólico só restam duas alternativas: ou ser cooptado ou ser eliminado. O *extra Ecclesia nulla salus* vivido na sua radicalidade significa que o outro não existe, é um não: não-cristão. Ao pensamento forte, segue-se a visão linear da história que tanto mal causou e causa ao mundo, gerando pobres e excluídos.

Este processo de identificação faz com que as sociedades “centrais” do

hemisfério norte se apresentassem e se apresentem como totalidades fechadas, intolerantes e autoritárias, porque se entendiam e se entendem como portadoras exclusivas da salvação e dos critérios do que é bom e ruim e do que agrada e desagrada a Deus. São João Bosco (1815-1888) também foi perpassado por este espírito e por este paradigma. Relatando seu projeto missionário em relação à Patagônia, na Argentina, afirma:

Trata-se de levar àqueles indígenas os nossos costumes, o nosso saber, a nossa maneira gentil de viver, entre o povo que não tem costume, está fora da lei, é ignorante das coisas mais necessárias da vida: entre um povo que jamais teria uma religião, uma literatura, uma cultura que o colocasse entre as nações mais desenvolvidas do mundo (apud BRAIDO, 1984, p. 32).

Numa palavra, a aculturação dos “selvagens” entendidos como “*reductio ad ecclesiam et ad vitam civilem*”. Nada de bom se encontra nos outros. É preciso levar a civilização. Aqui entra fortemente a visão da história como progresso linear dos povos, sendo que alguns estão numa fase mais avançada e outros precisam ser levados para este estágio de civilização para serem colocados entre as nações mais desenvolvidas do mundo.

2.4 A SECULARIZAÇÃO SECULARISTA

A versão mais conhecida das relações entre cristianismo e modernidade é a da sua mútua exclusão. O cristianismo ocidental se quis decididamente antimoderno na medida em que a razão das Luzes destronava a autoridade da revelação e da tradição e em que o advento das sociedades democráticas contestava diretamente o princípio hierárquico da sociedade-igreja. (...) foi preciso esperar o Vaticano II para proceder aos discernimentos e compreender que a secularização não se identifica necessariamente com o secularismo ateu, que a liberdade de consciência não comprometia fatalmente os direitos de uma verdade objetiva e que a separação de igreja e estado pode constituir a melhor garantia da liberdade do discurso crente. (GEFFRE; JOSSUA, 1992, p. 12).

Há autores que lêem a secularização sob duas concepções. A primeira, *ad intra* do cristianismo, que entende colher o fato cristão como horizonte de uma expectativa voltada ao futuro e condição de possibilidade da filosofia da história marcada pela idéia de progresso. Uma segunda que refuta a secularização como oposta ao fato cristão, uma vez que o progresso toma o lugar da Providência livre de

hipotecas teológicas. É o esforço para desancorar o progresso dos seus pressupostos religiosos, que tornou a modernidade o substituto mais acreditado do cristianismo. Neste caso teríamos a transposição de esperanças transcendentais em expectativas imanentes. Prefere a passagem do sacro ao profano.

A secularização tem uma longa ligação com a modernidade. “Por secularização entendemos o processo pelo qual setores da sociedade e da cultura são subtraídos à dominação das instituições e símbolos religiosos” (BERGER, 2003, p. 119). A secularização, porém, é mais que um processo socioestrutural. Ela tem também seu lado subjetivo com uma secularização da consciência. “Isso significa, simplificando, que o Ocidente moderno tem produzido um número crescente de indivíduos que encaram o mundo e suas próprias vidas sem o recurso a interpretações religiosas” (BERGER, 2003, p. 119-120). Há grandes discussões para saber que processos e grupos socioculturais servem de veículos ou intermediários da secularização. As igrejas e as organizações sociais procuram responder a esta pergunta. Certamente que não há uma explicação monocausal.

Tem-se tentado aprofundar a questão de saber até que ponto a tradição religiosa do Ocidente terá trazido em si mesma as sementes de secularização. Peter Berger (2003) tem feito análises muito interessantes do ponto de vista sociológico para esta reflexão. Ele afirma que a secularização do mundo moderno ocidental só foi possível porque o cristianismo a possibilitou. Assim,

poder-se-ia interpretar o mundo moderno como a mais alta realização do espírito cristão (como Hegel o interpretava), ou poder-se-ia encarar o cristianismo como principal fato patogênico responsável pelo suposto estado lastimável do mundo moderno (como, por exemplo, em Schopenhauer e Nietzsche) (p. 123).

O autor faz uma análise da contribuição do cristianismo, sobretudo o do protestantismo para o surgimento da secularização da modernidade. Berger¹⁶ acentua muito fortemente a contribuição que o protestantismo teria dado para o desenvolvimento da secularização ao reduzir o cristianismo aos elementos “essenciais” e ao ter realizado um “desencantamento do mundo”, pois “o crente protestante já não vive em um mundo continuamente penetrado por seres e forças

¹⁶ **Peter Berger** nasceu em Viena em 1929. Emigrou para os Estados Unidos onde se doutorou em sociologia. Destaca-se como professor de sociologia e teologia em diversas Instituições de Educação Superior nos Estados Unidos. Dedicou-se à reflexão sobre a sociologia da religião. É autor de diversos livros. Junto com Thomas Luckman teoriza sobre a realidade como construção social.

sagrados” (2003, p. 124). No entanto, ele afirma que as raízes da secularização se encontram nas mais antigas fontes disponíveis da religião de Israel.

O êxodo do Egito não significou apenas uma ruptura geográfica e política, mas também uma ruptura com todo um universo. A religião do Egito, como, aliás, quase todas as religiões mediterrâneas, era cosmológica. O mundo tinha uma ordem. Ele era cósmico e não caótico. Dentro desta ordem estava inserida a pessoa humana como parte integrante da mesma. O mundo é um *unicum*. “Essa continuidade, que pressupõe uma união permanente dos acontecimentos humanos com a forças divinas que permeiam o universo, é efetuada repetidas vezes no ritual religioso” (idem, 126). Esta também é a religião dos gregos. A tragédia grega é uma demonstração disto. Esta continuidade entre o microcosmo humano e o macrocosmo divino pode ser rompida. Daí toda a concepção dos castigos fruto dos pecados e do rompimento da ordem cósmica. As cheias do Nilo, a invasão dos povos estrangeiros pode ser castigo por causa dos pecados, da ruptura da ordem. O restabelecimento da ordem acontece também com a oferta de sacrifícios para reparar a ordem subvertida. Isto dava muita segurança para a população e para cada uma das pessoas, uma vez que o sentido da vida estava em colocar-se dentro desta ordem e cada um executar o seu destino. Este é o encantamento do mundo.

A fuga do Egito significou também ruptura com esta ordem religiosa e divina do cosmos. A religião de Israel pode ser examinada em três traços dominantes em contraste com outras religiões do mundo antigo: transcendentalização, historicização e racionalização ética.

O Deus de Israel é transcendente. Criou o mundo que é distinto dele. Ele é o único Deus. Não tem família e não faz parte de um panteão. “Não há nada anterior a Deus, cujo ato de criação é o início de todas as coisas, e o caos é reduzido a mera negatividade esperando as ações de Deus” (BERGER, 2003, p. 130). A última obra da criação foi o homem. O universo é inteiramente desmitologizado. A transcendentalização de Deus gera o desencantamento do mundo. “A secularização do mundo moderno é a paradoxal afirmação da transcendência de Deus relativamente a qualquer realização mundana. O mundo secularizado é o correlativo do Deus totalmente outro” (VATTIMO, 2004, p. 51).

Ao mesmo tempo, a religião de Israel era profundamente historicizada. O homem aparece como ator histórico diante da face de Deus. Eles são indivíduos únicos e distintos que desempenham atos importantes como indivíduos. Os

primeiros capítulos do Gênesis são altamente ilustrativos a este respeito. A parábola da criação mostra qual é a missão divina e a missão humana. O capítulo terceiro do Gênesis apresenta uma série de males constatados no âmbito familiar: ambivalência do amor humano (Gn 3,16), ambivalência da própria vida (Gn 3,19), ambivalência da maternidade (Gn 3,16), ambivalência da terra (Gn 3,18; 3,17; 3, 19), ambivalência do trabalho (Gn 3, 17-19), ambivalência dos animais (Gn 3,15), ambivalência da religião (Gn 3,10). Provavelmente os autores do livro do Gênesis eram pessoas do campo. Vivendo nesse ambiente é que foram tendo a sua experiência de vida e começaram a formular uma consciência crítica sobre a sua realidade. Também a Bíblia constata e contesta os males no ambiente da convivência social. São eles: dominação da violência e da vingança (Gn 4, 8. 24), a dominação da magia (Gn 6, 1-2.4), a dominação universal da divisão (Gn 11,9). O autor parece ter uma certa desconfiança contra o progresso técnico e situa os desvios da violência, da vingança e da divisão dominadora naqueles que vivem nas cidades (Gn 11,4), que trabalham na indústria do ferro e do cobre (Gn 4,22) ou naqueles que vivem como beduínos no deserto (Gn 4,20), entre os quais se encontram grupos estranhos de artistas, dados à música (Gn 4,21).

Após a constatação dos males, o autor se pergunta sobre o seu autor. Quem é responsável por eles? Os males existem e têm autor. Esta inquietação perpassa a história da humanidade. Tudo foi criado por Deus. Sendo assim, ele também criou o mal? Faz parte da suprema transcendência de Deus sua infinita bondade e beleza. Em Deus tudo é bom. É convicção do autor e de toda a Bíblia que Deus é bom e justo. Não se pode atribuir a Deus a culpa dos males que sofremos. Nem se pode dizer: “Paciência, vamos agüentar! A vida é assim mesmo. Deus a quer assim”. Sua fé lhe diz: “Deus não quer isto que está aí!”.

Ele diz que a situação em que o povo e a humanidade se encontram é uma situação de *castigo* (cfr. Gn 3,14-19). O castigado é responsável por ela. Além disso, uma situação de castigo nunca é uma situação normal e definitiva. É apenas provisória e passageira.

Sendo a situação da pessoa humana uma situação de castigo, duas atitudes frente aos males se excluem definitivamente: passividade e revolta.

Dizendo que a situação de mal-estar é uma situação de castigo infligido por Deus, a Bíblia apela para a responsabilidade humana e suscita a pergunta: “Qual é a minha parcela de culpa em tudo isto? O que faço para enfrentar este castigo de

maneira a redimir-me e regenerar-me, tornando-me de novo aquilo que Deus quer de mim?” Revolta e aceitação passiva da realidade são atitudes de alienação, pois, por ambas essas atitudes, a pessoa humana nega a sua responsabilidade nos males da vida.

Se isto que está aí não é vontade de Deus, então o que Ele quer? Ele quer o Paraíso Terrestre. O paraíso terrestre descreve uma situação de vida que é o oposto daquilo que o autor conhece e experimenta na vida real de cada dia. Uma situação é o negativo da outra. Carlos Mesters (1978)¹⁷ afirma que o paraíso terrestre é a planta do mundo. Assim como numa casa o primeiro que se faz é o projeto, também a Bíblia apresenta o grande projeto do mundo no relato do Paraíso Terrestre. Não devemos ter saudades dele, mas esperança. Sua construção é responsabilidade nossa. Quem colocou o mal no mundo também pode retirá-lo, desde que opte por isto. Há um forte apelo à responsabilidade humana. Se Deus criou igualmente o mal, nada podemos fazer. Então nosso destino é agüentar as suas conseqüências. É preciso oferecer sacrifícios para que o seu autor tenha compaixão de nós e nos liberte dos males.

A eterna tentação do homem e da mulher é não querer reconhecer-se como criatura diante do criador, é revoltar-se contra essa sua condição de dependência radical e querer ultrapassar os seus próprios limites, fazendo de si mesmo um deus (cfr. Gn 3,5) e considerando-se norma única, exclusiva e absoluta da vida e do bem e do mal. A raiz do pecado está na escolha ou opção errada que a pessoa humana faz diante de Deus. Recusa colocar-se no seu justo lugar diante do seu Criador (Cfr. Ez. 28,2-19).

Não existia ordem nem paz porque o povo estava abandonando a Lei de Deus. O pecado original, isto é, a origem de todos os males devia ser procurada na recusa do homem e da mulher em assumir a sua vida como se devia. O homem aparece como ator histórico diante da face de Deus.

“As duas festas cultuais mais importantes do Antigo Testamento são historicizações de momentos que anteriormente eram legitimados mitologicamente”

¹⁷ **Carlos Mesters** nasceu na Holanda, mas há muitos anos vive no Brasil, totalmente integrado com nossa mentalidade e nosso estilo. Formou-se em Teologia e Ciências Bíblicas em Roma e na Escola Bíblica de Jerusalém, Atualmente é professor do Instituto Central de Teologia e Filosofia da PUC-MG de Belo Horizonte. Sua extraordinária capacidade de interpretar e transmitir a mensagem bíblica numa linguagem simples e transparente o tem levado a falar e a escrever tanto para professores universitários quanto para estudantes e para humildes agricultores. Dentre suas obras citamos: *A Palavra de Deus na História dos Homens* (02 volumes), *Círculos Bíblicos*, *Por trás das Palavras*, *Com Jesus na Contramão*.

(BERGER, 2003, p. 132). A Páscoa, que celebrava a fertilidade divina, tornou-se a celebração do Êxodo. O Ano Novo, originalmente a atualização dos mitos cosmogônicos, torna-se a celebração do reino de *Iahweh* sobre Israel. O Domingo é o dia do descanso porque é preciso lembrar e celebrar a libertação do Egito. Toda a Bíblia, sobretudo a Primeira Aliança, é a epopéia histórica do povo que celebra as peripécias da Aliança com o Senhor.

Também a ética assume uma conotação toda especial no povo de Israel. “A lei e a ética não estão fundadas numa ordem cósmica eterna, mas nos mandamentos concretos historicamente mediados do Deus vivo” (BERGER, 2003, p. 132). Há uma racionalização da ética. Obedece-se não porque Deus quer. Obedece-se porque a totalidade da vida pessoal, comunitária e social é um serviço a Deus. Este Deus é muito exigente. Na história, muitas vezes as exigências de Deus foram abrandadas e a dimensão profética foi preterida em favor da dimensão sacerdotal. A dimensão profética, então, foi reservada para algumas pessoas e instituições, por exemplo, aos ascetas.

Berger aponta para estes três elementos da religião judaico-cristã como possível fundamento para o surgimento da secularização na Idade Moderna: a transcendência de Deus, a historicização da religião e a racionalização da ética.

Além disso, há um outro elemento, este mais de caráter sócio-político. A religião cristã sempre se apresentou como instituição especificamente relacionada à religião em contraposição a todas as outras instituições da sociedade. “A concentração de atividades e símbolos religiosos em uma esfera institucional, porém, *ipso facto* define o resto da sociedade como “o mundo”, como um reino profano pelo menos relativamente independente da jurisdição do sagrado” (idem, p. 136). Num regime de cristandade esta dualidade pode conviver com certa facilidade. No momento em que se desintegra, o “potencial” de secularidade contido nesta concepção se solta e desintegra o tecido social na direção da secularização. Se há dois reinos, quando um enfraquece o outro avulta. Na Idade Média avultou o poder religioso culminando com Bonifácio VIII, quando o Papado teve um poder sem precedentes. Na Idade Moderna, o poder do mundo avultou emancipado totalmente do poder religioso. A consequência disto não poderia ser outra senão reduzir o religioso ao indivíduo e a uma questão de consciência sem interferência na vida política e social. Tão secularizado ficou o mundo que Marx chamará a religião de ópio do povo e Freud de regressão aos níveis mais primários e infantis da vida.

A secularização colocou uma situação inteiramente nova para o homem moderno. Provavelmente pela primeira vez na história, as legitimações religiosas do mundo perderam sua plausibilidade não apenas para uns poucos intelectuais e outros indivíduos marginais, mas para amplas massas de sociedades inteiras (ibidem, p. 137).

As realidades terrestres têm sua autonomia. Então, elas precisam ser levadas até às suas últimas conseqüências. Se as ciências possibilitam descobrir o funcionamento do mundo através da descoberta da dupla causa-efeito, se o mundo caminha linearmente para o futuro de progresso e de civilização, então a religião pode ser retraída para o reino individual, à consciência das pessoas. O mundo é mundo, a religião é religião. Neste caso, pode-se chegar à abolição da dimensão religiosa porque não mais útil para explicar a realidade tanto natural quanto social. Cai-se, então, no secularismo. Para muitos a religião não subiste nem para o reino pessoal da consciência, mas foi eliminada por completo. Aprofundaremos mais adiante o que tudo isto representa para as pessoas, sobretudo em termos de anomia e ansiedade existencial.

2.5 A EMANCIPAÇÃO DA EVIDÊNCIA DA AUTORIDADE PARA A AUTORIDADE DA EVIDÊNCIA

Emancipação é uma palavra-chave da modernidade iluminista. Ela exprime o projeto próprio da razão moderna de tornar o homem finalmente adulto, livre de hipotecas ultramundanas, capaz de querer-se e de ser sujeito da própria história. O sujeito procura emancipar-se de tudo o que o condiciona e de determinar-se por si mesmo encontrando em si mesmo a medida, o critério, o fim e o caminho, e realizar tal fim com as suas forças. O problema do início do moderno pareceria inscrever-se no ato inaugural da consciência autoafirmativa do homem, gesto que deve ser entendido como libertação da tradição (DOTOLO, 1999, p. 56).

A grande idéia da modernidade, seu grande farol foi a idéia de emancipação. A emancipação não está voltada para o passado, mas para o futuro. É possível construir utopias, metafísica, história, metanarrativas e endereçar todos os esforços para construí-la. Com o material que lhe é dado a pessoa humana constrói o seu futuro. A felicidade do futuro serviu para ocultar a repulsividade do presente.

Sufrimento não planejado, dor sem propósito, é um despropósito. O sofrimento e a dor serão eliminados. Só não o serão se servir para eliminá-los definitivamente. A crueldade presente se justifica em vista da bondade futura. A dor de ontem foi despropositada. Só tem sentido a dor de hoje em vista da construção do futuro.

Talvez o progresso não signifique menos sofrimento – não ainda, não no ponto a que chegamos até aqui. Mas significa podar os sofrimentos *sem função*, a passagem inexorável do sofrimento sem sentido para o sofrimento com sentido: significa tornar o mundo mais racional (BAUMAN, 2003, p. 257).

A ciência se legitima a si mesma como a viga mestra da emancipação. O conhecimento moderno justifica a si mesmo em relação a narrativas imponentes como a criação da riqueza ou a revolução dos trabalhadores. O eu autônomo assume o centro da cena, reivindicando novas liberdades que seriam convertidas em direitos civis, políticos e sociais. O argumento de autoridade fere a autonomia das pessoas e não permite sua emancipação. É interessante que o *ego cogito* vai assumindo mãos e se transforma em ciência experimental. Esta vai assumindo mãos e se transforma em técnica. Tudo o que é possível ser pensado, pode ser realizado.

Os humanistas do Renascimento tentaram substituir Deus pelo homem, pôr o homem no centro do universo, deificá-lo. Sua ambição não era nada menos que fundar uma ordem inteiramente humana na terra, e uma ordem que se erigisse inteiramente apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos.

Vattimo apresenta uma análise bastante plausível para a pretensão da modernidade de colocar-se na base de fundamentos sólidos.

O liberalismo acreditou ter colocado de lado a religião, reservando-lhe o espaço do privado, do sentimento, da fé que não “interfere” nas escolhas políticas e na normal dialética do poder, contudo esta separação só foi alcançada porque se realizou sobre a base sólida, ainda que não reconhecida, de uma comum pertinência religiosa (2004, p. 120).

Esta visão evolucionista da história regida por um ideal de emancipação como ocidentalização, modernização e cristianização entrou em crise com a queda do colonialismo e do imperialismo. Uma vez que as condições históricas mudaram, não foi mais possível sustentar a idéia de um pensamento forte, uma ontologização das normas morais e da vida.

2.6 O CÓDIGO ÉTICO NÃO-AMBIVALENTE E NÃO-APORÉTICO

A ética da modernidade se caracteriza como a busca do fundamento ou da fundamentação e da sua conseqüente universalidade. A fundamentação metafísica da modernidade está baseada na racionalidade, no ego cogito. Há um pensamento forte e, portanto, em conseqüência, deve haver um código ético forte. Na pré-modernidade o fundamento ético era heterônimo, diríamos, uma teonomia. Por que devo obedecer às regras? Devo obedecer-lhas porque quem as deu é digno de fé. Esta fundamentação caminhava em harmonia com a universalidade.

Os filósofos definiram a universalidade como aquele traço das prescrições éticas que compelia toda criatura humana, só pelo fato de ser criatura humana, a reconhecê-lo como direito e aceitá-lo em conseqüência como obrigatório (BAUMAN, 2003, p. 13).

A busca de um código ético bem fundamentado e de caráter universal existe. Pode ser que não se o tenha encontrado. Mas com certeza ele está à espera na virada da esquina. Ou na virada da próxima. É possível encontrar uma ética omniumana destinada a expelir e suplantar todas as *distorções* locais. Os filósofos, sobretudo iluministas, têm a certeza de que estão obrigados a falar do universal. Sua moral atinge a todos os humanos enquanto (*qua*) humanos. A ética dos filósofos devia substituir a Revelação da Igreja com a pretensão ainda mais radical e inflexível de validade universal. O código ético devia se fundar na “natureza do Homem”. Assim, toda pessoa razoável deve aceitar que fazer o bem aos outros é melhor que fazer o mal. O que torna o homem moderno é que ele age como seu próprio agente moral. Não há mais heteronomia, mas autonomia. Estes princípios universais são extra temporais e extraterritoriais.

O código ético a toda prova – universal e fundado inabalavelmente – nunca vai ser encontrado; tendo outrora chamuscado muitíssimas vezes nossos dedos, sabemos agora o que não sabíamos então ao embarcarmos nessa viagem de exploração: que uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e “objetivamente fundada”, constitui impossibilidade prática; talvez também um oxímoron, uma contradição em termos (idem, p. 15).

O mesmo Bauman¹⁸ afirma que “há vários atributos que a moralidade deve possuir para ser universalizável, mas que ela não tem” (BAUMAN, 2003, p. 66). O primeiro deles é um propósito. Neste caso, a moralidade tem um propósito. A moralidade faz sentido. Os atos morais são meios para um fim. Além disso, a reciprocidade é uma relação mútua de trocas. Em moral esta não existe. Finalmente, não se pode descrever a moralidade como contratual. “O que une propósito, reciprocidade e contratualidade é o fato de que todos os três implicam calculabilidade da ação” (idem, p. 72.) Se há calculabilidade, há impessoalidade. Se há impessoalidade, não há moralidade. O apelo moral é inteiramente pessoal, apela para a responsabilidade e não para a calculabilidade.

A moralidade da modernidade não aceita a ambigüidade. Propõe-se como ideal produzir definições exaustivas e não-ambíguas: tais como prover regras nítidas para a escolha entre adequado e inadequado e não deixar nenhuma “área cinzenta” de ambivalência e de múltiplas interpretações. Em outras palavras, age com o pressuposto de que em cada situação de vida pode-se e deve-se decretar uma escolha como boa em oposições a numerosas outras, e assim agir em todas as situações pode ser racional, visto que os agentes também são racionais como devem ser.

A moralidade da modernidade também não aceita o seu caráter não-aporético. Em moral não há incertezas. A certeza não pode conviver com seu oposto.

A maioria dos argumentos éticos da modernidade segue sem parcimônia a invalidação feita por Kant das emoções como poderosos fatores morais: admitiu-se axiomáticamente que os sentimentos, assim como o agir por afeições, não têm nenhum significado moral – somente a escolha, a faculdade racional e as decisões que ela dita podem refletir sobre o agente como pessoa moral. A modernidade trabalha muito com a idéia de que a razão é não emocional e o emocional é não-racional. Esta avaliação é importante. A razão trabalha com o conceito de que tudo o que não é racional é irracional. Portanto, o emocional é irracional. Acontece que a razão de tanto querer ser racional, tornou-se irracional. Entre o racional e o irracional existe o arracional. Será que a emoção também não é fonte de moral? “Apontar a

¹⁸ **Zygmunt Bauman**: sociólogo polonês, professor emérito nas Universidades de Varsóvia, na Polônia e de Leeds, na Inglaterra. Responsável por uma prodigiosa produção intelectual, recebeu os prêmios Amalfi, em 1989, por sua obra *Modernidade e Holocausto* e Adorno, em 1998, pelo conjunto de sua obra.

razão como a única faculdade relevante para avaliação moral da ação decidia antecipadamente as questões de moralidade como governadas por regras, e as regras como heterônomas” (ibidem, p. 81).

Em nome da razão se praticou bestiais irracionalidades que causaram dor, morte, sofrimento e sem-sentido. O pior é que com freqüência isto foi perpetrado em nome da racionalidade e da civilização na defesa do desenvolvimento contra a barbárie.

Como advertiu C. H. Waddington há trinta anos, ‘as guerras, torturas, migrações forçadas e outras brutalidades calculadas que constituem muito da história recente foram na maior parte efetuadas por homens que acreditavam sinceramente que suas ações eram justificadas e, na verdade, exigidas pela aplicação de certos princípios básicos em que acreditavam’ (BAUMAN, 2003, p. 82).

Em toda a era moderna, o esforço dos filósofos morais visou a reduzir o pluralismo e eliminar a ambivalência moral.

Se as normas morais pregadas e/ou praticadas aqui e agora devem ter essa autoridade, é preciso mostrar que outras normas são não só diferentes, mas também erradas e más: que sua aceitação decorre de ignorância e imaturidade, se não de má vontade (idem, p. 48).

Interessante é uma afirmação de Claude Simon relatada por Bauman (2003, p. 53) e que resume muito bem este pensamento do código ético universal. “Em consideração, da mesma forma como se disse uma vez ‘Deus saberá o que lhe é próprio’, creio que podemos afirmar sem muito erro que, mais cedo ou mais tarde, ‘a História (ou a espécie humana) saberá o que lhe é próprio’”. Esta busca trabalha com a idéia de uma totalidade totalitariamente totalitária e não com o ideal da alteridade. Aliás, a modernidade pouco ou nada trabalhou com a idéia de alteridade. Já acenamos que na expressão *ego cogito*, o mais desafiador é o ego. Quem é este ego? Quem é que determina serem estas e não outras as normas morais fundamentadas e universais?

Num mundo em que grande parte da população está em condições de miserabilidade, analfabeta, subnutrida, refugiada, violentada por guerras colonialistas, quem é o eu? Os letrados do centro, os acadêmicos da burocracia, os economistas do FMI e do Banco Mundial, os clérigos aburguesados? Quem é o eu? Quem não é o eu?

Dez anos após líderes mundiais prometerem cortar ao meio o número de famintos até 2015, relatório da FAO (organização da ONU para agricultura e alimentação) aponta que falta muito: há 854 milhões de subnutridos, 96% deles em países em desenvolvimento. Só três milhões a menos que em 1990. Dado o crescimento populacional, o percentual de subnutridos caiu de 20% para 17% no mundo. No Brasil foi de 12% para 8% (Folha de São Paulo, 31/10/2006, p. A-27).

A moralidade da modernidade é a Lei – com seu poder heterônomo e coercitivo. Neste sentido, a ontologia não tem moralidade uma vez que é dada e, portanto, não há escolhas. Se não há escolhas, não há ética.

3 O OCASO DAS LUZES E O NASCER DA AURORA

Sonho de permanecer criança

*Se pudesse recolher-me do caminho
e tornar-me um dentre tantos como tenho sido,
se pudesse afinal dar-te, Senhor meu,
aquilo que em mim puseste quando eu era menino!
Devolve-me, mãe, à terminal infância,
que para mim é um céu.
Alarga a porta, pai,
porque não consigo passar,
fizeste-a para as crianças,
eu tenho acrescido o meu peso.
Se não me ampliases a porta,
torna-me pequeno, por piedade;
devolve-me à idade bendita
em que viver é sonhar*
(UNAMUNO, 1959 - 1963, p. 101;784).

Há um movimento muito grande no sentido de superar o paradigma da modernidade anteriormente descrito. Há quem diga que estamos numa nova mudança de época com uma crítica feroz à modernidade e, ao mesmo tempo, com o levantamento de pilares de um novo paradigma. Procuraremos descrever esta mudança quase com os mesmos itens da descrição anterior, a saber: a ciência, a história, a narração, a ética, o niilismo, a metáfora.

3.1 O NOVO PARADIGMA DA CIÊNCIA

Estamos mudando de paradigma civilizacional. Com isso queremos dizer (e com isso já estamos explicando o que seja paradigma) que está nascendo um outro tipo de percepção da realidade, com novos valores, novos sonhos, nova forma de organizar arquitetonicamente os conhecimentos, novo tipo de relação social, nova forma de dialogar com a natureza, novo modo de experimentar a última Realidade e nova maneira de entendermo-nos a nós mesmos e de definir nosso lugar no conjunto dos seres. O novo paradigma nascente se opera em progressivas travessias: passamos da parte para o todo, do simples para o complexo, do local para o global, do nacional para o planetário, do planetário para o cósmico e do cósmico para o mistério e do mistério para Deus. (BOFF, 2005, p. 27-28).

A cosmovisão moderna encontra-se decadente sob o peso de suas próprias contradições e incapaz de responder a novos desafios. Já podemos delinear, com certa precisão, o lado sombrio e destrutivo do padrão atitudinal determinado pela

concepção moderna de mundo, racionalista, mecanicista e reducionista. O triunfo da razão gerou racionalismo científico. Dissociou-se o subjetivo do objetivo, prevalecendo o ideal da objetividade. A ênfase na quantificação conduziu à perda da dimensão qualitativa-valorativa. Reduziu-se o Mistério ao mensurável. A ciência desvinculou-se da mística, da filosofia, da ética e da estética, da poesia e, de um certo modo, da própria vida.

O paradigma da ciência experimental não consegue abranger as ciências humanas. Não só, ele as desqualificou e elas, então, foram à busca de novos paradigmas científicos que as pudesse acolher. As experimentais são analíticas e as humanas abarcadoras. Então as ciências humanas se encontram num dilema: ou perdem em profundidade, ou perdem em globalidade.

Já que a via analítica não lhe servia, as ciências humanas assumiram a metáfora da complexidade que lhe possibilitasse construir uma nova narrativa para explicar e transmitir a realidade humana. Além do mais, o mundo não apenas precisa ser explicado e dominado, mas interpretado e transformado. A concepção grega de cosmos como ordenamento do mundo, como dar nome aos seres, não se coaduna mais com o espírito empreendedor e criador. Não mais uma teoria para explicar o cosmos, mas para liberar o caos. “Ao desconhecido se chega por caminhos, por sua vez, desconhecidos, já que, por caminhos sabidos, só chegaremos a lugares conhecidos, dando lugar a processos reprodutivos” (COLOM, 2004, p. 57).

A complexidade nunca pode ser simplificada, já que o complexo, por sê-lo, não pode ser simplificado. O complexo não é complicado; o complexo é a antítese do simples, além de ser a situação natural em que se encontra a realidade: “não há nenhum lugar, nem na microfísica, nem na macrofísica, nem sequer em nossa banda média mesofísica, uma base empírica simples, uma base lógica simples” (MORIN, 2005, p. 456).

A simplicidade pode ter servido para um momento da história. Hoje, ela se transforma em simplificação. Causa e efeito nem sempre constituem um processo absolutamente linear. A causa não é sempre e necessariamente diferente do efeito que ela produz e não é sempre lógica ontologicamente anterior ao efeito por ela produzido. A teoria da causalidade linear não é a melhor e nem a única e não explica todos os fenômenos ou aspectos da realidade, especialmente a organização e funcionamento dos sistemas complexos. O organismo não é determinado nem

pelos seus genes, nem pelo seu ambiente, mas pela interação entre ambos. Mas, mesmo essa interação não determina nem o organismo e nem o ambiente, porque essa mesma interação carrega uma marca significativa de processos aleatórios.

Frijof Capra (1982) faz uma crítica feroz à ênfase demasiada no método científico e no pensamento racional analítico. A evolução biológica da espécie humana parou há uns 50.000 anos. Daí pra frente houve uma evolução não mais biológica, mas cultural e social.

O conhecimento científico e tecnológico cresceu enormemente depois que os gregos se lançaram na aventura científica no século VI a.C. Mas durante estes 25 séculos não houve virtualmente qualquer progresso na conduta das questões sociais. A espiritualidade e os padrões morais de Lao-tsé e Buda que, também viveram no século VI a.C., não eram claramente inferiores aos nossos (p. 39).

A complexidade deve dar conta de processos contrários e de situações de oposição: ordem e desordem, unitário e múltiplo, uno e complexo, singular e geral, autonomia e dependência, isolamento e relação, organização e desorganização, invariância e mudança, equilíbrio e desequilíbrio, estabilidade e instabilidade, central e marginal, improvável e provável, análise e síntese. A visão linear e analítica da ciência visa eliminar um dos pólos destes binômios, caso contrário, não consegue pensar e agir.

Se o complexo é o antagônico e, em conseqüência, encerra também a incerteza, se o complexo integra o subjetivo e o próprio sistema de conhecimento se desloca e se transforma permanentemente, não há dúvida de que a atual concepção de teoria não nos serve. Nesse sentido, poderíamos dizer que a ciência da complexidade requer desconstruir a teoria (COLOM, 2004, p. 61).

Esta teoria da complexidade recupera dimensões perdidas ou mesmo nunca achadas. A racionalidade não explica por inteiro a realidade. A intuição, as imagens, as sensações, a poesia, o pensamento mágico, também ajudam, em grande grau, a completar o conhecimento harmônico e ordenado da realidade.

A nova realidade da ciência exige uma nova narração. Costuma-se dizer que as mesmas causas produzem os mesmos efeitos, mas também os efeitos modificam as causas porque tudo age em rede.

Diante desta nova situação, o homem só conhece a narração analítica que tanto propiciou o sentido linear, ordenado e científico da realidade, por isso caímos em contra-senso, já que enfrentamos situações e organizações complexas com ferramentas próprias do século XIX. Não resta outro remédio senão introduzir algumas novas formas de pensar a realidade, novos métodos e ferramentas para comunicar o que realmente percebemos. (COLOM, 2004, p. 65).

Na pós-modernidade, o eixo que manifesta o pensamento é o sistema, ou seja, a filosofia possível se estabelece como filosofia dos sistemas. Assim, as verdades científicas perdem seu valor dogmático, pois a ciência cada vez mais depende dos contextos sociais. A natureza também aceita outras explicações – mítica, artística, funcional – cuja validade pode ser idêntica ou próxima da explicação matemática. Também a ciência é relativa. Sistema é um conjunto de elementos em relação.

Na modernidade a teoria científica é o lugar onde opera a racionalidade. A racionalidade impõe uma ordem, um modo pensante, do qual o método científico e, definitivamente, a ciência, não são mais do que algumas das causalidades da própria racionalidade. Podemos chegar à conclusão de que a ordem é o lugar a partir do qual a racionalidade operou na modernidade e, por isso, a ciência entendeu sempre a verdade em razão inversa à incerteza. A ordem era, em conseqüência, fruto da certeza e vice-versa. Ciência e ordem foram duas faces da mesma moeda. A ciência nos propiciava um mundo ordenado – racionalidade – e o mundo ordenado assim o era graças à atividade que a ciência gerava.

Na pós-modernidade a certeza perdeu valor pelo mero fato de que não há certezas – portanto, também a ordem tampouco interessa. A verdade perdeu valor, porque o que se dão são as verdades, ou seja, aquilo que serve conjunturalmente em função de objetivos igualmente conjunturais e individuais.

A teoria de sistemas, e com ela as teorias da complexidade, apresentam uma primeira tentativa de superar a posição analítica e ordenada da ciência com um enfoque e um discurso em que a racionalidade já não se encontra na objetividade ou externalidade, que é o ponto de vista do pesquisador ao fundar e fundamentar o conhecimento, mas sim na consideração subjetiva da complexidade intrínseca do universo educativo.

Em uma realidade social contingente, em que a mudança, a inovação, a evolução constante, fazem parte integrante de sua própria natureza, parecidos, ao menos contraditoriamente, que as ciências sociais pretendam, partindo da atalaia que a análise experimental do século XIX lhes proporcionou, dar conta das mudanças ocorridas e da compreensão de uma sociedade fundamentada na mudança. Chega-se, pois, ao paradoxo de tentar explicar a contingência, a inovação, a partir da ordem, quando se sabe que o cambiante, o contingente, produz exatamente incerteza, ou seja, a categoria contrária à ordem que, sem dúvida, continua sendo o fundamento básico da narratividade das atuais ciências humano-sociais. (COLOM, 2004, p. 79.)

As ciências, ainda hoje, têm medo desta nova realidade de inovação, de dinamismo e de complexidade. Não se especifica a inovação porque produz instabilidade. Não se especifica o movimento porque é portador de incerteza. Nega-se a complexidade porque é indefinida. A inovação, o movimento e a complexidade são os grandes inimigos das ciências humano-sociais. “Abordar, pois, o conhecimento social, e também o educativo, significa, hoje em dia, dar conta da inovação, do movimento e da complexidade” (idem, p. 81). O paradigma moderno não tem condições de trabalhar com a complexidade e com a rede que vige na sociedade da globalização, da mundialização e das novas tecnologias.

A epistemologia própria das ciências humanas e sociais e, portanto, o discurso sobre a educação na pós-modernidade, deve conjugar complexidade e desordem, isto é, deve fugir das explicações simples e da ordem portadora de certezas próprias da ciência do século XIX que, como se sabe, foi se desenvolvendo como único arquétipo até nossos dias. (ibidem, p. 83).

Isto é o que chamamos de teoria do caos. O caos é um estado dos sistemas complexos. Ela é uma nova narração da realidade em contraposição à narração moderna. Se a narração científica não serviu para a pedagogia e para a ciência da educação, quem sabe a narração caótica sirva para iluminá-la e até revolucionar toda a ciência, como acontece atualmente.

Boaventura de Sousa Santos¹⁹ (2003) apresenta quatro características do novo paradigma científico, a saber:

¹⁹ **Boaventura de Sousa Santos** nasceu em Coimbra em 1940. Doutor em Sociologia pela Universidade de Yale (1973). Professor Catedrático da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra e Professor Visitante da Universidade de Wisconsin – Madison, da London School of Economics, da Universidade de São Paulo e da Universidade de Los Andes. Diretor do Centro de Estudos Sociais da Faculdade de Economia da Universidade de Coimbra. Diretor da Revista Crítica de Ciências Sociais. Autor de muitos livros sobretudo na linha do paradigma da complexidade.

1. Todo conhecimento científico-natural é científico-social;
2. Todo conhecimento é local e total;
3. Todo conhecimento é autoconhecimento;
4. Todo conhecimento científico visa constituir-se em senso comum.

O autor assevera que estamos em fase de transição. Assim como Descartes exerceu a dúvida em vez de sofrê-la, a nós hoje cabe o dever de exercer a insegurança em vez de sofrê-la.

A epistemologia da complexidade está muito presente nas obras de Edgar Morin²⁰. Embora Morin não se autodenomine pós-moderno, o seu pensamento rompe com várias posturas da Modernidade, tais como a ciência como acumulação de verdades absolutas, eternas, a fragmentação dos saberes, o culto às certezas, a separação entre conhecimento e ação. A realidade não é nem o todo, nem a parte. É ambos e um no outro. O todo não é uma soma.

O universo é um grande tecido (complexus = tecer juntos) que parece ter saído das mãos de um grande artista tão sábio que conseguiu entrelaçar ordem e caos, beleza e feiúra, harmonia e desafino, bem e mal, sabedoria e demência, relativo e absoluto, verdade e erro, certo e incerto. Cada solução faz despontar novas inquietações e incertezas, perguntas e problemas, e assim progride a humanidade (QUEIROZ, 2006, p. 5).

Morin (2003) apresenta algumas características do pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana. Em sete pontos apresenta seus princípios metodológicos.

1. Princípio sistêmico ou organizacional, ou seja, “permite religar o conhecimento das partes com o conhecimento do todo e vice-versa” (p. 33). É impossível conhecer as partes sem conhecer o todo, bem como conhecer o todo sem conhecer as partes.

2. Princípio hologramático, ou seja, “em qualquer organização complexa, não só a parte está no todo, mas também o todo está na parte” (p. 13). Este todo está nas partes enquanto complexidade e não como soma das partes.

3. Princípio da retroatividade: “ante o princípio linear causa-efeito, situamo-

²⁰ **Edgar Morin**, pesquisador emérito do CNRS nasceu em Paris em 1921. Formado em História, Geografia e Direito, migrou para a Filosofia, a Sociologia e a Epistemologia depois de ter participado da resistência ao Nazismo na França ocupada, durante a 2ª Guerra Mundial. Autor de mais de 30 livros, tornou-se um dos pensadores mais importantes do século XX.

nos em outro nível: não só a causa age sobre o efeito, mas o efeito retroage informacionalmente sobre a causa, permitindo a autonomia organizacional do sistema” (p. 35);

4. Princípio da recursividade: “é um processo no qual os efeitos ou produtos são, simultaneamente, causadores e produtores do próprio processo, no qual os estados finais são necessários para a geração dos estados iniciais.” (p. 35);

5. Princípio de autonomia/dependência: “para manter sua autonomia, qualquer organização necessita da abertura ao ecossistema do qual se nutre e ao qual transforma.” (p. 36);

6. Princípio dialógico: “não seria possível conceber o nascimento de nosso Universo sem a dialógica da ordem/desordem/organização.” (p. 36);

7. Princípio de reintrodução do sujeito cognoscente em todo conhecimento: “trata-se de uma construção que é certamente sempre incerta, porque o sujeito encontra-se inserido na realidade que pretende conhecer.” (p. 37).

O interessante é que são as chamadas ciências duras que estão revolucionando o paradigma científico. Boaventura fala do paradigma de um conhecimento prudente para uma vida decente. Há uma ruptura da dicotomia das ciências sociais e ciências naturais sob a égide das primeiras.

Este novo paradigma é apresentado por Fritjof Capra em sua nova física e no Taoísmo da física assim:

Em contraste com a concepção mecanicista cartesiana, a visão do mundo que está surgindo a partir da física moderna pode caracterizar-se por palavras como orgânica, holística e ecológica. Pode ser também denominada visão sistemática, no sentido da teoria geral dos sistemas. O universo deixa de ser visto como uma máquina, composta de uma infinidade de objetos, para ser descrito como um todo dinâmico, indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico (1982, p. 72).

O mundo moderno com seu progresso científico e tecnológico, com sua unidimensionalidade racional, com sua secularização secularista, com a escatologia intraterrestre, trouxe como consequência o desencantamento do mundo. A consciência ecológica e holística, se não desembocar numa nova unidimensionalidade tão irracional quanto a moderna, tem a chance mais única do que rara de reencantar novamente o mundo e a vida. Não há um distanciamento entre sujeito/objeto porque todos são sujeitos, protagonistas da história, participando

da grande mentação do mundo. O homem moderno trabalha com a idéia de que o mundo existe para ser dominado. Acaba-se endeusando o princípio da eficácia, mais que isso, o da eficiência. Seu axioma pode ser resumido em “funciona, logo existe e é bom”. O homem secular não se ocupa muito com mistérios. Julga as idéias pelos resultados que se consegue na prática. “Se por um lado havia um estado mítico, baseado no “além”, passou-se para um estado moderno ilustrado fundamentando no aquém” (TEIXEIRA, 2005, p. 86). A visão complexa certamente traz em seu bojo o reencantamento do mundo e a revalorização da dimensão arracional: a mística, a poética, a arte, o mito. Se a modernidade trabalha apenas com o logocentrismo, é preciso abrir-se também ao iconocentrismo.

O mesmo Morin (2003, p. 51-59) traz algumas características importantes do pensamento complexo:

1. o estatuto semântico e epistemológico, o termo “complexidade” não se concretizou ainda;
2. quase todos os autores diferenciam “complexidade” e “complicação”;
3. um pensamento que reconhece o movimento e a imprecisão é mais potente do que um pensamento que os exclui e os desconsidera irreflexivamente;
4. um pensamento complexo nunca é um pensamento completo;
5. o pensamento complexo sabe que existem dois tipos de ignorância; a daquele que não sabe e quer aprender e a daquele que acredita que o conhecimento é um processo linear;
6. o pensamento complexo não despreza o simples, mas critica a simplificação.

Em situações complexas, nas quais, nem mesmo espaço e tempo, não há apenas ordem, mas também desordem; não há apenas determinismos, mas também acasos; em situações nas quais emerge a incerteza, é preciso a atitude estratégica do sujeito ante a ignorância, a desarmonia, a perplexidade e a lucidez (idem, p. 18).

A complexidade está sendo aprendida e vivida a partir da vivência neste momento de crise ecológica e social. Há um ditado popular que diz que a dor ensina a gemer. Esta crise nos há de ensinar a viver, a conviver e a entrelaçar a vida toda e toda vida da e na terra.

Essas visões necessárias nos dão conta da singularidade de nosso momento histórico. Mudou nossa percepção de fundo: somos todos interdependentes; não podemos viver e sobreviver sozinhos sem a comunidade de vida e as demais energias do universo; o destino comum foi globalizado; ou cuidamos da humanidade e do planeta Terra como um todo ou não teremos mais futuro algum. Estamos definitivamente vinculados uns aos outros. Até hoje podíamos consumir sem nos preocupar com a exaustão dos recursos materiais; podíamos usar água potável sem termos consciência de sua extrema escassez; podíamos ter filhos sem temer a superpopulação; podíamos fazer guerras sem medo de uma catástrofe completa para a biosfera e para o futuro da espécie humana (BOFF, 2005, p. 29).

3.2 A DISSOLUÇÃO DAS METANARRATIVAS E O PENSAMENTO FRACO

Simplificando ao extremo, considera-se 'pós-moderna' a incredulidade em relação aos metarrelatos. (LYOTARD, 2004, p. XVI).

Este pensamento introduz nossa reflexão. A Idade Moderna se caracteriza como a época do pensamento forte e das metanarrativas. A Idade Moderna trabalha com a busca da ontologia do ser através da lei do determinismo, constrição, obrigatoriedade, estabilidade, constância, regularidade, repetição, estrutura e invariabilidade. A idéia fundamental é a do determinismo científico de causa-efeito. É preciso encontrar a estrutura do ser. Quando for encontrada teremos, então, o mundo em nossas mãos. Há uma linearidade que precisa ser encontrada.

A idéia de complexidade diz que a idéia de ordem é relativa. Na ordem, todo pensamento complexo precisa ser simplificado. A complexidade "é um fenômeno não simplificável e traduz uma incerteza que não se pode erradicar no próprio seio da cientificidade" (MORIN, 2003, p. 48). Na idéia de ordem, não há nada de novo. Descoberto o fundamento, nossa tarefa seria repeti-lo indefinidamente. A ordem trabalha com esquemas simplificadores, redutores e castradores. Para o sistema da ordem, a idéia de complexidade não passa de uma complicação transitória que será reconduzida ao seu devido lugar. Ela é fruto "de uma capacidade funcional, desconhecimento ou ignorância transitória do observador" (idem, p. 47).

No entanto,

Atualmente tende a se impor a palavra “complexidade”; ela designa o estudo dos sistemas dinâmicos situados em algum ponto entre a ordem na qual nada muda, como pode ser o caso das estruturas cristalinas, e o estado de total desordem ou caos como é o caso da dispersão da fumaça. (MORIN, 2003, p. 46.)

A ordem trabalha com a idéia de fundamentação e pensamento forte. A complexidade, ao contrário, trabalha com a idéia de pensamento fraco. Não há mais lugar para as metanarrações. Elas também acabaram porque o eurocentrismo acabou, bem como os sistemas historicistas (positivismo, idealismo, marxismo, etc.).

A razão clássica trabalha com a idéia de *adequatio*, que pretende a correspondência entre saber e realidade. Para o espírito grego, por exemplo, saber era reproduzir no intelecto um ser objetivo. A imagem clássica da racionalidade tende à repetição, àquilo que é idêntico e igual. O pensamento, na metafísica clássica, é a adequação da mente com a coisa. O que eu penso corresponde ao que a coisa é. “O termo ‘verdade’, assim como o termo ‘razão’, é subjetivo-objetivo. Um juízo é verdadeiro porque apreende e expressa o verdadeiro ser, e o realmente real se torna verdade se é apreendido e expresso num juízo verdadeiro” (TILLICH, 2005, p. 115). Esta discussão perpassou toda a história da filosofia. Na Idade Média se transformou na célebre querela sobre os universais. A ciência moderna trabalha muito com esta idéia de *adequatio* uma vez que, ao descobrir a dinâmica causa-efeito, daí deduz hipóteses e princípios que se aplicam a uma série de entes e atos. O exemplo mais radical é o positivismo filosófico.

Na prática, toda metafísica é uma necessidade de referimento às noções últimas, além das quais não se vai, e que explicam, justificam, em síntese colocam o sujeito como possuidor da situação, reporta a esta originária busca de segurança (VATTIMO apud TEIXEIRA, 2005, p. 69).

Quando Nietzsche diz que Deus está morto, significa que quem morreu foi o Deus da metafísica, na mesma dinâmica do pensamento forte e das metanarrativas.

O Deus da metafísica foi necessário para que a humanidade organizasse uma vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza – combatidas vitoriosamente com um trabalho social hierárquico ordenado – e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente, mas, hoje, que esta obra de asseguramento está, ainda que relativamente concluída, e vivemos em um mundo social formalmente ordenado, dispondo de uma ciência e de uma técnica que nos permitem estar no mundo sem o terror do homem primitivo, Deus aparece como uma hipótese muito distante, bárbara, excessiva; e além do mais, aquele Deus que funcionou como princípio de estabilização e segurança e também aquele que sempre proibiu a mentira (TEIXEIRA, 2005, p. 78).

Há um contexto muito amplo de pluralismo em nossa sociedade. São pluralismos de todos os tipos: culturais, religiosos, étnicos, sexuais, artísticos, políticos... O mundo está eivado de guerras e revoluções étnicas e nacionais. Os países se multiplicam porque querem ter sua autonomia e seu reconhecimento. O mundo da comunicação e da informação coloca sua *larga manus* por todas as partes. O pensamento forte e a dinâmica linear da história trabalham com a perspectiva de unificação de todos estes pluralismos. De fato, esta concepção moderna não se coaduna com o pluralismo. Justamente o pluralismo que coloca em cheque o pensamento forte e, conseqüentemente, a metafísica do ser, exige uma idéia de pensamento fraco como resultado da visão do mundo, não só, como realidade do mundo complexo que introduz a idéia do novo e não apenas da repetição.

A pretensão de um “pensamento forte”, que acredita saber objetivamente o que é a realidade, que busca uma fundamentação para as suas afirmações, é uma consciência forte, estável, indubitável. O sujeito forte é correlativo ao pensamento da objetividade, e por trás deste pensamento, assim como enxergaram Nietzsche, Adorno e Horkheimer, se esconde o desejo de dominação. Porque ao “sujeito do objeto”, o pensamento objetivado é animado por um afã de poderio (idem, p. 86).

Na realidade a pós-modernidade quer desconstruir e desmascarar a razão ilustrada. Ela quer expressar um rechaço ontológico da filosofia ocidental e também, uma espécie de obsessão epistemológica com os fragmentos e fraturas. “A grande narração” (Lyotard) iluminista, idealista e historicista dá lugar a um pós-moderno de muitas narrações, de processos e mudanças históricas (ibidem, p. 94).

Interessantes algumas afirmações de Lyotard, reportadas por Teixeira (2005, p. 91) a respeito do pensamento forte. Lyotard pega algumas afirmações e as contrapõe a acontecimentos históricos de grande envergadura. *Tudo o que é real é*

racional, tudo o que é racional é real. Auschwitz²¹ refuta esta doutrina especulativa. Ao menos este real não é racional. *Todo proletário é comunista e todo comunista é proletário.* Berlim 1953, Budapeste 1956, Checoslováquia 1968, Polônia 1980. Os trabalhadores se levantam contra o partido. *Todo aquele que é democrático é pelo povo e para ele, e inversamente.* Maio de 1968 refuta a doutrina do liberalismo parlamentar. *Tudo que é jogo da oferta e da demanda é propício para o enriquecimento geral, e inversamente.* As crises de 1911, 1929 refutam a doutrina do liberalismo econômico.

Convém assinalar que “escritores como Hannah Arendt e Zygmunt Bauman mostraram como o Holocausto, longe de ser uma aberração da ‘civilização racional’, na verdade expressou essa civilização com requintada crueldade” (LYON, 1998, p. 53). Isto porque estamos lidando não tanto com a descoberta da verdade, mas com o aumento do poder. A autonomia da razão tem a pretensão de acabar com a teonomia e a heteronomia. O que se preconiza como libertação, na realidade não tem garantias nenhuma de sê-lo. “Não existe garantias de que a Razão produza conseqüências libertadoras” (p. 69). Isto acontece porque com o grande avanço científico e tecnológico a razão emancipativa cede lugar à racionalidade tecnocrática. “O conhecimento não é buscado tendo em vista seu valor intrínseco, mas é legitimado pela performatividade e se torna cada vez mais mercantilizado” (p. 70). Antigamente os grandes valores eram a terra e a fábrica. Hoje é o conhecimento. Conhecer é poder. Tudo que o conhecimento toca, vira mercadoria, inclusive a religião. A crença de que o avanço tecnológico necessariamente promove o progresso da civilização humana é falsa, como a história do século vinte o atesta de forma convincente.

Aqui também se pode fazer um alerta para os que propugnam ser a educação o motor da sociedade e do progresso dos povos. A educação em si não consegue exercer esta função. Mais uma vez deve-se fazer uma advertência no sentido de dizer que a performance, o treinamento e as habilidades em si não são suficientes para gerar justiça social, eqüanimidade e felicidade. Os meios podem ser os melhores, mas precisam conjugar-se com fins melhores igualmente. Não basta a eficiência dos meios. É preciso, igualmente, a eficácia dos fins. O mundo não é uma grande fábrica, ou uma grande máquina a ser gerenciada. A política não existe para

²¹ Auschwitz: cidade situada na Polônia que tristemente se celebrou pelo terrível campo de extermínio, sobretudo de judeus, construído pelos nazistas durante a 2ª Guerra Mundial (1940).

gerenciar o mundo, mas para promover a paz, a justiça e a solidariedade.

Os pensadores pós-modernos afirmam que acabaram as metanarrativas, mas não a narração. As metanarrativas acabaram porque não conseguem dar conta da complexidade e pluralidade. As metanarrativas acabaram porque causam e causaram muito sofrimento e dor, porque acabaram por encerrar numa totalidade totalitariamente totalizada o que era a narração de um “ego cogito” bem preciso, ilustrado, moderno. A narração não acabou porque é preciso contar às futuras gerações a história desta dissolução. A história não é uma sucessão de fatos. A história é memória.

A modernidade começou com um grande genocídio: dos ameríndios. Este genocídio não faz parte da memória, da narração dos povos. Ela atingiu seu auge num outro grande genocídio do qual Auschwitz é o grande símbolo. Este sim faz parte da memória dos povos. O Holocausto, longe de ser um acidente da civilização moderna, é sua trágica conseqüência. Longe de ser apenas um problema judeu,

foi gestado e posto em prática em nossa sociedade moderna e racional, em uma fase avançada de nossa civilização e num momento álgido de nossa cultura e, por esta razão, é um problema desta sociedade, desta civilização e desta cultura (BAUMAN apud BÁRCENA e MÉLICH, 2000, p. 46).

O que se precisa é de uma outra história, mais anamnética, que se preocupe mais com a memória do que com a idéia de um progresso ilimitado rumo ao futuro, ao progresso ilimitado. Se para construir o futuro é necessário matar tanta gente, precisamos de uma outra história que coloque no seu centro a natalidade, isto é, a vida das pessoas. A narração continua viva no sentido da resposta à pergunta: “como decretar o fim das metanarrativas, a não ser narrando a história de sua dissolução” (VATTIMO apud DERRIDA, 2000, p. 104).

Vattimo²², autor italiano célebre por cunhar a expressão “*pensiero debole*”, ou seja, pensamento fraco, apresenta algumas justificativas para não aceitar o pensamento forte de Kant, uma vez que ele

²² **Gianni Vattimo**, filósofo italiano, eurodeputado, nasceu em 1936, na cidade de Turim, e está profundamente ligado ao chamado pensamento fraco, uma corrente intelectual que surgiu na Itália, no começo dos anos 1980. É autor de muitos livros, alguns dos quais citados em nossas referências.

acredita ainda em poder falar do ponto de vista de um Sujeito, que, embora finito, é algo estável, e não submetido ao devir histórico. Portanto, a razão (a Razão) tem uma pureza sua, tem as suas categorias que se aplicam sempre e em qualquer lugar no qual exista um ser racional finito, e assim por diante (VATTIMO apud PECORARO, 2005, p. 28).

Quais seriam, então as razões para não aceitar este pensamento forte tal como o formula Kant? Primeiro, é que o nosso olhar o mundo faz parte dos fatos do mundo. Não há fatos, há apenas interpretações. Isto não quer dizer cair num relativismo puro ou num falatório, uma vez que há um senso de responsabilidade em nossas ações. Isto nós o aprofundaremos mais à frente. Segundo, ao afirmarmos que nossa interpretação do mundo é um fato, queremos dizer que ele é um produto histórico motivado. Ninguém age no mundo para realizar sua finalidade determinada, mas por motivações, causas, razões, metas.

Os valores que nos orientam não são inscritos em uma ordem natural, mas escolhidos livremente. O que não quer dizer à toa e arbitrariamente. (...) Para que serve insistir na objetividade e na realidade do verdadeiro senão para garantir uma autoridade a alguém? (idem, p. 29-30).

Terceiro, não conhecemos nunca a realidade, mas conhecemos as coisas como estão apenas do ponto de vista de algum interesse. É importante notar que quando Vattimo fala de interesse não está falando de algo *interesseiro*. A morte da Razão é considerada um acontecimento positivo, que liberta o caminho dos obstáculos disseminados pela concepção do fundamento único, forte, esquemático, sistematizador.

O pensamento fraco (debole) de Vattimo está baseado em alguns traços. Primeiro, a descoberta do nexos entre evidência metafísica e relações de domínio, opressão e poder dentro e fora do sujeito. Segundo, a reação a isto não pode ser a elaboração de uma filosofia de emancipação que opere através do desmascaramento e a desmistificação. Terceiro, pelo contrário, isto nos leva à capacidade de levar a um modo novo de olhar o mundo das aparências, dos procedimentos discursivos e das formas simbólicas que são vistos, agora, como “o lugar de uma possível experiência do ser”. Quarto, uma experiência do ser não no sentido de uma “glorificação dos simulacros” (Deleuze), mas no de uma “direção do pensamento capaz de se articular na meia-luz”. Quinto e último, a identificação entre ser e linguagem como um meio, um caminho para reencontrar novamente o ser como rastro, lembrança, um ser consumido e enfraquecido (e por isso digno de

atenção).

Neste contexto, à racionalidade está reservada outra função que não a de encontrar o pensamento forte, o fundamento luminoso, estável, único, forte, cartesiano, mas também a de caminhar na penumbra e no lusco-fusco.

Para Vattimo, é importante habituar-se à idéia da superação da metafísica porque isso impõe, da parte da subjetividade arrogante típica da modernidade, senão o abandono do pensamento “forte”, ao menos o nivelamento da sua violência que, no fato de privilegiar categorias unificantes, soberanas, generalizantes, no culto da arché, manifesta uma insegurança e um pathos de base, ao qual se reage com um excesso de violência (TEIXEIRA, 2006, p. 06).

Isto não significaria a caminhada para o relativismo ou, melhor dizendo, pensamento fraco não é sinônimo de relativismo? De fato, dentro do paradigma da complexidade, está embutida a impossibilidade de um olhar absoluto sobre o mundo e sobre a história.

3.3 A EXPERIÊNCIA DO NOVO COMO FIM DA HISTÓRIA

Sobre a visão unitária da história, aparecem posições diversificadas que vão desde a absoluta carência de sentido ao máximo de significatividade.

Para alguns, a história é inútil. As esperanças do iluminismo são soterradas na lama de Hiroshima e se dissolvem nos fornos de Dachau. Para Camus²³, a história não passa de um esforço de Sísifo (CAMUS, 1998). A vida é uma paixão

²³ **Albert Camus Villeblevin**, foi um escritor e filósofo nascido na Argélia em 1913. Na sua terra natal viveu sob o signo da guerra, fome e miséria, elementos que, aliados ao sol, formam alguns dos pilares que orientaram o desenvolvimento do pensamento do escritor. Filho de um francês e de uma espanhola, cedo Camus já conhece o gosto amargo da morte. Seu pai morreu em 1914 na batalha do Marne durante Primeira Guerra Mundial. Sua mãe então foi obrigada a mudar para a cidade de Argel, onde lavava roupa para fora para ajudar no sustento da casa. Sua obra (filosófica e literária) tem o absurdo como estandarte. Seus livros testemunham as angústias de seu tempo e os dilemas e conflitos já observados por escritores que o precederam, tal como Franz Kafka, Dostoiévski. A proximidade entre Camus e estes dois autores evidencia uma cadeia que se estende até os dias atuais, indica a fonte de um movimento heterogêneo - abrange arte, teatro, literatura, filosofia -, que por conveniência poderemos identificar como *a estética do absurdo*. Conhece Sartre em 1942 e tornam-se bons amigos no tempo de pós-guerra. A amizade durou até 1952, quando a publicação de "O Homem Revoltado" provocou um desentendimento público entre Sartre e Camus. Camus morreu em 1960 ao sofrer um acidente automobilístico. Em sua mala estava contido o manuscrito do "O Primeiro Homem", um romance autobiográfico. Por uma ironia do destino, nas notas ao texto ele escreve que aquele romance deveria terminar inacabado. Em seu bolso constava um bilhete de comboio para sua viagem para fora do país, sob razões até hoje nunca esclarecidas.

inútil universal, uma tensão sem fim.

O absurdo nasce desse confronto entre o apelo humano e o silêncio irracional do mundo. Isto é o que devemos esquecer. A isto é que devemos nos apegar, porque toda a conseqüência de uma vida pode nascer daí. O irracional, a nostalgia humana e o absurdo que surge de seu encontro, eis os três personagens do drama que deve necessariamente acabar com toda a lógica de que uma existência é capaz (idem, 2006, p. 41).

Para outros é um eterno retorno.

Esta vida, tal como a vives atualmente, tal como a viveste, vai ser necessário que a revivas mais uma vez e inúmeras vezes; e não haverá nela nada de novo, pelo contrário! A menor dor e o menor prazer, o menor pensamento e o menor suspiro, o que há de infinitamente grande e de infinitamente pequeno em tua vida retornará e tudo retornará na mesma ordem – essa aranha também e esse luar entre as árvores e esse instante e eu mesmo! A eterna ampulheta da vida será invertida sem cessar – e tu com ela, poeira das poeiras (NIETZSCHE, 2006, p. 201-202).

Outros a vêem sem nenhuma significação objetiva, mas, em nome da ética, podem assumir uma significação. Embora a história não tenha sentido, nós podemos dar-lhe um sentido. O sentido não está na história. Ele está em nós que lhe damos sentido.

O iluminismo diz que a história tem um sentido omnisignificante, mas que está na própria história. Este sentido é o progresso infinito. Também o idealismo resolve e dissolve o Absoluto na história. Em Hegel ela é o produto do processo do Espírito que, chegada à autoconsciência sem resíduos, se constitui como Absoluto. Também o marxismo, em todas as suas versões.

Não existe uma história única, existem imagens do passado propostas desde diversos pontos de vista, e é ilusório pensar que exista um ponto de vista supremo, compreensivo, capaz de unificar todos os demais (como seria a história que engloba a história da arte da literatura, das guerras, da sensualidade, etc.) (VATTIMO, 1990, p. 11).

Quando pensadores da Ilustração pensavam a história, pensavam-na baseados no ideal do homem moderno europeu. Só que esse ideal europeu de humanidade se manifestou como um ideal a mais entre outros muitos, não necessariamente pior, porém, que não pode pretender, sem violência, o direito de ser a essência verdadeira do homem, de todo o homem. Kant escreveu um pequeno opúsculo intitulado *À paz perpétua* (1989). A crise da metafísica, como crise da

modernidade, põe em jogo a própria possibilidade da modernidade em garantir a paz. Boaventura de Souza Santos constatou esse esgotamento das promessas de paz feita pela modernidade.

No que respeito à promessa da paz perpétua que Kant tão eloqüentemente formulou, enquanto no século XVIII morreram 4,4 milhões de pessoas em 68 guerras, no nosso século morreram 99 milhões de pessoas em 237 guerras. Entre o século XVIII e o século XX a população mundial aumentou 3,6 vezes, enquanto os mortos na guerra aumentaram 22,4 vezes. Depois da queda do muro de Berlim e do fim da guerra fria, a paz que muitos finalmente julgaram possível tornou-se uma cruel miragem em face do aumento nos últimos seis anos dos conflitos entre Estados e, sobretudo dos conflitos no interior do Estado (SANTOS, 2001, p. 24).

E ainda:

A promessa de uma paz perpétua, baseada no comércio, na racionalização científica dos processos de decisão e das instituições, levou ao desenvolvimento tecnológico da guerra e ao aumento sem precedentes do seu poder destrutivo (ibidem).

Para o pós-moderno esta história acabou. Chegamos ao fim da história, não no sentido catastrófico do desequilíbrio ecológico, dos malefícios da técnica, do fim do mundo milenarista. “O fim da história, obviamente, não deve ser entendido como o aniquilamento do ser humano provocado pelo surgimento e desenvolvimento da técnica moderna, com todas as suas implicações destrutivas e ameaçadoras” (PECORARO, 2005, p. 72). Há uma visão muito pessimista da história com o advento e a explosão da técnica. “Vivi para ver o fim da história humana tornar-se uma possibilidade intra-histórica capaz de ser traduzida em fato não por um ato de Deus mas do homem” (TOYMBEE apud BOFF, 2005, p. 25). Não é disto que se trata. Trata-se de dizer que chegamos a uma época pós-histórica.

O fim da história do qual estamos falando aqui também não é o propugnado por Francis Fukuyama, graduado em Yale e funcionário do Departamento de Estado dos Estados Unidos, numa célebre conferência pronunciada em Chicago, que ganha notoriedade e fama descobrindo que o fim da guerra fria é o fim da história. A queda do muro de Berlim significa este fim da história uma vez que não há mais oposição. O ideal capitalista, uma vez vencido seu inimigo por decomposição interna, avança inexoravelmente. Qualquer alternativa ao capitalismo foi esgotada ou extinta, está condenada ao fracasso. Não haverá mais contradições históricas, haverá sempre

mais a repetição do mesmo. É a sacralização de uma moral, de uma história e o fim da ética. Fim da história. O tempo pára, o mundo deixa de girar. O amanhã é outro nome de hoje. A mesa está servida. A civilização ocidental não nega a ninguém o direito de mendigar as sobras (FUKUYAMA, 1992, p. 15).

Também não é o fim da história que se vai construindo através da dialética. A propugnação de tese-antítese-síntese não acontece com esta linearidade. A teoria da complexidade descobre que não há uma sucessão linear. Nem sempre acontece uma síntese. Esta história acabou.

A “história” contemporânea em que estamos inseridos, escreve Vattimo, é a história da época na qual “tudo tende a nivelar-se no plano da contemporaneidade e da simultaneidade”, mediante a expansão e o uso em escala mundial dos novos meios de comunicação (televisão e, sobretudo, Internet) (PECORARO, 2005, p. 74).

É claro que o perigo de estes novos meios de comunicação podem continuar a existir mediante a ameaça do controle e da manipulação das informações e das suas fontes. A concentração do poder nas mãos de poucas e poderosas agências de notícias, bem como a concentração de poder nas mãos de poucas tecnologias de comunicação e informação pode levar a esta anomia e a transformar tudo numa contemporaneidade e simultaneidade. É por isso que é preciso “assumir o niilismo como a nossa (única) chance, rejeitando a tentação de reagir à profunda crise que abala o nosso tempo mediante um retorno ao fundamento metafísico” (PECORARO, 2005, p. 75). O niilismo tem como consequência o fim da história no sentido de termos muitas histórias, não mais únicas e lineares, mas plurais e complexas. É o reconhecimento do pluralismo sem centro, não porque ainda não chegamos a ele, mas porque não é possível tê-lo. A teoria científica da complexidade trabalha com a realidade das redes. Justamente uma das suas características é a ausência de centro. Outra, é a ausência de previsibilidade, uma vez que não funciona no esquema causa-efeito e sim no de sinergias que circulam e se afetam mutuamente.

A pós-modernidade proclama o fim da história como progresso. A história do progresso é contada pelos vitoriosos. Os derrotados são condenados. “A história moderna tem sido fundada no genocídio, e tem procedido através de mais genocídios” (BAUMAN, 2003, p. 258). É importante analisarmos o que determina uma derrota numa guerra. O mais importante não é a seqüência de milhares de vítimas, mas a realidade do fracasso. A derrota numa guerra não produz uma

grande reflexão ética e moral, mas um investimento maior em tecnologia para não perder a próxima guerra. Afinal, a história é contada pelos vencedores. O grande dilema da guerra do Vietnã ou da invasão do Iraque não é a quantidade de vidas que foram e são sacrificadas, mas o fracasso de não ter saído vitorioso não importa o número de vítimas. Também os povos vitimados têm esta visão, uma vez que “a salvaguarda contra a calamidade futura não constitui a posição ética, mas abundante e poderoso armamento” (BAUMAN, 2003, p. 259). Fim da história não significa sua superação desta história por uma outra, o que já seria uma categoria da modernidade. Na África estão acontecendo genocídios atrás de genocídios e os poderosos pouco ou nada fazem para estancá-los. Enquanto for possível extrair os riquíssimos minérios de seu solo, pouco se faz. Quem contará a memória do povo africano?

É preciso, no entanto, alimentar a esperança através de sonhos e utopias. “Utopia: realidade imaginada, positiva e possível, que não tem ainda lugar na história: por isso, se torna princípio motor de ação em vista de sua realização”. (LIBÂNIO, 2003, p. 156). Há quem critique seriamente a construção de utopias. Isto, por dois motivos. O primeiro é que ela seria identificada com irrealidade. Uma pessoa utópica é aquela que está fora da realidade. Toda utopia, porém, exige algo de realidade. Ela é a junção do já e do ainda não. O segundo é que, como toda utopia corresponde a algo de projetado para o futuro, ela sobrevive à nossa morte. Como projetar algo para outros realizarem? O outro vai querer completar nossos projetos ou, então, vai aceitar nossa visão de mundo? Será bem pior, no entanto, para as futuras gerações sucederem a uma geração sem capacidade de sonho, de projetos, do que a uma geração que sonha e que alimenta a esperança porque acha que o melhor mundo não é o que temos, mas o que sonhamos e ajudamos a construir.

As virtudes constituem o mundo das excelências e dos valores. Como tais, elas possuem claramente um apelo utópico. Pertence à natureza da utopia nos transportar a horizontes cada vez mais altos e abertos. Como já foi dito, sua função é nos desinstalar e fazer andar. Elas se assemelham às estrelas: nunca serão alcançadas por nós, mas orientam os navegadores e encontram nossas noites. Sempre podem nos sugerir práticas cada vez mais criativas e que não deixam a utopia ficar só utopia. Sempre podemos crescer e melhorar (BOFF, 2005, p. 13).

A utopia sempre acompanhou a história das pessoas e da humanidade. Pessoalmente cada um tem seu projeto de vida que representa seus sonhos. Coletivamente há os sonhos que, vez por outra são expressos em obras importantíssimas para a caminhada da humanidade. Os profetas e, sobretudo os mártires, entregam sua vida por causa de uma utopia que sempre representa o novo e o rompimento dos diques que represam as forças de construção de um mundo apocalíptico com o surgimento de um novo céu e uma nova terra. Dentre as utopias conhecidas podemos citar a República de Platão, a Cidade de Deus de Campanella, a Utopia de Thomas Morus, a Cidade da eterna paz de Kant, o estado absoluto de Hegel, o Paraíso do Proletariado de Marx, o Mundo totalmente amorizado e planetizado de Teilhard de Chardin, o Admirável Mundo Novo de A. Huxley, a Vulcânia de Júlio Verne e o Reino de Deus do apocalipse e, sobretudo de Jesus Cristo.

Talvez, mais do que ontem, hoje é o tempo das utopias. O melhor mundo não é o que temos, mas o que ajudamos a construir. A teoria da complexidade elaborada a partir da dinâmica da rede é a nossa grande chance, o nosso grande futuro, a nossa grande esperança.

3.4 O NIILISMO COMO ÚLTIMA CHANCE DA RELIGIÃO

Há autores que consideram Nietzsche um dos fundadores da pós-modernidade ou, pelo menos, aquele que anunciou e propiciou o seu surgimento. Este tema é muito trabalhado por Vattimo em todas as suas obras sobre o tema da religião. O que seria o niilismo? “Niilismo significa, na acepção positiva, a destruição filosófica de qualquer pressuposto; na negativa, ao contrário, a destruição das evidências e das certezas do senso comum por parte da especulação idealista” (VOLPI apud DOTOLO, 1999, p. 202). O niilismo seria a destruição de todo e qualquer fundamento, inclusive de Deus, não para colocar outro no lugar, mas para destruí-lo peremptoriamente.

Não nos cause estranheza que nos advirta de que Deus morreu, enquanto metáfora axiológica do absoluto. O homem não tem, pois, um ponto de referência, um fundamento; o homem se encontra sem nada e sem ninguém. Tudo é relativo, como o próprio homem, que se move agora só em função de si mesmo. Se Deus morreu, o homem está só, mas também está livre. Sua referência é ele próprio e suas necessidades lhe remetem exclusivamente a si mesmo (COLOM, 2004, p. 72).

As interpretações da morte de Deus em Nietzsche são muitas. Em geral, os autores da pós-modernidade têm uma interpretação bastante benévola sobre o ateísmo nietzscheano. Há diversos fragmentos do próprio Nietzsche que podem levar a esta conclusão.²⁴ A morte de Deus pode ser interpretada pela *via negationis*, ou seja, nega-se em Deus o que ele não é. Vattimo acentua em todas as suas obras quase como um estribilho que o Deus que Nietzsche diz que morreu foi o Deus da moral.

Consideramos Nietzsche um pensador unitário, que destrói para recriar, que assume o niilismo, para poder chegar à sua superação, que diz não a representações do divino e a atitudes religiosas e vitais decadentes e niilistas para abrir o caminho para uma mais radical e sagrada afirmação da vida e do divino, que constitui uma misteriosa e interlocutória dimensão (GHEDINI apud DOTOLO, 1999, p. 207).

A morte de Deus leva à descoberta da falácia de um cristianismo dobrado sobre o manto de um espiritualismo moralista, enraizado na forma de astúcia que é a fé na sua pretensão de justificar a realidade no jogo da ilusão sotérica e na desrealização trágica. A fé é o modo por excelência de fugir de uma realidade que faz sofrer muito. Certamente que a forma de o cristianismo enfrentar o problema do mal, da dor, do sofrimento, do sentido da vida, da contingência, deve ter influenciado muito os filósofos e pensadores da segunda metade do século XIX, dentre eles Marx, Nietzsche, Comte, Freud.

(As idéias religiosas) são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. O segredo de sua força reside na força desses desejos. (FREUD apud LIBÂNIO, 2002, p. 17).

²⁴ “O que nos distingue não está no fato que não reencontramos um Deus, nem na história nem na natureza e nem por trás da natureza, mas no fato que não consideramos, como divino, *o que nos foi venerado enquanto tal* (o grifo é nosso), mas como miserável caricatura, como princípio de denigração do mundo e do homem: em suma, que negamos Deus enquanto Deus” (NIETZSCHE, Fragmentos póstumos, in Obras, VIII, 2, p. 267). “O conceito cristão de Deus – como divindade dos enfermos, Deus como ragnó, Deus como espírito – é um dos mais corrosivos conceitos de Deus, que jamais alcançamos sobre a terra; ele representa, talvez, no desenvolvimento descendente de tipos de divindade, talvez o grau do ínfimo nível. Deus degenerado a ponto de contradizer a vida, ao invés de ser transfiguração e eterno sim!” (NIETZSCHE, 2000, p. 185).

[...]

O homem é o mundo dos homens, o estado, a sociedade. Esse estado, essa sociedade produzem a religião, uma consciência invertida do mundo, porque são um mundo invertido... A abolição da religião enquanto felicidade ilusória do povo é necessária para sua felicidade real. (MARX apud idem).

Sua crítica à religião deve ter provindo muito de uma religião alienada e alienante que assumiu uma postura defensiva, ao invés de uma postura proativa e propositiva. É desta época também o Syllabus²⁵ de Pio IX. No Anticristo, 39 ele afirma: “a fé eu já chamei a verdadeira astúcia cristã”. E ainda no 52: “A fé significa não querer saber o que é verdade”. O grande mérito involuntário de Nietzsche é ter alertado para levá-lo a sério.

As teses fundamentais de Nietzsche sobre o advento do niilismo, sobre “Deus morto” e sobre o movimento do homem para uma revolução sem precedentes [...] são de uma inquietante profundidade; elas arrancam qualquer fundamento de um mundo tranquilo. A tese que “Deus morreu” é na sua dimensão, de uma irresistível seriedade do ponto de vista existencial. Ela, no entanto assume, conforme for interpretada, um sentido radicalmente diferente. Quem se deixa fascinar esteticamente pela sua grandeza dramática, ainda não foi verdadeiramente tocado por ela. “Quem tira somente a conclusão lapidar que Deus não existe, cai num banal ateísmo, no qual Nietzsche não pensa” (JASPERS apud DOTOLO, 1999, p. 209).

Segundo Vattimo, “a morte de Deus significa para Nietzsche que não há um fundamento definitivo, e nada mais” (2004, p. 09). É por isso que ele diz que o niilismo é a última chance da religião. O niilismo diz que não existe fundamento para dizer que a religião existe, que Deus existe. O contrário também é verdadeiro. Não existe fundamento para dizer que a religião não existe, que Deus não existe. Aqui está a chance do religioso, a chance de Deus. Se conseguirmos afirmar a não-existência de Deus isto significa que existe a metafísica, pois seria uma afirmação metafísica. Se não há objetivismo, também não há objetivismo na afirmação ou negação de Deus. Esta seria a morte de qualquer ateísmo filosófico, uma vez que “este Deus-fundamento último, que é a estrutura metafísica do real, não é mais sustentável, torna-se novamente possível uma crença em Deus” (p. 12). É muita pretensão da metafísica querer afirmar apenas com a racionalidade que Deus não existe e, ao mesmo tempo, proibir que esta mesma racionalidade possa dizer que

²⁵ Syllabus é um conjunto de oitenta proposições condenadas em 1864 por Pio IX (*Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores*: Compilação contendo os principais erros de nosso tempo). Dentre outros erros são condenados o antinaturalismo, o racionalismo absoluto, o liberalismo religioso, o casamento dos clérigos.

ele existe. A chance da religião está no desmascaramento da pretensão dionisíaca da metafísica moderna, que não foi feito por ela, de construir uma nova explicação e interpretação do fato religioso, sem cair em fundamentalismo e em dogmatismos.

O atual momento da história, representado pelo fim da modernidade, e sua respectiva crise, carrega consigo a dissolução das principais teorias filosóficas que pensavam ter decretado o fim da religião como cientificismo positivista, o materialismo dialético, o evolucionismo e a psicanálise. (SCOPINHO, 2004, p. 93).

A modernidade considera o fato religioso como um fenômeno primitivo e pré-moderno (Comte), alienante e entorpecente (Marx), uma ilusão infantil (Freud), algo que tende a desaparecer à medida que o mundo é desencantado e se dessacraliza (Weber). Na melhor das hipóteses, o fenômeno religioso se limita à esfera privada.

Para Vattimo, igualmente, a morte do Deus da metafísica não significa a morte da experiência religiosa. Quem morreu foi somente o Deus moral, no dizer de Nietzsche. Ele não está propondo uma metafísica atéia. Com a morte da metafísica se esgotou toda e qualquer possibilidade de se negar filosoficamente a existência de Deus e do mesmo modo se afirmar filosoficamente a sua não existência. Na modernidade o ateísmo era apregoado, sobretudo por dois motivos. O primeiro deles porque não verificável por meio da experimentação científica. O outro, porque não mais necessário numa visão iluminista da razão.

Em que sentido o niilismo é uma chance? Significa que com a morte de Deus, valores ficam liberados em suas potencialidades. O tema da morte de Deus é critério que destrói a concepção metafísica e unitária da história. Na modernidade, uma vez definida metafisicamente a ontologia do ser, às novas gerações trariam de novo apenas a sua constituição biológica porque nada de novo poderiam criar uma vez que há um determinismo baseado na natureza do próprio ser. Na realidade não foi Deus quem morreu. Quem morreu foi o pensamento forte, a metafísica, as essências determinadas uma vez por todas.

Um dos mais belos livros da literatura francesa é o de Georges Bernanos, *Diário de um pároco de aldeia*. Nele o autor utiliza uma linguagem muito coloquial e direta. Num de seus diálogos ao contrapor o Deus cristão ao do humanismo existencialista, usa uma linguagem espetacular, que encanta e maravilha.

Senhora, se nosso Deus fosse o dos pagãos e dos filósofos (para mim é a mesma coisa), poderia realmente refugiar-se no mais alto dos céus, que nossa miséria o precipitaria daí. A senhora, porém, sabe que o nosso se antecipou. A senhora poderia mostrar-lhe o punho, cuspir-lhe no rosto, flagelá-lo com varas e, finalmente, pregá-lo numa cruz, qual o problema? Isso já foi feito, minha filha (BERNANOS, 2000, p. 209-210).

3.5 O SER COMO EVENTO: A INTERPRETAÇÃO SUPERA O FATO

A metafísica se tornou supérflua. Isto não significa que devemos recair em uma nova metafísica, substituindo um absoluto por outro, colocando um ser verdadeiro no lugar do ser falso desvendado pela crítica. O que há é uma desfundamentação.

Assim – e os exemplos se encontram em toda parte – à desvalorização dos valores supremos, à morte de Deus, só se reage com a reivindicação – patética, metafísica – de outros valores “mais verdadeiros” (por exemplo: os valores das culturas marginais, das culturas populares, opostos aos das culturas dominantes; a eversão dos cânones literários, artísticos, etc.). (VATTIMO, 1996, p. 11).

A cultura ocidental reduziu o ser a simples presença e o sujeito como o possuidor das chaves de interpretação do ser.

É necessário colocar-se para fora, para além do primado conceitual do ser, escutar o silêncio do ser qual diferença ontológica que se anuncia primeiramente no esquecimento do ser que é a história do niilismo, e, em seguida, no evento do acontecer, naquele Ereignis que é a inconclusa parábola da apropriação do ser no seu retrair-se (DOTOLO, 1999, p. 200).

O desafio do niilismo é a sua superação. Não se trata apenas de um fato histórico-cultural que diz que não existe nem verdade e nem sentido e basta. “Superação do niilismo significa encontrar uma relação que não viole os direitos, sem cair num papel de vítima” (WEISCHEDEL apud TEIXEIRA, 2005, p. 22).

Aqui nos pode ajudar Heidegger²⁶ com o seu conceito de *Verwindung*.

²⁶ **Martin Heidegger** (1889 —1976) foi um filósofo alemão. Nascido na pequena vila de Messkirch, Alemanha, inicialmente quis ser padre e chegou mesmo a estudar num seminário. Depois, estudou na Universidade de Friburgo com o professor Edmund Husserl, o fundador da fenomenologia e tornou-se professor ali em 1928. É seguramente um dos pensadores fundamentais do século XX, quer pela recolocação do problema do ser e pela refundação da Ontologia, quer pela importância que atribui ao conhecimento da tradição filosófica e cultural. Heidegger foi sobretudo um fenomenologista.

Vattimo fundamenta sua filosofia em Nietzsche e Heidegger. Embora Nietzsche não tenha usado a palavra *Verwindung*, no entanto, a conceituou. Para Nietzsche não se trata de superar a metafísica porque a superação é uma palavra da modernidade. “Com a dissolução do conceito de verdade, a verdade primeira que era Deus também se dissolve, e, portanto, ‘Deus está morto’” (idem, p. 23). Nietzsche fala do pensamento do erro, ou das errâncias.

Para aprofundar este termo, Heidegger utiliza a expressão *Verwindung*.

Assim, nas bases indicadas por Nietzsche e Heidegger, Vattimo vai explicar três características do pensamento pós-moderno: a) é um pensamento da fruição, já que o *Andenken* não se remete a nenhum *Grund* (fundamento), só resta o uso e gozo daquilo que é imediato ao homem, acarretando, pois, questões éticas ainda pendentes; b) é um pensamento da “contaminação”, na medida em que se abre a possibilidade de se exercer o empreendimento hermenêutico não apenas para o passado, mas para a transmissão-recepção dos aspectos epocais do ser, mas também para uma “contaminação” em relação aos múltiplos conteúdos do saber contemporâneo, da ciência e da técnica e às artes, fragmentando assim a verdade fundacional, forte, metafísica, em várias outras verdades “fracas”, regionais e, portanto, restritas. c) é um pensamento do *Ge-Stell*, isto é, do mundo organizado pela técnica, em que a metafísica se consuma em sua forma mais desenvolvida e em que a ontologia se torna efetivamente hermenêutica e onde as noções de realidade e de verdade-fundamento perdem peso. É nessa situação, segundo Vattimo, que se deve falar de uma “ontologia fraca”, como única possibilidade de sair da metafísica e pode ser que nisso resida, para o pensamento pós-moderno, a chance de um novo, debilmente novo, começo.

A idéia de adequação é superada em sua fundamentação. Não existe adequação. Não podemos mais nos iludir (ou, pior, nos deixarmos iludir) de que aquilo que dizemos e que nos é dito sejam descrições “objetivas” de uma realidade dada externamente (VATTIMO, 2004, p. 65). A idéia de presença é fundamental. O ser-aí não existe.

Somente se desmentirmos a identificação do ser verdadeiro com o que se dá, de forma completa e indubitável, na presença, é possível atribuímos um significado não puramente accidental, instrumental e secundário à interpretação (ibidem, p. 83). Situar-se historicamente e compreender (interpretar) o próprio lugar, os feixes que o compõem e o atravessam é falar do ser (nesta altura deveria ter já ficado claro em que sentido) é filosofar; a ontologia nada mais é do que interpretação da nossa condição ou situação, já que o ser não é nada fora do seu 'evento', que acontece no seu e no nosso historicizar-se (idem, 2002, VIII).

Tanta gente morreu pela presença do ser, pela adequação do pensamento com a coisa e vice-versa. No fundo nada mais era que uma interpretação do ser que serviu (talvez!) para um determinado momento e que, agora, não serve mais e que causa mais dor que alegria, mais sofrimento que realização.

A partir da concepção evolucionista do mundo, impressiona-nos sua caminhada evolutiva. São bilhões de anos que já se passaram para engendrar, gestar e desabrochar o temos atualmente. Olhando para a frente serão outros bilhões de anos que estão por vir. A caminhada evolutiva continua. Será que somos a flor mais sublime que a evolução já produziu? A mentação do mundo está avançando para melhor. É impossível que a orquestra que é o mundo tenha tocado sua sinfonia ao acaso. Será que a nossa interpretação do mundo é a melhor, e sobretudo, a definitiva? Ou ela capta esta momento e, na humildade e na adoração proclama que há Alguém que tem um projeto para o mundo muito maior e mais vibrante que a nossa pobre interpretação?

3.6 A ONTOLOGIA, TERRITÓRIO SEM MORALIDADE

Em toda a era moderna, o esforço dos filósofos morais visou reduzir o pluralismo e eliminar a ambivalência moral. A moral desborda em cascatas de leis eternas, naturais e positivas. A Idade Média afirmou uma moral teônoma. A modernidade tem a ambição de fundar uma ordem inteiramente humana na terra e uma ordem que se erija inteiramente apenas com a ajuda das capacidades e recursos humanos. Seu grande desejo é ontologizar a moral. O código ético está fundamentado na "natureza do homem". Esta natureza, porém, não é a destes homens e destas mulheres, mas a natureza enquanto tal independentemente de tempo e de lugar. "A moralidade da sociedade propriamente dita tinha que ser

fundamentada de maneira que engajassem todo *humano qua* ser humano – não devia apoiar-se em nenhuma autoridade supra ou extra-humana” (BAUMAN, 2003, p. 33). Se na Idade Média a Igreja era a garante da moralidade, na modernidade são os filósofos com pretensões ainda mais radicais e inflexíveis de validade universal. A normatização da Igreja valia para os membros da Igreja, os batizados, mesmo que a Igreja tenha a pretensão de ser “sacramento universal da salvação”. E quem ficava fora da Igreja? A modernidade abrange também a estes, livrando-os da barbárie. Aí está a fonte da emancipação humana, não mais uma moral heterônoma, baseada na evidência da autoridade, mas uma moral autônoma, baseada na autoridade da evidência. A pergunta que se faz é se esta autonomia é verdadeiramente autonomia uma vez que consiste numa *adequação* da pessoa à natureza humana enquanto tal. Como ser autônomo se o agir é apenas uma adequação?

Para que isto aconteça, são necessárias duas condições. A primeira, é que alguém esclareça e revele o que seja a natureza humana. Estes são os filósofos iluminados que, mais tarde, são substituídos pelos cientistas e pelos técnicos. Depois, é preciso criar um ambiente social e cultural propício para a descoberta e o desenvolvimento desta natureza. Não é qualquer ambiente que serve para isto. A organização social também tem que favorecer este surgimento.

A modernidade quer excluir ambigüidades, dilemas, aporias²⁷. A pergunta que se faz é esta: é possível isto? A isto quer enfrentar a ética pós-moderna.

²⁷ “APORIA. [Do gr. *aporia*, “caminho inexpugnável, sem saída”, “dificuldade”.] 1. Dificuldade, impasse, paradoxo, momento de auto-contradição ou *blindspot* que impede que o sentido de um texto ou de uma proposição seja determinado. Na filosofia grega antiga, o termo começou por servir para designar contradições entre dois juízos (o que se chamaria depois, com mais propriedade de *antinomia*). (...) Ao estudo das aporias chama-se *aporética*. Aristóteles definirá a aporia como uma “igualdade de conclusões contraditórias” (Tópicos, 6.145.16-20). O termo é utilizado com frequência por alguns desconstrucionistas como Jacques Derrida e Paul de Man. (...) A aporia é identificada pela leitura desconstrutiva do texto, que terá como fim mostrar que o sentido nele inscrito atingirá invariavelmente o nível da indeterminação ou da indecidibilidade” (CEIA, 2006, p. 01). Todos reconhecem em Aristóteles o primeiro sistematizador do conceito de aporia. “Aristóteles viu a metafísica como uma ciência diaporemática, ou seja, como um conjunto de questões cuja principal característica é o facto de constituírem dificuldades. Na metafísica (e no trabalho teórico-crítico sobre literatura, devemos acrescentar), não há resultados finais e dogmáticos, mas apenas interrogações e problemas à espera de refutação e discussão. Em ambos os casos, na filosofia e na literatura, o trabalho aporético deve ser conduzido de forma a não procurar dificuldades como num jogo de adivinhação, mas a problematizar todas as aporias para que se chegue a um resultado mais seguro e consistente” (Idem, p. 2).

A desconfiança na espontaneidade humana, nos impulsos e nas inclinações resistentes a predição e justificação racional foi quase substituída pela desconfiança na razão não-emocional e calculadora. Restituiu-se dignidade às emoções; legitimidade às “inexplicáveis”, e mesmo irracionais, simpatias e lealdades que não se podem “explicar” em termos de utilidade e propósito [...]. O mundo pós-moderno é mundo em que o mistério não é mais estrangeiro maltolerado à espera da ordem de deportação (BAUMAN, 2003, p. 42).

As ações, neste caso, não precisam justificar-se para serem dignas de nossa estima. Se as ações humanas podem ser resumidas num código ético brotado da natureza humana, elas realmente tornam as pessoas autônomas? Se tudo está marcado na natureza e se tudo pode ser abrangido por um código ético, ainda pode-se dizer que há moralidade? Há livre arbítrio e liberdade de escolha, condições necessárias de toda moralidade? Assim se justifica o título desta parte: a ontologia como território sem moralidade. Se a ética brota do ser, definido o ser, definida está a ética. Ser ético é agir de acordo com a natureza.

A visão da universalidade moral da modernidade se debate com alguns problemas que são insolúveis se forem levados nesta linha de reflexão. Dentro de uma caminhada de bilhões de anos que tem o mundo, pode-se dizer que uma autoridade possa identificar a espécie humana em seu conjunto com a população sujeita a seu domínio atual ou em perspectiva? Na possibilidade de conhecimento de novas concepções de moralidade igualmente com pretensão de universalidade, pode-se admitir que uma delas prevaleça? Será que isto não é relativo à força dos poderes que pretendem e asseguram o direito de articulá-la?

A moral não pode ser guiada pela ontologia. Sou moral antes de pensar. Aqui está a verdadeira autonomia. “Antes da sociedade, antes de seus legisladores e seus filósofos chegarem a expressar os princípios éticos da sociedade, há seres que já eram morais sem a compulsão (ou será ela luxo?) da bondade codificada” (BAUMAN, 2003, p. 74).

3.7 O NOVO CÓDIGO ÉTICO

Vimos anteriormente que a ontologia é o território sem moralidade. A moralidade é antes da ontologia; o por é antes do com. A filosofia primeira é uma ética. A ética vem antes da ontologia. O relacionamento moral vem antes do ser. O

antes não é cronológico, mas de precedência. “O ‘antes’ da moralidade é instituído não pela ausência da ontologia, mas por seu rebaixamento e destronação. A moralidade é uma transcendência de ser; a moralidade é, mais precisamente, a oportunidade desta transcendência” (idem, p. 86).

O mesmo Bauman apresenta sete marcas da condição moral aplicáveis à pós-modernidade. Primeira, nenhum código ético logicamente coerente pode harmonizar-se com a condição essencialmente ambivalente da moralidade. Segunda, fenômenos morais são intrinsecamente “não-rationais”. Terceira, a moralidade é incuravelmente aporética. Quarta, a moralidade não é universalizável. Quinta, desde a perspectiva da “ordem racional”, a moralidade destina-se a permanecer irracional. Sexta, a responsabilidade moral é a primeira realidade do eu, ponto de partida antes que produto da sociedade. Sétima e última, a perspectiva pós-moderna acerca dos fenômenos morais não revela o relativismo da moralidade. (2003, p. 16-21).

3.7.1 O pluralismo das normas e o relativismo

O eu “forte”, embutidos no mito dos tempos modernos, com seus ideais de razão, liberdade e maioria, revelou-se como um exagero, como uma ilusão ou uma mentira. Ele cede o lugar a um eu “plural”, que transforma suas posições em opções flexíveis e para o qual a esperança de unidade e de totalidade parece inteiramente ilusória. A consciência pós-moderna e o sentido de vida pós-moderno movimentam-se sem grandes pretensões dentro de perspectivas limitadas, deixando para trás – sem muita perturbação e sem grandes lamentos – as soluções globais, as exigências e respostas totais, em favor da variedade, da diferenciação e das múltiplas possibilidades e posições da experiência de vida. As decisões são tomadas “até decisão em contrário”. As decisões são mais tomadas não por longo prazo mas de certa forma com direito à troca, os engajamentos são muito mais difusos que antes, o estilo de vida passa a ser “episódico”. Zygmunt Bauman é autor de um livro intitulado “*Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*”. Ele trata dos frágeis relacionamentos humanos que seria característica do mundo de hoje. Os vínculos “precisam ser frouxamente atados, para que possam ser outra vez

desfeitos, sem grandes delongas, quando os cenários mudarem – o que, na modernidade líquida, decerto ocorrerá repetidas vezes” (BAUMAN, 2004, p. 7). O mesmo autor aprofunda mais ainda esta fragilidade de laços com o seguinte constatação:

O compromisso, e em particular o compromisso a longo prazo, é a maior armadilha a ser evitada no esforço de ‘relacionar-se’. Um especialista informa aos leitores: ‘Ao se comprometerem, ainda que sem entusiasmo, lembrem-se de que possivelmente estarão fechando a porta a outras possibilidades românticas talvez mais satisfatórias e completas’. Outro mostra-se ainda mais insensível: ‘A longo prazo, as promessas de compromisso são irrelevantes... Como outros investimentos, elas alternam períodos de alta e baixa’. E, assim, se você deseja ‘relacionar-se’, mantenha distância: se quer usufruir do convívio, não assuma nem exija compromisso. Deixe todas as portas sempre abertas (p. 10-11).

Estamos assistindo, por um lado, a liquidação da pretensão da modernidade de projetar *uma* moral racional e, por outro lado, o simultâneo impor-se de um paradigma da diferença. Isto não significaria a caminhada para o relativismo ou, melhor dizendo, pensamento fraco não é sinônimo de relativismo? De fato, dentro do paradigma da complexidade, está embutida a impossibilidade de um olhar absoluto sobre o mundo e sobre a história.

O relativismo tornou-se efetivamente o problema fundamental da fé dos nossos dias. Ele não se exprime apenas como forma de resignação diante da verdade inalcançável, mas se define também positivamente recorrendo às idéias de tolerância, conhecimento dialógico e liberdade, que tinham sido eliminadas da concepção de uma verdade universalmente válida (RATZINGER apud DOTOLO, 1999, p. 188).

O relativismo pode ser visto de duas formas principais. Há um relativismo empírico ou cultural, quando se constata que sempre houve e há diferentes e até antagônicas éticas o que leva à conclusão de que é impossível uma única ética para todos os povos e em todos os tempos. Se até agora, ancorados no fundamento e, mais precisamente, no pensamento forte, não foi possível estender para todos os povos uma ética universal, será possível agora, com o desejo e eclosão do pluralismo, a sua constituição efetiva? O segundo, mais teórico-normativo, não só constata a existência de teorias éticas em contextos diferentes, mas a impossibilidade de uma teoria ética objetiva.

Parece-nos – mas o dizemos com muita cautela – que boa parte da moral laica sofra da confusão entre os dois tipos de problema que a experiência moral humana põe. Da impossibilidade de dar respostas unívocas e universalmente aceitáveis a cada um dos problemas humanos de hoje se conclui na impensabilidade ou na inexistência de qualquer assunto ou valor absoluto em matéria moral. Ou vice-versa, da multiplicidade e diferença de impositação filosófica sobre o problema do homem se conclui na impensabilidade ou inexistência de um absoluto moral, esquecendo que a experiência moral é um dado de fato que precede qualquer sistema filosófico; e com isto se recusa qualquer tentativa de produção de regras de comportamento. Ou, enfim, embora partindo de um rígido não cognitivismo, se pretende propor regras de comportamento na manifesta impossibilidade de dar-se conta do processo lógico que o sustenta (CHIAVACCI apud DOTTOLO, 1999, p.189-190).

Fizemos questão de apresentar o pensamento deste grande moralista da Igreja Católica para mostrar que o mesmo não se coaduna com as idéias que viemos apresentando até o presente momento a respeito da ética na pós-modernidade.

Há uma crítica mordaz e veemente por parte de autores da pós-modernidade para com a sociedade industrial moderna. Duas delas são as mais sobressalentes. A primeira é a constatação do aprofundamento das desigualdades sociais e econômicas associadas com o crescimento das tecnologias baseadas na eletrônica. “Para muitas pessoas dos países pobres, a sociedade de informação global é mais uma maneira de desviar recursos básicos daqueles que mais precisam deles” (LYON, 1998, p. 80). É significativo que as maiores fortunas do mundo de hoje estão concentradas nas mãos dos criadores da tecnologia da informação e da informática. A segunda crítica diz respeito ao potencial maior para o controle social inerente a estas tecnologias. Vattimo afirma ser impossível, hoje, a constituição do Grande Irmão e de sua sociedade panóptica. Segundo ele o poder onisciente e o poder de vigilância se dirige mais para o consumo que para a repressão política. No entanto, não deixa de ser um aspecto a ser levado em consideração.

Na visão da ciência no contexto da complexidade, não há conhecimento certo. Como tudo está interdependente e interligado em rede, o pensamento existe, mas em forma de labirinto que, mesmo sendo débil, enquanto conjectural, é racional. Ele é racional porque não aspira à globalidade. “A partir deste ponto de vista pode-se afirmar que a filosofia não pode prescindir de apresentar uma reivindicação do papel da razão, não mais uma numa função puramente crítica e corrosiva, mas também com a tarefa de compreender e orientar” (TEIXEIRA, 2005, p. 64). O que se critica fortemente na razão moderna é a sua pretensão da adequação do

pensamento com a coisa. A razão existe e continuará existindo, não porém em sua visão unidimensional e omniabrangente. O que faz mal não é a razão, mas a sua concepção e seu peso avassalador.

Como fazer para não se cair quer num neopositivismo reduutivo, bem como num anti-racionalismo místico? O primeiro, descamba numa vontade de potência que busca um domínio sem limites. O segundo, parte para uma anarquia de princípios. O primeiro, pratica um ato de violência fechando-se para outras possíveis interpretações. Nietzsche chega a dizer que o conhecimento da totalidade é uma patologia do homem metafísico. É melhor assumir a coragem da possibilidade, de errar assumindo a provisoriedade, do que querer acertar através da dominação e do racionalismo.

Será a moral pós-moderna um relativismo? Impressiona-nos muito a afirmação de Bauman de que “é improvável que a espécie de entendimento da condição moral do eu, que permite o ponto de vista pós-moderno, torne a vida moral mais fácil. O mais com que se pode sonhar é torná-la um pouco mais moral” (2003, p. 21). O pano de fundo de nossa reflexão vai no sentido de captar nos pós-modernos não a facilidade, mas a moralidade. A modernidade pratica certo paroquialismo moral sob o pretexto de promover ética universal. A ética da modernidade não admite ambigüidades. Justamente a ética pós-moderna não abole os códigos éticos. Ela afirma que existem códigos éticos, todos eles aporéticos. Aporia significa um estado envolvido em contradição *sem* solução. A modernidade afirma que se deve abandonar a aporia. Já a pós-modernidade afirma que a moral é aporética em sua constituição.

A consciência da pós-modernidade é de que uma moralidade não aporética e não ambivalente, uma ética que seja universal e “objetivamente fundada”, constitui impossibilidade prática. Pelo menos foi o que aconteceu até hoje.

O relativismo, no fundo, prega que cada um invente sua própria lei. Neste caso, o fundamento último da moral seria o sujeito. Teríamos, então, a substituição de um fundamento por outro o que, evidentemente, não é a postura pós-moderna.

Com o pluralismo de normas (e os nossos tempos são tempos de pluralismo), as escolhas morais (e a consciência moral deixada em sua esteira) surgem-nos intrínseca e irreparavelmente ambivalentes. Os nossos são tempos de ambigüidade moral fortemente sentida. Estes tempos nos oferecem liberdade de escolha jamais gozada antes, mas também nos lançam em estado de incerteza que jamais foi tão angustiante (BAUMAN, 2003, p. 28).

A aporia da moralidade vem afirmar justamente que as escolhas morais são de fato escolhas. A moralidade da modernidade não permite escolha. Como ela é fruto de princípios ontológicos determinados pela metafísica, ela não permite escolha uma vez que o ser moral está na ontologia do ser. Há uma ontologização da moral. Isto traz como consequência as qualidades morais do propósito, da reciprocidade e da contratualidade.

A moral pós-moderna busca não o que é mais fácil, mas o que é mais moral. O método da correlação proposto por Tillich (2005) quer ser mais fiel à vida do que os métodos que rivalizam com ela, mas comporta o risco radical da vida. Viver é correr risco, é arriscar, é caminhar no meio de incertezas. “O conhecimento se encontra em um dilema: o conhecimento controlador é seguro, mas não é significativo de forma última; o conhecimento receptivo pode ser significativo de forma última, mas não oferece certeza” (p. 118). Por isso dizíamos que a moralidade é aporética porque convive com a incerteza, com a antinomia, com dilemas. Ela caminha entre a flutuação e a fixação. Daí o subtítulo de nossa tese.

Não é comum escutarmos autores com afirmações semelhantes a esta: “quando recordação e responsabilidade moral estão intimamente ligadas uma à outra, então o universalismo da moral, com suas opções universalistas, é inelutavelmente ameaçado por um esquecimento dos outros” (REIKERSTORFER, 1997, p. 29). A mesma ameaça que atinge a fragmentação não poderíamos dizer das opções universalistas? Será que estas são menos deletérias do que aquelas? Será que podemos identificar pluralismo com relativismo? Este mesmo autor continua afirmando: “o pluralismo do final da era moderna vê-se diante de uma situação em que o homem deve *ele mesmo* produzir as condições morais e sociais de sua existência, pois nesse meio tempo a memória e a tradição perderam seu poder de estruturação” (idem, p. 31). Justamente o que estamos procurando afirmar caminha em direção oposta a este medo. Primeiro, é e não é o homem que deve produzir as condições morais e sociais de sua existência. É ele quem deve produzir estas condições porque toda moral tem a característica da autonomia, ela pressupõe a liberdade de escolha, o que a modernidade não possibilitava uma vez que a pessoa estava obrigada a seguir a natureza do ser definida pela metafísica. Nem a teoria da complexidade permite isto. Ao mesmo tempo, não é ele quem deve produzir estas condições porque ele é premido pela interpelação do outro, do face-a-

face, do rosto do outro. Este, ao contrário, é muito mais exigente que a natureza porque não pressupõe propósito, nem reciprocidade e nem contrato. O Outro me exige muito mais que a lei, que a natureza, que o contrato. Isto a veremos a seguir.

3.7.2 Da ética autônoma à responsabilidade ética heterônoma

A pós-modernidade quer afirmar que a filosofia primeira não é a metafísica ou a ontologia, mas a ética. O relacionamento moral vem antes do ser. Isto não significa que não exista ontologia. Ela existe, mas é destronada e rebaixada. Antes neste caso não significa cronologia, significa melhor.

A ética não tem essência, sua “essência”, por assim dizer, é precisamente não ter essência, deslocar essências. Sua identidade é precisamente não ter identidade, desfazer identidades. O seu “ser” não é ser, mas ser melhor que ser. A ética é precisamente ética por perturbar a complacência do ser (ou do não-ser, correlato do ser). “Ser ou não ser”, insiste Lévinas, não é a questão (COHEN apud BAUMAN, 2003, p. 86).

A crítica da metafísica e a morte de Deus nos fazem questionar toda ontologização da existência, sobretudo da existência ética. Se assim for, a ética nada mais seria que a eterna repetição do mesmo, ou seja, da totalidade do ser. A novidade correria por conta da reprodução apenas biológica. O mesmo (tò autò, idem, das Selbe, le Même) indica que a partir de dentro, da interioridade do ser, da própria identidade, procedem os momentos diferenciais. Se a Totalidade fosse a última, se fosse eterna e divina, se fosse a Totalidade dentro da compreensão grega do ser ou da moderna compreensão hegeliana, tal totalidade seria uma, a mesma, fechada. O Mesmo como Totalidade se fecha num círculo que eternamente gira sem novidade. Neste caso, “o ético desaparece, e em seu lugar se manifesta somente o cósmico, o natural, o físico, ‘o’ divino. É possível sair da armadilha do ‘Mesmo?’” (DUSSEL, 1977, p. 94). O próprio Dussel faz uma reflexão sobre o outro *no* Mesmo, como diferença e o Outro *diante do* Mesmo, como distinto.

“O pensar moderno vai intro-jetando ‘o Outro’ em ‘o Mesmo’, até que a Totalidade, como única substância, impossibilite uma alteridade real, processo que culmina em Spinoza, mas com maior coerência e sentido em Hegel” (DUSSEL, 1977, p. 103). O Outro mostra-se na dupla prioridade: anterioridade da constituição

do mundo já que o mundo se abre a partir do Outro e anterioridade na ordem da constituição real já que procedemos do Outro (como filhos do casal: mulher-homem, e de um povo) tanto biológica como pedagogicamente. A irrupção do Outro possibilita a criação e não apenas a repetição. A mesmidade não cria, repete. O Outro absoluto cria, não só o novo em o Mesmo, mas também o próprio Mesmo. Da mesma forma quanto mais o outro é o Outro, mais nada é com relação à totalidade da mesmidade e por isso mais livre. O Livre em absoluto, o Nada absoluto da mesmidade criada, a Negatividade pura é o Outro absoluto, o Criador da constituição real das coisas e dos homens. “Por isso, a Alteridade, o Outro, o Nada, a Liberdade, a Criação e a Novidade se opõem à Totalidade, ‘o Mesmo’ (sempre neutro), à Necessidade, ao Eterno retorno e ao Imóvel” (idem, p. 120). Na dialética da Totalidade só há relação homem-natureza e por isso é onto-logia ou economia; na analética da Alteridade há relação irrespectiva, encontro de liberdade-liberdade e por isso é meta-física ou ética. Na Totalidade só há monólogo de “o mesmo”; na alteridade há diálogo entre o Mesmo e o Outro, diálogo histórico progressivo na novidade, curso criativo, dis-curso. “Não é bom que o homem esteja só” (Gn 2,18). Portanto, pólo distinto e, contudo essencialmente alterativo.

A analética da alteridade realiza-se em real concreção entre homem-mulher, pais-filho, irmão-irmão. A concreção homem-mulher é a econômica, pais-filho(a) é a pedagógica; irmão-irmã é a política. Por isso, dizíamos que a palavra primeira não é a ontologia, mas a ética. O Outro me interpela com seu rosto, seu face-a-face, isto é, sem intermediação, a abrir-me para o novo. O outro livre penetra em meu mundo trazendo como dom, presente, gratuitamente, o novo, aquilo para o qual eu não tinha potência, projeto, possibilidades. O novo vem do Outro, enquanto outro distinto e não apenas diferente.

Para a dialética da Totalidade o herói dominador que realiza o destino necessário dos deuses, aquele que dá nome às ruas e estátuas para monumentos. O herói morre, mas não para que o outro seja, mas para defender a totalidade totalitariamente totalizada. Para a analética da alteridade o homem perfeito é o profeta “que dá sua vida pelo Outro na história do povo miserável, pobre, oprimido: vocação de “serviço e não de “domínio” aristocrático de herói da Totalidade” (DUSSEL, 1997, p. 119). A face tem rosto: é a mulher, o jovem, a criança, o indígena, o negro, o portador de necessidades especiais, os homossexuais, os analfabetos, as nações da periferia do mundo... Por isso,

dizíamos que a palavra primeira não é da ontologia, mas da ética. A palavra primeira não é do mesmo, mas do Outro. O mesmo só se perpetua com a cooptação ou dominação do Outro enquanto diferente, do mesmo modo, o mesmo quebra e cria na irrupção analética do Outro enquanto distinto.

3.8 A LIBERAÇÃO DA METÁFORA

As metáforas não criam sistemas de pensamento. São soltas e livres como borboletas voadoras aqui e acolá. Pertencem ao mundo da vida. Quem cria sistemas de pensamento e ação e neles se enquadram são os conceitos. Criam-nos e neles se aninham formando-se em redes nas quais se enredam, enodulando-se nas regiões específicas de saberes sistematizados, nas distintas ciências, em escolas de pensamento, nas tecnologias com que regressam ao mundo das preocupações diárias dos homens, para fazê-las efetivas e eficazes. Afinal, não vivemos só da palavra criadora; necessitamos também do pão nosso de cada dia. (MARQUES, 2001, p. 53)

José Carlos Mariátegui²⁸, pensador peruano, escreveu um lindo mote: “*No solo la conquista del pan, sino la conquista de la belleza*” (ASSMANN, 1994, p. 134).

Pão e beleza são fundamentais na vida humana. Além da globalização prejudicial da economia de mercado, vivemos as suas conseqüências na globalização dos problemas sociais e, infelizmente, também na globalização da insensibilidade. Assim como existem homens e mulheres *light*, pode existir educadores, comunidades e instituições *light*. Enrique Rojas diz que o homem e a mulher *light* vivem uma tetralogia niilista: hedonismo-consumismo-permissivismo-relativismo, que se mantém unidos por um forte senso de materialismo.

Observando com atenção notamos que os aspectos peculiares da sua personalidade são: debilidade de pensamento, convicções pouco sólidas, insossa adesão aos compromissos, indiferença sui generis, caracterizada por um misto de curiosidade e de relativismo ao mesmo tempo. A sua ideologia está baseada no pragmatismo, a sua norma de conduta sobre o costume social e a moda; a sua ética se fundamenta na estatística, substitutiva da consciência; a sua moral assética e neutra, foge dos compromissos e fica relegada à esfera íntima, não ousando expor-se publicamente (ROJAS, 1996, p. 15).

²⁸ **José Carlos Mariátegui** (1895 – 1930): foi um dos maiores expoentes do socialismo latino-americano. Pontuam em sua obra questões como o papel do indivíduo na história, o pensamento andino (particularmente Inca) e o lugar da religiosidade e do mito nos movimentos sociais. Tais aportes trazem uma reflexão singular e entusiástica a todos quantos se aproximam de sua obra. Em 1926, fundou a revista *Amauta* (Semeador, em quéchua).

A modernidade em sua reação contra a época anterior, afirmou a racionalidade. O pensamento racional e o método científico são lineares. Já vimos que dentro do pensamento da complexidade é necessária uma visão mais holística. Novamente queremos nos servir dos estudos de Capra quando apresenta os dois pólos arquétipos do I Ching – o yin e o yang – que sustentam o ritmo fundamental do universo. Nada é apenas yin e nada é apenas yang. A ordem natural é de equilíbrio entre o yin e o yang. “O yin corresponde a tudo o que é contrátil, receptivo e conservador, ao passo que o yang implica tudo o que é expansivo, agressivo e exigente” (CAPRA, 1982, p. 33). Moralmente, o que é bom é o equilíbrio entre os dois e o que é mau é o desequilíbrio entre os dois.

Ainda aprofundando a dimensão do yin e do yang podemos dizer que o yin é terra, lua, noite, inverno, unidade, frescor, interior enquanto que yang é céu, sol, dia, verão, secura, calidez, superfície. Mais ainda, yin é feminino, contrátil, conservador, receptivo, cooperativo, intuitivo, sintético, enquanto que yang é masculino, expansivo, exigente, agressivo, competitivo, racional e analítico. Todas as pessoas, grupos e sociedades unidimensionais, matam uma dimensão da vida e, com isto, há a dominação e a totalização numa totalidade totalitariamente totalizada, uma vez que não deixa o outro ser também.

Já assinalamos que a modernidade ao exaltar exacerbadamente a racionalidade, transformou tudo o que não é racional em irracional. Só há dois pólos, justamente o racional e o irracional. A pós-modernidade, em reação e tentando superar a modernidade, afirma que além do racional existe o arracional. O perigo está em também exaltar exacerbadamente o arracional de forma a transformá-lo igualmente em irracional. A pós-modernidade não visa acabar com a racionalidade, apenas quer tirá-la do seu pedestal e colocá-la na horizontalidade das dimensões da vida e do mundo. É importante trabalhar com o conceito de reciprocidade e não com o de complementariedade. No conceito de complementariedade eu sou apenas uma parte do todo que, junto com o outro, outra parte, me totalizo e, então, sou o todo. No de reciprocidade, ao contrário, eu sou parte e todo ao mesmo tempo, mas apenas existo, sou, diante do Outro. Este não me completa, mas dá sentido à minha existência.

Vamos aprofundar esta reflexão sobre a liberação da metáfora em contraposição ou, em reciprocidade com o silogismo e o pensamento racional linear e científico-experimental, através da análise da alegria e da festa. Um estudo

brilhante sobre a alegria e a festa foi feito por Francisco Taborda, em seu livro *Sacramento Práxis e Festa* (1988). Aí há uma análise profunda da antifesta para fazer ressaltar o que seja a festa em sua genuinidade. A antifesta é alienada e alienante. Seu tema, em vez de ser a pessoa humana e sua vida, é a destruição do humano, seja a autodestruição, seja a destruição induzida pelos poderosos.

Taborda classifica as antifestas em três categorias:

a- A “festa” como manifestação do vazio e do sem-sentido, para esquecer o dia-a-dia, para vencer o enfado por uma vida sem sentido. As “festinhas” em que se consomem drogas, sobretudo o álcool, para provocar “viagens” ao país maravilhoso dos sonhos, pertencem a este tipo. Quando a “festa” é assim, é sem esperança e sem graça. Seu resultado é uma grande ressaca no dia seguinte e, talvez, dias seguidos e um maior aprofundamento do vazio que se transforma em fossa.

b. A “festa” como afirmação do poder. Aqui o sentido da vida é a opressão do outro. É fazer a história desrespeitando o outro. Com relação ao passado, a “festa” ditatorial quer glorificar o que se alcançou. Com relação ao futuro, quer proclamar as metas do poder. O ser humano é tema desse tipo de festa, enquanto objeto que serve aos poderosos e seus sonhos, enquanto objeto através do qual os poderosos se auto-incensam. É a exaltação dos vencedores e a humilhação dos vencidos. Há festas que “não pegam”, porque sem sentido a não ser a manifestação arbitrária do poder dominador e arrogante.

c. A “festa” como alienação. Pão e circo: pão para atenuar a fome e circo para distrair o espírito. Esse tipo de “festa” desvia o povo de assumir a história, engambela, não leva a nada, não desperta a consciência, o sentido da vida, não faz emergir uma espiritualidade e uma mística para a práxis transformadora. Antes, afasta o povo da tarefa de transformar a sociedade.

As festas verdadeiras, legítimas festas, olham as tensões de frente, iluminam o presente a partir do futuro, contestam o presente opressor e alienante, são questionamento frente a uma realidade que se agüenta, mas não se pode e nem se deve aceitar. Toda festa verdadeira requer que se tenha algo a festejar.

A festa verdadeira nada tem de esbanjamento. A farra do consumo pouco tem a ver com este tipo de festa e de alegria. Hoje em dia, com tanta exclusão e miséria, a alegria verdadeira é celebrada na partilha e na austeridade. Não se trata de economizar para não gastar, abarrotando os cofres dos bancos e aumentando os lucros das aplicações financeiras. Trata-se de partilhar. Há gente que economiza a

vida inteira, multiplica cadernetas de poupança, aplica em bolsa de valores, imóveis, moeda estrangeira, mas não partilha. Esta austeridade é sem sentido. Só uma vida simples, sóbria e austera na perspectiva da reciprocidade é capaz de gerar mais vida no mundo, desde que assumida na dimensão da partilha e da gratuidade. O contrário disto tudo é avareza.

A pós-modernidade tem um dos seus méritos em resgatar profundamente a dimensão prazerosa da vida. Rubem Alves²⁹ (1994), em dois momentos dialéticos, trabalhou a positividade e a negatividade do prazer. Se nos ativermos exclusivamente a um dos aspectos, caímos no hedonismo barato ou no masoquismo doentio.

Ao discorrer sobre a alegria, ele cita uma das amantes de Tomás, o médico de “A Insustentável Leveza do Ser” de M. Kundera: – “Não, eu não quero prazer! Eu quero alegria!” Rubem Alves comenta: dar prazer “é coisa de receita fácil, mora no corpo. Mas alegria é coisa mais sutil, mora na alma, no lugar das fantasias e da saudade”. O prazer faz o corpo mais pesado e a alegria o torna mais leve. No fim do prazer o corpo diz: “Chega! Não agüento mais!”. Prazer supõe presença do objeto. Alegria não. É como Deus para Riobaldo: “Deus é aquele que é, mesmo quando não existe”. Assim é o amor. Para alguns é objeto presente, para outros é alegria leve do pensamento da pessoa amada que brinca conosco mesmo quando está longe.

Com medo que tal reflexão produzisse uma reação negativa sem mais em relação ao prazer, Rubem Alves volta sobre o assunto noutro tom. Prazer e alegria não se opõem. O prazer é uma dádiva divina, ao presentear-nos com tantos brinquedos para o corpo com cinco janelas por onde eles entram: gostos, sons, cores, formas, cheiros, carícias. Foi Deus, observa Rubem Alves, quem fez verdadeiro festival de possibilidades de prazer que nos entram pelos sentidos. Ele nos destina ao prazer.

Jogar precisamente com essa dialética consiste a pedagogia do prazer. Prazer não é gozo. Exige limite. Gozo tende a ser infinito. Qualquer prazer dos sentidos se cansa. Se se transforma em gozo, o que Rubem Alves chamava de alegria, rompe as barreiras do limite, busca o infinito. Mais uma vez, repito, antecipa o gozo divino. Só que essa alegria se experimenta, muitas vezes, em situações que

²⁹ **Rubem Alves** (1933): psicanalista, educador, teólogo e escritor brasileiro, autor de livros e artigos sobre temas religiosos, educacionais e existenciais, além de uma série de livros infantis. Com Carlos Rodrigues Brandão é autor de *Encantar o mundo pela palavra* (São Paulo: Papyrus, 2006).

ultrapassam o prazer imediato dos sentidos.

O maior inimigo de todas as místicas é a voracidade de consumo, alimentada pelo livre mercado em sua lógica do desejo e não da necessidade.

Segundo um cálculo, o bebê americano médio representa duas vezes o dano ambiental de uma criança sueca, três vezes o de uma italiana, 13 vezes o de uma brasileira, 35 vezes o de uma indiana e 280 (!) vezes o de uma criança chadiana ou haitiana, porque o seu nível de consumo será, durante toda a sua vida, muito maior. Não é uma estatística tranquilizadora para qualquer pessoa dotada de consciência (KENNEDY, 1993, p. 29).

A economia do mercado está toda ela organizada em cima dos desejos e não das necessidades. As necessidades podem ser satisfeitas e os desejos, não. A necessidade faz brotar um produto que, uma vez adquirido, sacia a necessidade. Este esquema é completamente invertido na lógica do mercado. Fabrica-se um produto, cria-se um desejo que se torna insaciável. Os produtos precisam ser consumidos. Onde isto não acontece, entra a propaganda para torná-lo mais palatável e condizente com um desejo humano que é trazido para a berlinda como a bola da vez. A propaganda trabalha fundamentalmente com metáforas. Por aí se vê que também há metáforas que desumanizam.

Assinalando ainda as estatísticas do consumismo podemos dizer que um norte-americano usa, em média, 600 litros de água por dia. Um europeu utiliza 150 litros. A China tem apenas 8% da água potável do mundo, para atender a 22% da população mundial. E esta água ainda é de péssima qualidade. Isto é sustentável? A China, em 2005, usou 26% do aço produzido no mundo, 32% do arroz, 37% do algodão e 47% do cimento. Há chineses que afirmam que o milagre econômico chinês vai acabar em breve, porque o meio ambiente não consegue acompanhá-lo. Em 2006 o grande paradigma de crescimento é o chinês. Até quando o mundo suportará este paradigma sem grandes prejuízos ecológicos?

A educação verdadeira deve enfrentar corajosamente a questão do consumismo. Todos, educandos e educadores estão envolvidos com o consumo. A escola, por exemplo, educa os futuros pesquisadores, produtores e consumidores. A maioria dos alunos serão *consumidores*. Hoje é importante batalhar por um consumo ético. A procedência das mercadorias e dos serviços não pode ser estranha a um consumidor que assume uma ética de alteridade. Assim, ao fazer aplicação de um recurso financeiro, é necessário investi-lo em bancos éticos. Banco ético é aquele

que não aplica dinheiro na indústria bélica, não empresta para empresas que exploram o trabalho infantil, não compactua com a exploração das mulheres, não financiam o tráfico de drogas e de armas. Ao comprar um produto deve-se investigar como tal produto foi produzido. Há produtos que são produzidos com trabalho escravo, com mão de obra infantil. Há grupos organizados de consumidores em todo o mundo que boicotam produtos de determinada marca porque escravizam mulheres e crianças com uma remuneração aviltante e com condições de trabalho injustas e indecentes. Ao mesmo tempo, é na escola que se educam os futuros *pesquisadores*. Toda pesquisa tem uma dimensão ética que faz parte integrante da competência profissional. Um pesquisador precisa saber que nem todo método e conteúdo de pesquisa é humano. Há limites éticos também para a pesquisa. A escola também educa os futuros *produtores*. Nem tudo o que se pesquisa pode ser produzido. Também há limites éticos para a produção. Em resumo, o consumo precisa submeter-se à ética. Todos, pesquisadores, produtores e consumidores deverão ser educados a uma ética solidária, responsável, dialógica, misericordiosa.

Nem todo consumo é fonte de alegria e de festa. Há muito consumo que é feito com o suor e o sangue de novas escravidões. Há consumo que desumaniza: drogas, sexo, venda de órgãos e de crianças, armas, propaganda enganosa, prostituição infantil, pedofilia. A produção no mundo está toda ela baseada hegemonicamente na concepção de que se não há consumo, não há produção. Não havendo produção, não há emprego. Não havendo emprego, há miséria. Isto é uma falácia porque esta mesma lógica precisa excluir bilhões de pessoas do banquete da vida.

Nada escapa ao consumismo, nem mesmo a fabricação de armas. Nós sabemos sobejamente que o arsenal armamentista do mundo é suficiente para destruí-lo muitas vezes. No entanto, é preciso destruir anualmente muitas armas que se tornaram obsoletas e construir novas para “atualizar” o estoque de destruição. Este é o cúmulo do consumismo. A desova dos velhos armamentos precisa de guerras, guerrilhas, terrorismos, violência para poder se reciclar e produzir algo de melhor. Quem faz a guerra é quem produz as armas.

Há muita gente que estranha as festas dos pobres. Não entendem como podem ser pobres e felizes. O que parece uma contradição, na realidade é um fato óbvio. Os pobres sabem três coisas: primeiro, que a alegria não brota de fora, mas está dentro da pessoa; segundo, que toda festa tem muito de austeridade e, terceiro,

que somente quem sabe sorrir, sabe chorar. Celebrar, cantar, dançar, fazer arte, faz parte fundamental da sua vida. Um menino da favela, da vila, do morro, joga um futebol arte espetacular, festivo. O compositor do morro faz um samba alegre e duradouro.

A vida humana é, sobretudo *mistério*. Nem tudo cabe dentro de esquemas lógicos e mentais. Ela também é feita de silêncio, de admiração, de afeto, de emoção, de graça. Uma criança de rua, um mendigo, um drogado, um aidético não são apenas vítimas sacrificiais da mística cruel do mercado. A fé cristã diz que são filhos queridos de Deus Pai e Mãe: “Antes de modelar-te no seio de tua mãe, antes de saíres do ventre, eu te conhecia, eu te consagrei” (Jr 1,5).

Tanto a reflexão filosófica e teológica quanto a pedagógica latino-americanas foram elaboradas, quase que exclusivamente, com instrumentos da modernidade ilustrada. Chegou a hora de elaborá-la a partir da própria razão simbólica, de forte raiz latino-americana.

Frente ao mundo da razão lógica instrumental e matemática, a razão simbólica, metafórica, enfatiza o mundo do coração, da vivência, da experiência, da religião, com seus símbolos e ritos. Não se preocupa somente com os meios ou instrumentos, e sim com os fins, com o para quê e para onde.

Diante do mundo ocidental tão machista, inclui a mulher, mais intuitiva e profunda. Diante da consideração absolutizante da história e do progresso, realça a importância da natureza, do cosmo, da terra, como sacramento do religioso. Diante do mundo da violência, busca a utopia da não-violência, pois a razão simbólica é vital e está apegada às fontes da vida. Diante da eficácia da práxis, privilegia a festa, e diante do serviço, propicia a comunhão; não somente ser para os demais (Bonhoeffer), mas sim, estar com os demais, partilhar, compartilhar. Diante da universalidade do racional e do técnico, valoriza o pluralismo, o nacional, a pátria, a família, a casa, as línguas, as culturas, a memória, o relato. Diante da acentuação unilateral da ética, sublinha a estética, o formoso, o belo. Não somente usar, mas também des-frutar (CODINA³⁰, 1997, p. 176).

Passando por Curitiba onde os Salesianos mantém o Centro de Libertação do Menor, encontrei-me com um garoto de 17 anos. Ele logo foi perguntando:

³⁰ **Victor Codina** entrou para a Companhia de Jesus em 1948, na província da Cataluña. Em 1971 foi enviado à América Latina, vivendo em países como Venezuela, Argentina e Bolívia, onde está radicado desde 1982. Sua atividade é bastante variada, dando aulas de Teologia na Universidade Católica de Cochabamba e em contato com o povo em bairros e comunidades de base. Escreveu, entre outros, *La vie religieuse*. Du cerf: Paris, 1992 e *O credo dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1997.

- O senhor é padre?

- Sim, eu respondi.

- Da Igreja Católica.

- Sim, da Igreja Católica.

- Meu nome é Jéferson, mas todo mundo me chama de Gago. Mas eu não sou gago. Eu já fui expulso da escola cinco vezes. Cinco vezes! Eu não tenho jeito mesmo, padre. Tanto assim que o padre, agora, me arrumou uma psicóloga. Eu vim aqui buscar o passe de ônibus para poder ir lá na psicóloga da PUC, porque vou conversar com ela. Mas eu não tenho jeito mesmo. Se eu morrer ninguém vai sentir falta de mim. O senhor reza?

- Rezo, sim.

- Padre, então reza por mim para eu virar gente.

Diante de um adolescente pobre que já perdeu o encanto da vida (eu não tenho jeito!) e que confessa a você que, se morrer, ninguém vai sentir sua falta, mas que, ao mesmo tempo, ainda alimenta fagulhas de esperança (*reza por mim para eu virar gente*), resta debruçar-nos sobre este mistério, e, gratuitamente, na fraqueza e na *kénosis*, ser um sinal do amor para ele.

Não está longe o dia em que reconheceremos que os processos de aprendizagem são essencialmente de reconstrução emocional e apenas secundariamente racional.

4 QUANDO O PREFIXO DIZ MAIS QUE O RADICAL

O termo pós-moderno não é nada pacífico. Para uns ele suscita um repúdio violento. Para outro, causa um frisson arrepiante. Já vimos que a modernidade tem em comum com a pré-modernidade, ou com a Idade Média a idéia de fundamento. Já a pós-modernidade solapa fortemente esta idéia, uma vez que “não se vale mais de um fundamento, histórico ou metahistórico que seja, mas se contenta de autocompreender-se como trâmite de um *tradendum* ainda não definido e inatingível na sua pretensão explicativa” (DOTTOLO, 1999, p. 160)³¹. A *quaestio disputata* da pós-modernidade é evitar a recaída típica dos mestres da suspeita numa hermenêutica de intentos reconstrutivos. A modernidade surgiu com a idéia de renascimento, reerguimento, refundação, reinício. A pós-modernidade nasce justamente com a pretensão contrária, que é a de não encontrar mais fundamentos, sepultá-los. Neste sentido, o termo pós-modernidade é péssimo porque hospeda dentro de si o próprio inimigo³².

Teixeira dá três pistas para a compreensão do tempo em que estamos vivendo.

Fazendo uma espécie de “radiografia” do momento histórico em que vivemos, podemos afirmar que vivemos numa época à qual não temos condição de dar um nome. Para alguns estamos ainda na época da modernidade, com o seu triunfo do sujeito burguês; para outros, vivemos num tempo de nivelamento de todas as tradições, esperando uma espécie de retorno do sujeito tradicional e comunitário reprimido; para outros, ainda, vivemos uma condição pós-moderna, onde a morte do sujeito se apresenta como a última onda de ressaca da morte de Deus. Daqui se conclui os diversos conflitos interpretativos quando se trata de compreender o presente: moderno, antimoderno ou pós-moderno (2006, p. 01).

³¹ Dotolo traz uma nota muito interessante em seu livro que transcreverei literalmente devido à sua importância. “Annota M. NACCI, *Postmoderno*, in P. ROSSI (ed.), *La Filosofia*. IV, 388: “Infatti, il postmoderno non critica affatto la modernità, che sarebbe un darle credito, ma semplicemente ne spazza via le condizioni di esistenza, o almeno crede di farlo, all’interno – come abbiamo visto – di una definizione particolare di moderno. In realtà, bisogna osservare che nelle polemiche ne sapazza via lè condizione particolare di moderno. In realtà, bisogna osservare che nelle polemiche sul postmoderno, *il tertium non datur* potrebbe essere attribuito proprio ai critici di questo movimento, e ai più accesi. Per loro, infatti, non c’è realtà nessuna alternativa al moderno: di conseguenza, o si abbraccia la fúria inconoclasta del postmoderno (che essi leggono solo come anti-moderna) oppure si difende tenacemente il pré-postmoderno magari com qualche ritocco” (DOTOLO, 1999, p. 161).

³² “No que diz respeito à origem do termo, Köhler escreve que Frederico Onís, na sua *Antologia de la Poesia Española y Hispanoamericana* de 1934, talvez pela primeira vez usou o termo ‘pósmodernismo’ para indicar uma corrente poética que reagia ao modernismo literário e aos seus excessos” (PATELLA, 1990, p. 13).

Na realidade o que a maioria dos autores aduz quando falam da pós-modernidade é dizer que o *terminus a quo* é desmascarar a pretensão da modernidade de colocar um fundamento forte, ou um pensamento forte “mostrando a impossibilidade de resolver as incertezas de um processo eminentemente histórico num fundamento explicativo do real” (DOTOLO, 1999, p. 161). O grande fundamento da pós-modernidade seria, paradoxalmente, a inexistência do fundamento.

Há grandes questões a respeito da pós-modernidade. Uma delas e a mais significativa é se ela rompe com a Modernidade ou é apenas um seu prolongamento. As posições a este respeito são muito diversas e variadas

Queiroz (2006) apresenta resumidamente algumas posturas em relação a isto que anteciparemos, embora as iremos aprofundar no decorrer deste capítulo. Uma das atitudes é a de rejeição. Habermas³³ diz que o projeto de modernidade não está terminado não se justificando um pós para uma realidade ainda em construção. Latour afirma que jamais fomos modernos e, portanto, não podemos ser pós-modernos. Giddens³⁴ assinala que não vê nenhuma ruptura ou descontinuidade que justifique a existência de um pós para além do moderno.

Lyotard desconstrói os pilares da ciência e da metafísica modernas indicando a pós-modernidade como um jogo de linguagem, no qual a instabilidade, o paradoxo e o dissenso prevalecem sobre as certezas. Vattimo afirma que a modernidade do pensamento forte já se extinguiu e agora estamos numa época do pensamento fraco (*pensiero debole*). Jameson diz que por bem ou por mal devemos usar este termo para expressar a lógica do capitalismo tardio. Maffesoli relata que o nomadismo e a errância são fundadoras de todo o conjunto social.

³³ **Jürgen Habermas** nasceu em Gummersbach, próximo a Dusseldorf (Alemanha), em 1929. Estudou filosofia, psicologia, história, literatura alemã e economia em Göttingen, Zurique e Bonn, laureando-se em 1954 com uma tese sobre Schelling. Em 1959 tornou-se assistente de Theodor W. Adorno no Instituto de Pesquisa Social de Frankfurt, quando foi reaberto na Alemanha depois do exílio americano. Em 1961 ensinou em Heidelberg, e em 1964 tornou-se professor ordinário de Filosofia e Sociologia em Frankfurt-an-Rhein. A partir de 1971, dirigiu o Instituto Max Planck para a Pesquisa sobre as Condições de Vida no Mundo técnico Científico de Starnberg. Desde 1982, novamente ensinou na Johann Wolfgang Goethe Universität de Frankfurt-an-Rhein. Estabeleceu um profícuo debate com os principais filósofos do seu tempo (Derrida, Rorty, Vattimo) sustentando a tese – que constitui o coração do seu pensamento – segundo a qual o Iluminismo, longe de ter falido, é um projeto incompleto. As quatro grandes teses sobre as quais se construiu o pensamento de Habermas são: 1. doutrina da racionalidade; 2. doutrina do agir comunicativo. 3. doutrina da racionalização social. 4. doutrina da sociedade como síntese de sistemas e mundo da vida. Habermas é autor de numerosíssimos escritos, dos quais alguns constam de nossas referências.

³⁴ **Anthony Giddens**, sociólogo inglês e membro do Kings College, de Cambridge, tornou-se conhecido do público brasileiro principalmente a partir da publicação de *A estrutura de classes das sociedades avançadas* (ZAHAR, 1975).

Queiroz (2006), diz que

entre a rejeição total e a admissão pura e simples, julgamos plausível caminhar na linha do “tertium inclusum” (o terceiro incluído) assumindo uma posição intermediária que liga os opostos. Temos por certo que não se pode falar de uma era pós-moderna em total ruptura com as estruturas da Modernidade, pois o sistema sócio-econômico que a sustenta – o capitalismo – ainda está em vigor, embora se lhe atribua um “neo” (neoliberalismo) e até haja quem admita um “pós-neoliberalismo”. Mas é sempre o velho paradigma com novas caras: globalização, flexibilização, descentralização, comunidades mercadológicas (p. 03).

Mesmo os que não admitem falar de pós-modernidade, no entanto, admitem que há algo de novo na Modernidade, tanto assim que são obrigados a adjetivá-la. “Pode já não ser possível negar que o pós-moderno existe, visto que o debate sobre ele pode ser visto, em parte, como a prova de sua existência. Os debates críticos sobre o pós-modernismo constituem o próprio pós-modernismo” (CONNOR apud QUEIROZ, 2006, p. 03)³⁵.

Ao apresentarmos alguns autores que têm visão diferente a respeito do que seja a pós-modernidade queremos ressaltar que

³⁵ Alguns autores fazem uma distinção entre modernidade e modernismo, bem como entre pós-modernidade e pós-modernismo. Krishan Kumar (1997) trabalha muito com esta diferença. “Modernidade não é modernismo. A idéia de modernidade, uma vez formulada no final do século XVIII, enfrentou uma complexa reação em fins do século XIX. Isso aconteceu sob a forma do movimento cultural denominado modernismo, que simultaneamente afirmava e negava a modernidade, mas dava continuidade a seus princípios e desafiava-a em seu núcleo (p. 96). O conceito de modernidade é em sua maior parte político ou ideológico e o modernismo acima de tudo cultural e estético. A pós-modernidade viria apagar as linhas divisórias entre os diferentes reinos da sociedade – político, econômico, social e cultural. Por isso, não se fala de pós-modernismo e apenas pós-modernidade. “Originando-se, sobretudo na esfera cultural, o conceito de pós-modernismo (ou pós-modernidade) espalhou-se para abranger um número cada vez maior de áreas da sociedade. Fala-se não só em pintura, arquitetura, literatura e cinema pós-modernos, mas também de filosofia pós-moderna, política, economia, família e mesmo em pessoa pós-moderna. A sugestão é que as sociedades industriais sofreram uma transformação tão vasta e fundamental que merecem um novo nome. A questão, portanto, torna-se a seguinte: estamos vivendo não apenas em uma cultura pós-moderna, mas em uma sociedade cada vez mais moderna” (p. 123). “Estabelecemos, também, como numerosos outros autores, uma distinção entre modernidade e modernismo. Modernidade refere-se a criações econômicas, tecnológicas, políticas e, em muitos aspectos, intelectuais, das sociedades modernas no período transcorrido desde o século XVIII (A “modernização” pode, então, ser considerada como o processo através do qual a modernidade tomou forma e, daí, pôde ser imitada por outras sociedades, não-ocidentais). O modernismo foi um movimento cultural que se iniciou em fins do século XIX. Embora de algumas maneiras desse prosseguimento ao impulso da modernidade, o modernismo constituiu principalmente uma reação contra alguns aspectos dominantes da mesma” (p. 182).

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 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 político-sociais (MORAES, 1996, p. 46).

4.1 PÓS-RADICALIZAÇÃO DA MODERNIDADE OU TARDO-MODERNIDADE

O autor mais significativo desta visão é Anthony Giddens. Em seu livro *Modernidade e Identidade* (2002), há um glossário de conceitos no qual a palavra pós-modernidade não aparece. As ausências, sobretudo em partes fundamentais de uma obra, são a eloquência de que para o autor elas não existem. Ao invés aparecem as palavras alta modernidade ou modernidade tardia como sendo “a presente fase de desenvolvimento das instituições modernas, marcada pela radicalização e globalização dos traços básicos da modernidade” (p. 221). Ele fala igualmente em ordem pós-tradicional da modernidade

Ciência, tecnologia e especialização desempenham um papel fundamental no que chamo de segregação da experiência. A noção de que a modernidade está associada a uma relação instrumental com a natureza, e a idéia de que a visão científica exclui considerações de ética ou moralidade, são conhecidas. No entanto, procuro recolocar essas questões em termos de uma apresentação institucional da ordem moderna tardia, desenvolvida em termos de referências internas (p. 15).

Em *Modernidade e Identidade* há um capítulo todo ele dedicado aos contornos da alta modernidade. Aí, igualmente, Giddens cita apenas uma vez a palavra pós-moderna, justamente para rejeitá-la. A expressão usada: “quem chegasse a supor” – é altamente significativa.

Hoje é lugar-comum a afirmação de que a modernidade fragmenta e dissocia. Houve quem chegasse a supor que tal fragmentação marca a emergência de uma nova fase de desenvolvimento social além da modernidade – uma era pós-moderna. Mas as características unificadoras das instituições modernas são tão centrais para a modernidade – especialmente na fase da alta modernidade – quanto as desagregadoras (p. 32).

Outro autor que rejeita o pós-modernismo ou a pós-modernidade é Wellmer. Para ele, ser moderno é compreender que estamos num mundo que é aventura, poder, alegria, crescimento, progresso, futuro, transformação de nós mesmos e do mundo e, ao mesmo tempo, ameaça de destruir tudo o que temos, sabemos e somos. Não é preciso sair do modernismo para entender isso. “Ele é o único mundo que temos. Tanto o antimodernismo quanto o que é denominado posmodernismo são tentativas, condenadas ao fracasso, de escapar de nosso destino” (KUMAR, 1997, p. 185). O palco do mundo ainda é e o será por muito tempo o modernismo. Tanto Giddens, quanto Wellmar, afirmam que a modernidade ainda é um negócio inacabado, um projeto inacabado. Ela ainda não pode ser declarada acabada porque ainda tem que cumprir sua tarefa emancipadora.

Agnes Heller afirma que o que se diz sobre a pós-modernidade nada mais é que a modernidade autoconsciente.

O pós-moderno não é o que se segue após a era moderna, mas o que se segue após o desdobramento da modernidade. Uma vez tenham emergido as principais categorias da modernidade, o tempo histórico diminui e começa o trabalho real sobre as possibilidades. (HELLER apud KUMAR, 1997, p. 187).

4.2 PÓS-ANTIMODERNISMO REACIONÁRIO

Habermas critica fortemente os pós-modernos que para ele nada mais são que antimodernistas, isto é, um fenômeno de tendência fundamentalmente reacionária. É indubitável que frequentemente, sob o prefixo pós e sob a etiqueta do pós-moderno “se esconderam projetos político-culturais de traço explicitamente nostálgico, substancialmente reacionário ou, ao menos, projetos ambíguos, ou confusos, quer política quer culturalmente” (PATELLA, 1990, p. 16). Para Habermas, “na base de atitudes modernistas, eles justificavam um antimodernismo irreconciliável” (HABERMAS apud KUMAR, 1997, p. 183). Para ele era cedo demais para renunciar à modernidade. A modernidade não está esgotada, uma vez que o seu projeto ainda não foi realizado. É preciso relançá-lo na esperança de assegurar algum futuro para a humanidade. “Penso que antes deveríamos aprender com os desacertos que acompanharam o projeto da modernidade, com os erros dos

ambiciosos programas de superação, ao invés de dar por perdidos a própria modernidade e seu projeto” (HABERMAS, 1992, p. 118).

Ele classifica os inimigos da modernidade em três categorias: “anti-modernismo dos jovens conservadores”, “pré-modernismo dos velhos conservadores” e “pós-modernismo dos neo-conservadores” (idem, 1986, p. 45-49). Os primeiros, os jovens conservadores

reivindicam como próprias as revelações de uma subjetividade descentrada, emancipada dos imperativos do trabalho e da utilidade e, ricos desta experiência, põem-se fora do mundo moderno. Na base de atitude modernistas, eles justificam um anti-modernismo irreconciliável e transpõem na esfera do remoto e do arcaico o poder espontâneo da imaginação, da experiência pessoal e da emocionalidade (ibidem, p. 49).

Os “velhos conservadores” nada têm a ver com o modernismo cultural

Assistem com tristeza ao declínio da razão substancial, à diferenciação de ciência, moral e arte, da idéia do mundo moderno e da sua racionalidade meramente de procedimento e querem um retorno a posições anteriores à modernidade (idem).

Os neo-conservadores, enfim, aceitando o “confinamento de ciência, moral e arte em esferas autônomas, separadas do mundo existencial e administradas por especialistas” (Ibidem). favorecem tendências críticas em relação ao projeto de modernidade cultural e desequilibrados processos de modernização capitalista, uma vez que na ciência moderna apreciam apenas a capacidade de promover progresso técnico, desenvolvimento capitalista e administração racional.

Segundo Habermas, a modernidade não é um projeto falido ou acabado, mas incompleto. Ele deve ser recuperado e atualizado para que a modernidade se realize adequadamente. Qual é este projeto de modernidade que Habermas tanto defende? Ele se faz porta-voz e promotor de uma renovada confiança no projeto de razão e modernidade formulado nas suas linhas gerais pela filosofia do iluminismo que consiste na

tentativa de desenvolver uma ciência objetiva, uma moral e uma lei universais e uma arte autônoma, em conformidade com uma lógica interior. Ao mesmo tempo, o projeto visava libertar os potenciais cognitivos de cada um dos setores em questão de modo a enriquecê-los diante de uma organização racional da vida social quotidiana (1986, p. 47).

Habermas aceitava que a racionalidade do iluminismo encerra muitos perigos. O problema, no entanto, era um conceito de “razão centrada no sujeito”, desenvolvido de forma muito convincente por Kant. “Esse conceito privilegia o ego solitário, individual, que procura compreender o mundo em sua totalidade, do ponto de vista da mente individual” (KUMAR, 1997, p. 182-183). Este conceito de razão pode levar a uma atitude de dominação e exploração em relação à natureza e à sociedade. No entanto, o Iluminismo mesmo ofereceu o antídoto. A crítica à modernidade tem estado implícita no projeto moderno desde o seu nascimento. Há autores modernos que fazem um virulento ataque ao conceito de razão. Então ele desenvolveu não o conceito de razão centrada no sujeito, mas a razão comunicativa. O problema não é a razão, mas a dominação de uma versão particular, unilateral da mesma. O que há não é um excesso de razão, mas justamente um déficit de racionalidade. Assim, transfere o foco da investigação de uma racionalidade cognitivo-instrumental para uma racionalidade comunicativa, onde não será mais a relação sujeito cognoscente/objeto conhecido que validará as afirmações, mas a relação entre sujeitos através de um discurso consensual. “Entender-se é um processo de obtenção de acordo entre sujeitos, lingüística e interativamente competentes” (HABERMAS apud GUIMARÃES, 2005, p. 261). E, ainda: “por racionalidade entendemos, antes de tudo, a disposição dos sujeitos capazes de falar e de agir para adquirir e aplicar um saber falível” (HABERMAS, 2002, p. 437). A conclusão à qual chega Habermas é que, se não se quiser novamente precipitar-se na obscuridade, é preciso salvar tanto a modernidade quanto a razão.

Aprofundando esta reflexão de Habermas, Kumar faz uma interessante contextualização.

Rejeitar as grandes narrativas da modernidade implica tornarmo-nos impotentes diante da racionalidade conveniente. Estamos na modernidade, a modernidade é nosso destino. O desafio agora permanece essencialmente o mesmo que era para Hegel e para Marx: como cumprir a promessa da modernidade de “autoconsciência, autodeterminação e auto-realização” universais (1997, p. 184).

Não há, portanto, o pós-moderno. Não há nenhum fenômeno denominado pós-moderno, entendido como discurso filosófico coerentemente organizado, que possa pretender ultrapassar a gloriosa tradição da modernidade.

Todas as tentativas de pensamento animados pela finalidade de ultrapassagem, entendida como abandono da tradição cultural moderna, não faria outra coisa que cair no que pretende superar, isto é, na própria modernidade da qual se iludem de desvincular-se (PATELLA, 1990, p. 53).

Para Habermas, a pós-modernidade entendida como pensamento da morte da filosofia e fim da modernidade, não existe. É uma tentativa improdutiva, inconcludente e mistificatória. A modernidade tem em si condições de desconstruir-se, de considerar-se como morta, para contemplar em si também o próprio fim. Ele prefere dizer que a pós-modernidade não é causa perdida, a admitir que existe uma filosofia pós-moderna.

Patella faz uma série de perguntas a Habermas.

Se as coisas são como o diz Habermas, se não existe pós-moderno, então não se compreende porque no Discurso filosófico da modernidade um fenômeno do qual se ignora a existência e do qual se gostaria de menosprezar, continua ainda a ditar o discurso. Por que razão uma figura que não tem vida é tão ameaçadora? Por que um espectro longínquo e inexistente incutiria tanto terror que coloca medo apenas no nomeá-lo? (1990, p. 56).

Se ele se esforça tanto em removê-lo, em afastá-lo, certamente deve-se perguntar sobre sua existência e até sobre sua necessidade.

Quanto mais o projeto de emancipação e de evolução do moderno, propugnado por Habermas, tende a contrapor-se, a diferenciar-se do pós-moderno, a afastá-lo do próprio horizonte, tanto mais ele tende a convalidar a necessidade deste último como ponto de referência contra o qual bater-se e do qual receber força para impor-se (idem, p. 57).

Depois de Nietzsche que estabeleceu uma linha de pensamento em contraposição ao discurso da modernidade, há uma “nova” consciência filosófica que quebrou a confiança incondicional na razão, nas absolutizações omnicompreensivas, nos sistemas fundacionais das grandes idéias e dos grandes valores, nos projetos emancipatórios da história, nas idealizações revolucionárias ou utópicas e nas tentativas nostálgicas e rivais de reproposição do passado. Como isto pode ser posto à parte ou ser esquecido?

4.3 PÓS-NOVO MACROPARADIGMA

Talvez um dos primeiros teólogos católicos a falar das possibilidades pós-modernas tenha sido Hans Küng³⁶ (2001). Ele fala de um novo macroparadigma não de antimodernidade e nem de ultramodernidade e que se caracteriza por uma “nova constelação geral” que está a exigir novas condutas das religiões. Küng tem-se dedicado nas últimas duas décadas a um projeto de ética mundial para pacificar as religiões e, conseqüentemente, para pacificar o mundo. Para ele não estamos vivendo numa decadência de valores, mas justamente numa fundamental transformação de valores. Esta transformação aconteceria com a possibilidade da

passagem de uma ciência sem ética para uma ciência eticamente responsável, a passagem de uma tecnocracia que domina as pessoas, para uma tecnologia que serve à humanidade das pessoas, a passagem de uma indústria, que destrói o meio ambiente para uma indústria, que promove os verdadeiros interesses e necessidades das pessoas em harmonia com a natureza, a passagem de uma democracia formalmente de direito para uma democracia vivida, na qual liberdade e justiça estão reconciliadas (p. 39).

A análise que fazemos sobre a visão de pós-modernidade de Küng é eminentemente religiosa porque este autor é teólogo. Também ele diz que a religião na pós-modernidade deve ser concebida como “uma nova chance – nem mais nem menos” (idem, p. 82). Para ele o grande mérito da pós-modernidade foi ter feito a desmitologização, o desendeusamento e a relativização do panteão da modernidade (“deusa razão”, “deus progresso”, além de todos os seus “sub-deuses”, ciência, tecnologia, indústria, etc.). Estes ídolos não podem ser substituídos pelo deus mercado mundial ao qual todos os valores estariam subordinados. Esta nova chance passa por abrir-se às novas exigências pós-modernas (ibidem, p. 99-102): a. não somente liberdade, mas ao mesmo tempo, justiça; b. não somente igualdade, mas ao mesmo tempo, pluralidade; c. não somente fraternidade, mas ao mesmo tempo,

³⁶ Nascido na Suíça, em 1928, **Hans Küng** estudou na Universidade Gregoriana em Roma e Paris e foi ordenado padre católico romano em 1954. Lecionou na Universidade de Tübingen (1960-96), onde também dirigiu o Instituto de Pesquisa Ecumênica a partir de 1963. Nomeado pelo papa João XXIII como consultor teológico, Küng teve um papel importante no Concílio Vaticano II, entre 1962 e 1965. Modernizou radicalmente áreas essenciais do ensino e da prática católicos. Desde o início dos anos 1960, ele questiona doutrinas tradicionais da igreja, como a infalibilidade papal. Em 1979, uma censura do Vaticano, que o proibiu de lecionar como teólogo católico, provocou grande polêmica internacional, mas a Universidade Gregoriana nomeou-o para uma cadeira de teologia ecumênica. Ao se aposentar, em 1996, tornou-se presidente da Fundação de Ética Global em Tübingen. Küng mantém boas relações com a Igreja. É autor de diversos livros e artigos para revistas especializadas.

irmandade; d. não somente coexistência, mas paz; e. não somente produtividade, mas também solidariedade; f. não somente tolerância, mas ecumenismo. A conclusão mais forte deste teólogo é que se não houver paz entre as religiões não haverá paz no mundo. As soluções apresentadas até hoje não produziram seu efeito e as religiões ao invés de contribuir para a paz, contribuíram para a guerra.

Três são as estratégias rejeitadas por Küng: a da fortaleza, a da harmonização e a do abraço. A estratégia da fortaleza consiste em dizer que somente a própria religião é verdadeira. A da harmonização implica em dizer que cada religião é verdadeira a seu modo, pois cada uma delas é de igual modo verdadeira. A do abraço diz que apenas uma religião é verdadeira. Ele considera uma quarta estratégia: “o humano como critério ecumênico fundamental”, “o verdadeiramente humano como critério universal”, “a pessoa humana não deve ser desumana, não somente instintiva, ‘bestial’, mas humanamente sensata, verdadeiramente humana, enfim, viver humanamente” (2001, p. 126-127).

Em relação à pós-modernidade ficam algumas perguntas no ar a respeito do humano defendido pelo autor. O humano não seria uma superestrutura, acima das religiões? Este não seria um critério tipicamente ocidental que não se aplicaria às religiões orientais? Küng responde que não, uma vez que a verdadeira humanidade é o pressuposto para a verdadeira religião e esta é a realização da verdadeira humanidade. Por outro lado, de tanta pluralidade, a verdade não é relativizada? Küng responde igualmente que não, porque se manteria os pontos cruciais de cada religião. Daí surge outra questão, ou seja, mantendo-se os pontos cruciais de cada tradição religiosa, não se está, justamente com isso, impossibilitando o diálogo com as demais convicções de fé? Em resposta este autor diz que uma posição ecumênica que interligue firmeza de posição com disposição ao diálogo pode ser descrita da seguinte forma: “há que se buscar” (p. 135) não um indiferentismo, não um relativismo, não um sincretismo.

Em vista disso, ele arrisca a proposição de uma criteriologia interreligiosa que seria “válida para todas as religiões”, no sentido de “uma distinção entre a verdadeira (boa) e a falsa (ruim) religião” (idem, p. 136-137) apresentando um critério ético geral, um critério religioso geral e um critério específico. Em vista deste critério específico, há que se olhar para a situação das “grandes religiões [...] no terceiro milênio? O que deve ser preservado? O que deve ser jogado fora? O que é substância de fé duradoura? E o que é que faz parte de um paradigma em

mudança?” (KÜNG, 2001, p. 148).

A pergunta que se pode fazer a Küng é se com este tipo de reflexão ainda se pode falar de pós-modernidade. Não estaríamos falando de modernidade, ou melhor, de adaptação da modernidade às exigências de final e de início de milênio? Aliás, da leitura do autor pode-se deduzir um eurocentrismo muito grande. A Europa é citada de alto a baixo em seus livros. A perspectiva sempre é a do primeiro mundo. Olha-se o mundo todo a partir do Atlântico Norte. Nem a teologia da libertação, nem a teologia negra e nem as questões de gênero, de sexo e de etnia estão presentes. Ao se montar um grande projeto de *ethos* mundial o clamor dos pobres precisa se fazer presente. A África é citada apenas uma vez em suas obras (e trata-se de um *ethos* mundial!) e ainda para afirmar que se trata de uma grande incógnita para o mundo. Como se pode falar de uma ética global sem se comprometer com o continente mais excluído do mundo com toda série de desgraças justamente causadas pelo imperialismo e colonialismo da modernidade? O grande apelo será: África, vem para o centro! Mais uma vez o desafio da hospitalidade.

4.4 PÓS-CATEGORIA DO ESPÍRITO

Já vimos que o termo pós-moderno não é muito feliz uma vez que dentro dele há a idéia de uma periodização histórica. Periodização é uma idéia moderna ou clássica. Na realidade, ao antes (pré) e ao depois (pós) não deve ser atribuído um significado de conseqüencialidade temporal de tipo histórico-linear, nem “antes” e “depois” devem ser enquadrados na ótica da causalidade histórica. Lyotard³⁷ afirma que se trata de uma categoria do espírito, uma condição de sensibilidade. Ele fala de uma condição pós-moderna “não como momento do advento de uma nova

³⁷ **Jean-François Lyotard** lecionou filosofia no ensino secundário (em Constantina, na Argélia, entre outros) e no superior (Sorbonne, Nanterre, CNRS, Vincennes) por mais de trinta anos. Recebeu o título de agrégé em filosofia em 1958 e o de *docteur en lettres* em 1971. Dedicou-se durante longos anos a trabalhos teóricos e práticos no grupo "Socialismo ou Barbárie" e em *Pouvoir ouvrier*. Em 1979 deu aulas na Universidade de São Paulo. Foi membro do Collège International de Philosophie, professor emérito da Universidade de Paris, professor de francês na Universidade da Califórnia (Irvine). Mudou para a Emory University, Atlanta, em 1995, onde lecionou francês e filosofia. Faleceu em Paris em abril de 1998. Seus estudos e textos centraram-se sobre as formas do discurso (*Discours, figure*, 1971), a análise do marxismo (*L'économie libidinale*, 1974), assim como as relações entre política, economia e psicanálise. Foi um arguto participante do debate sobre a pós-modernidade (*A condição pós-moderna e O pós-moderno explicado para crianças*, 1979).

epocalidade histórica, mas como condição, quer dizer, como um estado, uma maneira da sensibilidade, diversa da moderna” (PATELLA, 1990, p. 16)³⁸. Segundo Lyotard, pós-moderno é o “estado da cultura após as transformações que afetaram as regras dos jogos da ciência, da literatura e das artes a partir do final do século XIX” (LYOTARD, 2004, p. XV).

O pós não significa uma ultrapassagem, uma superação, um avanço para a frente no tempo. O pré não significa uma restauração, um retorno. Lyotard usa muito palavras como anamnese, anagogia, anamorfose que elabora um esquecimento inicial. Em termos teológicos poderíamos dizer que o tempo que estamos vivendo não está na linha do kronos mas do kairós³⁹.

Como se caracteriza o pós-moderno à la Lyotard? Para ele a palavra chave é o declínio das metanarrativas filosóficas e políticas, tais como o marxismo, o humanismo, o iluminismo e outras – que não mais fornecem estruturas de plausibilidade às teorias produzidas pela academia. As grandes narrações que legitimam a modernidade foram invalidadas nos seus próprios fundamentos no momento em que não se verificaram e, com isto, perderam para sempre credibilidade. No horizonte do pós-moderno não ficou mais nenhuma possibilidade de manobra para legitimações universais, globais, totalizantes. Avançam, ao contrário, justificações locais, parciais, particulares, relativas, reversíveis, diferenciadas, referidas a um específico saber num determinado campo.

Depois das metanarrações onde fica a legitimação? A prática do saber legitimante do saber pós-moderno consiste na atividade diferenciante e imaginativa da “paralogia”, entendida por Lyotard como o conjunto de “práticas” conceituais que têm o objetivo de desembasar continuamente as regras, deslocar incessantemente o horizonte de expectativa dentro de um dado sistema (dentro de um particular jogo lingüístico), para garantir a possibilidade de produzir ulteriores conhecimentos, outro saber, gerar novas idéias, criar o ignoto que permite ao noto de expandir-se, através da subversão do estatuto normativo do âmbito cognoscitivo no qual virão a ser praticadas. Como se vê, o pós-moderno não é um dado, mas uma condição. É por isso que a leitura de Lyotard suscita tanto fascínio. Depois da modernidade, ainda se

³⁸ No Brasil o título do livro de Lyotard até a quarta edição se chamava *O pós-moderno*. “Quase vinte anos depois de escrito – Lyotard o publicou na França, em 1979 -, procuramos resgatar seu título original: *A condição pós-moderna*, por apresentar mais fielmente as idéias do autor” (LYOTARD, 2004, p. IV).

³⁹ Kairós: “em teologia, diz-se do tempo não cronológico, mas tempo de Deus; tempo propício para a graça de Deus” (BINGEMER; FELLER, 2003, p. 169).

pode continuar a pensar.

O objetivo do conhecimento científico não é mais a verdade, mas a performatividade, ou seja, a questão não é mais “o que é?”, mas “para que serve?”.

A sociedade pós-moderna compreende uma multiplicidade de jogos de linguagem diferentes e incompatíveis, cada qual com seus próprios princípios intransferíveis de autolegitimação, o que aponta para a passagem do domínio das grandes narrativas para a autonomia fragmentária das micro-narrativas. Isto faz com que “nos libertemos do imperialismo cultural das metanarrativas, acolhendo e promovendo toda forma de diversidade cultural, sem recorrer a princípios universais” (LYOTARD, 2004, p. 121-122). Isto é visto por ele de uma forma positiva.

Habermas critica Lyotard dizendo que sua teoria é, em última instância, irracionalista e, em seu objetivo de submeter os princípios de justiça ao “livre” mercado cultural, também acaba sendo conservador.

A isto, Lyotard afirma que sua crítica à razão universal e às metanarrativas é construída no interesse de uma crítica da ideologia como uma ameaça à livre produção do conhecimento científico que seria utilizado para fundamentar processos de denominação cultural. Pode-se auferir também que esta visão lyotardiana seja o de que o atual estágio do capitalismo precisa para sua justificação e criação de condições concretas para a sua concretização. Neste caso o pluralismo estaria sendo usado como uma ideologização de uma teoria que se pretende não ideológica.

4.5 PÓS-RESISTÊNCIA

Há quem apresente uma pós-modernidade com imediatas mistificações, banais simplificações e de um assentimento desencantado em relação ao *status quo*. Patella⁴⁰ (1999) propõe uma pós-modernidade contrária à desconfiança nihilista bem como ao cinismo apático e irresoluto, estranha ao desencanto, bem como à cega positividade da deslegitimação. Esta condição pós-moderna põe o acento

⁴⁰ **Giuseppe Patella** nasceu em Roma em 1964. Laureou-se em Filosofia na Universidade de Roma, onde colabora com o Departamento de Pesquisas Filosóficas. Ocupa-se de questões que dizem respeito à filosofia, à literatura e à estética contemporâneas, com particular realce às buscas sobre a “identidade” cultural da modernidade. Publicou diversos estudos, artigos e intervenções sobre a questão moderno/pós-moderno nas revistas “*Clinamen*”, “*Il Ponte*”, “*Invarianti*”, “*Il Poliedro*”.

mais que sobre a conquista de uma condição definitiva de contornos rígidos, sobre seu contínuo deslocamento; mais sobre a ativação dos contrastes, dos dissídios, dos dissensos, dos conflitos, das diversidades, das heterogeneidades, das diferenças que sobre a consecução das sínteses dialéticas, das unidades conciliadoras, das pacificações acomodantes, das identidades harmônicas, das homogeneidades que nivelam (PATELLA, 1990, p. 174).

Ele chama a isto de pós-modernismo da resistência. Esta resistência não se baseia na negatividade, mas “sua função será determinada, específica, contingente e propositiva. O seu movimento diferencial não significa recusa, afastamento, mas transformação e ultrapassagem” (idem). Portanto, a resistência é positiva e o pós-modernismo assume a característica de transformação e ultrapassagem. Ele recusa fortemente um pós-modernismo com atitudes de nostalgia, de resignação, de passividade, de aviltamento, de fraqueza, de impotência, de vazio silêncio e mero ecletismo, bem como carregado de pessimismo ou de um otimismo cego e anacrônico. Todos estes adjetivos foram colhidos da obra deste autor.

A este pós-modernismo débil é preciso opor outro forte e resistente. “Um pós-modernismo da resistência que se permite fazer diferença entre conservação e ultrapassagem, fraqueza e força, imobilismo e transformação, silêncio e efetividade. O fim da modernidade não pressupõe absolutamente um relaxamento da vigilância, mas uma sua efetiva ativação” (ibidem, p. 176). Este pós-modernismo põe-se à escuta de todas as minorias atropeladas pela modernidade (mulheres, negros, homossexuais, outras etnias, confissões religiosas não “oficiais”, culturas não ocidentais, etc). O fim das metanarrações da modernidade, dos grandes sistemas de legitimação do saber, das grandes absolutizações do pensamento, não pode ser visto de forma trágica ou dramática, mas como “possibilidade de experimentar novos horizontes de liberdade para o pensamento e para as pessoas” (ibidem). O pós-modernismo da resistência quer continuar a perguntar sobre todas as capacidades e possibilidades. O mundo é um grande campo aberto para o novo. O pós-modernismo da resistência é um adeus às totalidades totalitariamente totalizadas que matam o outro sobretudo os fracos e indefesos

Na introdução de seu livro, Patella afirma que entre o pensamento da totalidade e o pensamento do fragmento é preciso apostar na eficácia do pensamento e sobre a capacidade de pensar a própria relação com a sociedade.

4.6 PÓS -ÚLTIMA CHANCE

A história da humanidade carrega dentro de si a possibilidade de revoluções, recuperações, re-fundações, re-novações, re-nascimentos, re-tornos. A pós-modernidade visa romper esta lógica.

O pós de pós-moderno indica, com efeito, uma despedida da modernidade, que, na medida em que quer fugir das suas lógicas de desenvolvimento, ou seja, sobretudo da idéia da “superação” crítica em direção a uma nova fundação, busca precisamente o que Nietzsche e Heidegger procuraram em sua peculiar relação “crítica” com o pensamento ocidental (VATTIMO, 1996, p. VII).

Como a pós-modernidade trabalha justamente com a idéia da dissolução da estabilidade do ser, este se apresenta como *evento* que acontece no seu e nosso historicizar-se. Neste sentido, não se pode aceitar que se está num momento posterior com relação à modernidade porque isto significaria colocar-se do seu ponto de vista: a noção de história com seus corolários, a noção de progresso e a de superação. O pós-moderno se caracteriza “não apenas como novidade com relação ao moderno, mas também como dissolução da categoria do novo, como experiência de ‘fim da história’, mais do que como apresentação de uma etapa diferente, mais evoluída ou mais retrógrada, não importa, da própria história” (idem, p. IX).

Naturalmente que não se trata de um fim da história catastrófico, sobretudo a partir da ameaça nuclear. Uma volta às origens, uma re-fundação poderia significar que das origens podia não vir o que de fato veio. Justamente a pós-modernidade trabalha com a idéia de que das origens pode vir o que de fato veio e que, se não se acabar com o fundamento, dificilmente se superará o que de fato veio. A pós-modernidade dissolve a história. Trata-se não apenas de uma não-historicidade, mas de uma pós-historicidade. Dissolve-se igualmente a idéia de novo porque o novo está embutido na idéia de progresso, uma vez que “na sociedade de consumo, a contínua renovação é fisiologicamente requerida para a pura e simples sobrevivência do sistema; a novidade nada tem de ‘revolucionário’ e perturbador, ela é o que permite que as coisas prossigam do mesmo modo” (ibidem, p. XII).

Aqui é que se des-encontram a visão cristã e a visão iluminista da história. Para o cristão a história tem começo, meio e fim. A história tem um para quê. Está aí toda a reflexão escatológica cristã, bíblica e evangélica. Para o iluminismo a história

tem começo e meio. O fim é a própria idéia de progresso. “Mas o ideal de progresso é vazio, seu valor final é o de realizar condições em que sempre seja possível um novo progresso. Suprimindo, porém, o ‘para onde’, a secularização se torna também dissolução da própria noção de progresso” (VATTIMO, 1996, p. XIII). A idéia de fim e de sentido é ultrapassada pela idéia de performance, com um novo mote: “Funciona, logo existe”. Tudo é uma questão de gestão.

Além do mais, a dissolução da história também acontece porque a história como a modernidade a concebe nada mais é que a história dos vencedores que impõe a visão que mais se coaduna com a legitimação dos fatos que querem dar.

Se não há, porém, uma história unitária, portanto, mas apenas as diversas histórias, os diversos níveis e modos de reconstrução do passado na consciência e no imaginário coletivo, é difícil ver até que ponto a dissolução da história, como disseminação das “histórias” não é também um verdadeiro fim da história como tal; da historiografia como imagem, ainda que variegada, de um curso unitário de eventos, o qual também, suprimida a unidade do discurso que dele falava, perde toda e qualquer consistência reconhecível (idem, p. 15).

Para Vattimo, a pós-modernidade corta com toda ligação com conceitos que estão ultrapassados como metafísica, história, metanarrativas. A luta pela defesa do pensamento fraco (debole) é importante porque possibilita o surgimento de algo que não está contido no que veio na pré-modernidade e na modernidade.

4.7 PÓS-METAMORFOSE E INTERREGNO

Muitos autores assinalam que se sabe perfeitamente de onde se está saindo e não se sabe para onde se vai ou, melhor ainda, não se sabe se se vai a lugar algum. A modernidade desenhou mapas de interpretação da realidade, sobretudo a partir da razão e do sujeito. A pós-modernidade apresenta mapas de orientação, mas sem a pretensão de redesenhar totalmente as obras e os dias do milênio futuro. Estaríamos numa fase de interregno. Não temos mais o pé no passado porque este não serve mais como categoria hermenêutica e epistemológica. “Brevemente, se crise indica desconforto (disagio), metamorfose é um modo de removê-lo” (DOTOLO, 1999, p. 164).

Busca-se construir sentido, na alternatividade das idéias, porém,

abandonando as hierarquias fortes e monológicas dos horizontes globais de sentido. É uma espécie de discurso pós-filosófico para transformar o mundo que foi colonizado nos mitos das *Weltanschauungen*, isto é, visões globalizantes modernas.

A ativação do dissídio e a boa notícia da polimorfia do real produziram não apenas a dissolução da ideologia forte através da desconfiança, então programática, das terapias teórico-éticas propugnadas pelas metanarrações iluministas, idealistas e historicistas. Daí brota a ausência de qualquer certeza, para abrir a história à luz de uma verdade diferente e indeterminada. “Não há mais nem sacro e nem profano, nem bem e nem mal, nem razão ou des-razão, nem direita e nem esquerda: os blocos compactos e transparentes da ortodoxia foram desconstruídos e erodidos, e é bom que seja assim” (VOLPI apud DOTOLO, 1999, p. 165). Por isso, há autores que dizem que a pós-modernidade é um sistema do não-sistema à procura de um pensamento capaz de ultrapassar a homogeneização das razões absolutas e dos regimes totalitários. Ele se apresenta como

o tempo das anti-utopias contra as utopias das metanarrações; o tempo da queda das ideologias, depois das pretensões totalizantes dos sistemas laicos e religiosos; o tempo da indiferença e da complexidade para além de uma concepção da existência linear e progressiva (idem, p. 165).

Como se trata mais de uma des-construção do que de uma construção, há autores que dizem que a pós-modernidade nada mais é que uma variação da modernidade, uma vez que quem critica e não apresenta um novo caminho, o faz dentro do paradigma moderno. Isto é o que diz Touraine, “justamente porque é uma noção crítica mais que construtiva, a modernidade requer uma crítica que deve ser ela mesma hiper-moderna, o que protege contra nostalgias das quais se sabe que facilmente tomam um desdobramento perigoso” (TOURAINÉ, apud DOTOLO, 1999, p. 165).

4.8 PÓS-SER COMO EVENTO

Nietzsche e a técnica representam, portanto, o ponto de chegada culminante em que todos os motivos fundamentais do percurso metafísico ocidental são recolhidos de forma cabal e chegam à sua conclusão.

Encontramo-nos, portanto, no domínio completamente despregado da metafísica-modernidade, na qual a técnica representa o extremo destino do ser, e na doutrina da vontade de poder nietzscheana culmina o caráter essencial da história do ser como esquecimento do ser (PATELLA, 1990, p. 74).

Quando se fala em fim da metafísica podemos entender este fim de duas maneiras. A primeira delas, em sentido negativo, como decadência ou impotência. Não é este o sentido que se dá neste caso. Significa nada mais nada menos que ela manifestou completamente tudo o que informavam as suas premissas e realizou tudo o que prometia. É o cumprimento de um processo que durou dois milênios.

Com a metafísica de Nietzsche a filosofia cumpriu seu caminho. Isto quer dizer que ela percorreu todo o arco das possibilidades que lhe foram conferidas. A metafísica completa, que constitui o fundamento do modo de pensar planetário, fornece o instrumento para um ordenamento da terra destinado provavelmente a durar muito tempo. Este ordenamento não tem mais necessidade da filosofia, porque ela está na sua base. Mas com o fim da filosofia não é o pensamento que chega ao fim; ele passa, ao invés, para um outro começo (HEIDEGGER apud PATELLA, 1990, p. 76- 77).

Aqui se põem algumas missões. Colocar-se no momento conclusivo da metafísica-modernidade, assume então o significado de pensar o fim não como morte ou término, nem como continuação ou falsa mudança, mas como cumprimento no sentido de “recolhimento nas possibilidades extremas. Nós os pensamos em modo muito restrito enquanto esperamos apenas um desenvolvimento de novas filosofias no estilo das passadas” (HEIDEGGER apud PATELLA, 1990, p. 77). É necessário um novo pensamento não mais ancorado em categorias como restauração e revolução, tradição e inovação, recordação e profecia, nostalgia e utopia, típicas do pensamento metafísico-moderno. Qual seria este pensamento completamente outro? As categorias deste pensamento seriam:

Uma natureza constitutivamente e conscientemente anti-fundacional da sua essência, (...) uma particular e lúcida concentração sobre a linguagem e sobre a sua natureza; um aspecto essencialmente itinerante do seu perguntar, onde assume uma importância central o contínuo movimento da interrogação; finalmente, uma consciência crítica vigilante, que tenta propor a este tempo, o presente, a sua reflexão, desligada quer de impulsos comemorativos quer de confiantes profecias utópicas (PATELLA 1990, p. 79).

Neste sentido Heidegger propõe que se olhe a metafísica como história. Aprofundar a história do ser não significa tomar o passado como paradigma, mas ver

que não há mais possibilidade de manobras para uma época que alcançou o seu cumprimento e o fim: da metafísica, da modernidade, do niilismo. Não há mais espaço para saltos no passado e nem para mergulhos no futuro. Heidegger afirma que “qualquer metafísica da metafísica e qualquer lógica da filosofia que tentem de algum modo ultrapassar a metafísica caem fatalmente nela, sem dar-se conta no que caem” (HEIDEGGER, apud PATELLA, 1990, p. 84). Isto não acontece da noite para o dia porque “ninguém pode subtrair-se de um golpe ao círculo das idéias dominantes, tanto menos o pode, quando se trata de estradas que o pensamento percorre há muito tempo” (ibidem).

Aqui entra o estudo da noção heideggeriana de *Verwindung*. Heidegger pensa o pós-modernismo como uma “saída” do moderno à maneira da *Verwindung*. O prefixo *ver* que equivale ao latim *trans*, “tem o significado de separação, desvio, destruição, mas serve também para formar os verbos incoativos, que indicam o início de uma ação e a passagem de um estado a outro ou também indica a execução completa de uma ação. Indica igualmente a idéia da passagem, da operatividade relacional, do tráfego, da ação executada completamente” (PERNIOLA apud PATELLA, 1990, p. 89). O significado literal do verbo alemão *Verwindung* é superar, iniciar, vencer, consolar-se de. Vattimo traduz o termo heideggeriano como “rememoração, retomada, repensamento” (VATTIMO, 1996, p. 181). A *Verwindung* possui essencialmente o caráter de movimento, percurso, atravessamento, deslocação, transferência. Perniola define-o como “trânsito”. Não trânsito que se realiza no passado e nem se realiza no futuro, mas acontece no presente e a partir deste.

O trânsito do mesmo ao mesmo marca ao presente um privilégio em relação ao passado e ao futuro, e, no entanto isto não significa conservação ou falso movimento, não quer dizer status quo, imobilismo, nem círculo vicioso; pelo contrário ele é a única possibilidade de agir além do ponto zero do niilismo [que, como se viu, é também sempre o ponto zero da metafísica e da modernidade], porque é o movimento da diferença (PERNIOLA apud PATELLA, 1990, p. 91).

Aqui se põe a reflexão sobre a *Verwindung* e a passagem do “meridiano zero”, do “ponto zero”, quer dizer do atravessamento do niilismo completo. Heidegger afirma que “ao invés de querer ultrapassar o niilismo, devemos antes procurar recolher-nos na sua essência” (HEIDEGGER apud PATELLA, 1990, p. 92). Com a ultrapassagem da linha parece que o niilismo foi abandonado, mas

permaneceu a sua linguagem. Como se pode ultrapassar a linha do niilismo se adotamos a linguagem da modernidade que é justamente o impedimento mais grave que impede a sua ultrapassagem? Isto não é possível porque foi a modernidade quem levou a tradição ao colapso. É impossível ultrapassar a tradição moderna através da utilização de instrumentos e práticas que lhe causaram a sua agonia.

Como, então, se pode atravessar a linha, o ponto zero da modernidade? Para Heidegger, o primeiro passo consiste em refletir sobre a sua verdadeira natureza. Mas, sempre com Heidegger, “a resposta mais verdadeira é assim: a ultrapassagem da metafísica acontece no espaço da *Verwindung* da metafísica” (PATELLA, 1990, p. 95).

O que quer dizer quando se diz que a ultrapassagem da metafísica acontece na sua *Verwindung*? Ela significa um trans-passo da metafísica. O que significa “transpassar”? Transpassar significa que algo é penetrado, furado, passado de parte a parte, aprofundado, atravessado, superado, ultrapassado, mas também transcorrido, consumado, feito cessar, feito acabar. Além disso significa dado, passado em herança ou, também, transgredido, distorcido. Então *verwinden* a metafísica poderia ser entendido como um introduzir-se no *corpus* da tradição que o atravessando o aprofunda, desvela a natureza e chegue além. O pensamento da *Verwindung* penetra, aprofunda, atravessa a metafísica, desvela a essência que lhe estava escondida e, assim fazendo, conduz além.

Que a modernidade seja *verwunden*, isto é, ultrapassada, exprime também a idéia que ela seja passada, transmitida, em herança a um pensamento da passagem que saiba apropriar-se trans-propriando-a. Com a agonia da modernidade torna-se, portanto, insuficiente tanto uma sua evolução, ressurreição, emancipação, quanto uma sua total transcendência: impõe-se ao invés a necessidade de um pensamento da passagem em grau de enriquecer-se através do desmembramento, da desestruturação, a desarticulação das perspectivas fundamentais do sistema tradicional. O pensamento inaugurado pela *Verwindung* “não é uma ruptura com a história, não é uma negação da história, mas, ao contrário, uma apropriação e uma transfiguração do que lhe foi transmitido” (HEIDEGGER apud PATELLA, 1990, p. 97).

Verwinden não quer dizer devastar, arrasar, remexer radicalmente, destruir em sentido negativo, uma vez que “destruir não significa anular, mas dismantelar [...] significa abrir o nosso ouvido, torná-lo livre para o que se dirige a nós pela

tradição” (HEIDEGGER, 1990, p. 98). O pensamento da ultrapassagem do moderno não representa a simples sucessão linear das práticas reflexivas da modernidade, nem pode ser interpretado como a extrema tentativa de atuar a sua renovação.

O pensamento da passagem do moderno é de clara proveniência heideggeriana. O prefixo *ver* indica o sentido no qual se deve compreender a questão “post”: ela não significa “antes” ou “depois”, mas entre, isto é troca recíproca e condicionamento recíproco entre “antes” e “depois”, externo e interno, dentro e fora. Nesta perspectiva, o pensamento da ultrapassagem não pode ser fechado na lógica da identidade, da conciliação ou da contradição dialética. O trânsito, a passagem, o intermédio, o interstício, anunciam um pensamento da diferença, da oposição da resistência, que impede que tudo se confunda com tudo, que tudo seja homologado, misturado e planificado à universal uniformidade e baixeza.

Este pensamento, finalmente, na época da “manipulação totalizante” da realidade, das catástrofes mais ou menos próximas que ameaçam os homens e o planeta (o espectro jamais definitivamente afastado de guerras nucleares e químicas, a destruição do equilíbrio ambiental, a fome e a pobreza no mundo, e assim para a frente), anuncia também que uma renovada preocupação e um interesse pela sorte do mundo, do homem e das coisas, em contraposição com a fundamental estraneidade com o mundo do pensamento metafísico (PATELLA, 1990, p. 107).

5 O REVIVAL RELIGIOSO

Nossa tese quer demonstrar que é possível um diálogo profícuo entre religião e pós-modernidade. Há discursos contrastantes à religião e às crenças religiosas. Em princípio eles poderiam ser divididos em dois grupos. Há os que usam um discurso de exclusão e os que usam um discurso de inclusão.

Dentre os que excluem o discurso religioso queremos citar três autores. O primeiro deles é Baudrillard, professor da Universidade de Paris. Ele afirma que estamos na sociedade dos objetos. O mundo se tornou um grande espetáculo mercadológico e midiático que faz desaparecer o sujeito humano. Este se torna ator, uma peça do grande teatro manipulador, que é a mídia e, em especial, a telinha televisiva. Vivemos num mundo de *simulacros e simulação*. Aliás, este é o título de uma de suas obras (1991).

Os símbolos que conectam o ser humano com a realidade desapareceram, são puros signos desprovidos de significado. Não há ninguém que possa salvar a sociedade e livrá-la dos simulacros. Nem Deus, pois ele também deixou de ser real. Tornou-se um puro simulacro. Na era da tela total acontece uma segunda morte de Deus. (BAUDRILLARD apud QUEIROZ, 2006, p. 6).

Outro autor que segue esta mesma pauta é Lyotard, sobretudo em sua obra principal *A condição pós-moderna* (2004). Para ele, as grandes narrativas estão em crise, desaparecendo, carregando consigo também as narrativas religiosas. Ele cita o livro de Horkheimer, *Eclipse da Razão*: “Na sociedade moderna a ciência moderna substitui a religião, que foi usada até a exaustão para definir a finalidade da vida” (LYOTARD, 2004, p. 24).

Alain Touraine, em *A crítica da Modernidade* (1994), oferece mais detalhes. A idéia de Deus e a de sujeito, que a ele se prendia, e as meditações sobre a alma “são substituídas pela dissecação dos cadáveres, pelo estudo das sinapses do cérebro” (TOURAINÉ, 1994, p. 20). Deus, sua vontade suprema, princípio do juízo moral, é substituído pela sociedade, que, por si só, explica e avalia as condutas. O ser humano deixa de ser criatura e torna-se ator social, e é ele mesmo “que define seus papéis e condutas para o bom funcionamento da sociedade” (idem, p. 24). Bem e mal é o que é útil ou nocivo ao corpo social.

Há os que assumem uma posição oposta à anterior, de exclusão. A religião

e seu retorno é fortemente levada a sério para uma série de autores. Jacques Derrida e Gianni Vattimo organizaram um Seminário na Ilha de Capri, na Itália, em 1994 com o título de *Religião*. Vattimo trabalha a hipótese de que o retorno do sagrado em nossa época não é um fato puramente acidental, mas um aspecto essencial da experiência religiosa. Depois de analisar os motivos deste retorno que aprofundaremos a seguir, ele manifesta seu temor de que a religião possa renascer com um deus onipotente e fora da história ou, então, possa levar a um deus que é apenas projeção dos temores humanos. Seu temor é que o retorno à religião seja feito de forma reativa. Quiçá estejamos presenciando o retorno de um deus que salva as etnias mas veste a armadura de um guerreiro: um deus terrorista, semeador de ódios, catástrofes, tragédias, feita à imagem e semelhança dos homens-bomba. Para fugir desta possibilidade, Vattimo propõe para a religião a via do pensamento fraco (*pensiero debole*), pelo qual a filosofia descobre o divino como vestígio, algo histórico, eventual, manifestando-se nos acontecimentos da vida e do cosmos.

Outro texto importante é do filósofo Eugênio Trias, com o título: *Pensar a Religião* (DERRIDA; VATTIMO, 2000, p. 109-124). Trias afirma que o retorno das religiões pode se dar por via negativa como o retorno das ilusões (para usar um conceito de Freud) ou das ideologias e do ópio do povo (para lembrar Marx), ou como superstições (como querem em geral os positivistas). Para ele, o verdadeiro retorno das religiões deveria estar ligado a uma recuperação do seu valor simbólico. O mundo todo é um grande símbolo; vemos e experimentamos sua parte material, mas o seu significado profundo nos é oculto. É preciso estar sempre em busca do sentido profundo do cosmo, da natureza, do ser humano, do sofrimento, do trabalho e de nossas lutas. A grande exclusão social pode e deve também significar a possibilidade de uma utopia, o advento da liberdade e da libertação. No oprimido, não há apenas o aspecto negativo, de sofrimento e tragédia; ele pode também significar e carregar a possibilidade de uma utopia de liberdade a ser conquistada pela práxis humana.

Trias faz uma reflexão muito importante sobre o significado do símbolo:

Símbolo era, em sua origem, um reconhecimento: uma moeda ou medalha cortada que se entregava como presente de amizade ou de aliança. Aquele que a dava ficava em posse de uma das partes. Aquele que a recebia ficava com a outra metade, que no futuro poderia ser usada como prova de aliança, fazendo apenas encaixar sua parte com aquela que o outro possuía. Nesse caso, as duas partes eram aproximadas, para que vissem se se encaixavam. Vem daí a expressão *symbolon*, que significa aquilo que se “lançou conjuntamente” (TRIAS apud DERRIDA; VATTIMO, 2002, p.118).

O símbolo é uma unidade (*sym-bálica*) que pressupõe um rompimento.

Em princípio encontram-se desencaixadas nele a forma simbolizante, ou o aspecto manifesto e manifestativo do simbólico (dada a visão, a percepção e a audição), e aquilo que é simbolizado no símbolo é que constitui seu horizonte de sentido (Idem, *ibidem*).

A grande tarefa consiste em juntar o simbólico ao simbolizado. Aqui está um gancho muito importante para o discurso religioso, segundo Trias.

5.1 ANÁLISE DA REVITALIZAÇÃO RELIGIOSA

Vattimo faz uma análise muito interessante dos motivos que estão por trás da revitalização religiosa. Em seu livro *Depois da Cristandade* (2004, p. 27-28), ele os resume em cinco pontos fundamentais. Primeiro, a derrubada do colonialismo que determinou também o fim do eurocentrismo ou, ao menos seu enfraquecimento. Segundo, o desenvolvimento de uma sociedade multiétnica, como conseqüência. Terceiro, as culturas outras que tomaram a palavra nas sociedades ocidentais trouxeram consigo suas próprias teologias e crenças religiosas com o conseqüente retorno à tradição religiosa local nas sociedades industriais. Quarto, a gravidade dos novos problemas com o desenvolvimento das ciências da vida que simplesmente a razão é incapaz de solucionar. Um quinto ponto seria “a popularidade que um personagem como o papa romano adquiriu ao contribuir poderosamente para a queda das ditaduras comunistas” (VATTIMO, 2004, p. 28).

O renascimento da esfera do religioso parece se configurar, necessariamente, como pretensão de alcançar uma verdade última, certamente objeto de fé e não de demonstração racional, mas, de qualquer forma, tendencialmente uma exclusão precisamente daquele pluralismo de visões do mundo que, em princípio, parece ser a condição de sua possibilidade (VATTIMO, 2004, p. 28-29).

A experiência religiosa se apresenta não sob a forma de razão, mas de intuição. Na religião o homem encontra a ação de alguma coisa maior do que ele, que não se deixa reduzir ao seu poder. A divisão do mundo em racional e irracional cansou. As dimensões esquecidas são revalorizadas. Há dimensões que foram perdidas e até combatidas pela modernidade ilustrada ocidental. Ao invés de resolver o problema da dor e do sofrimento, o exasperou. Imensa parcela da população mundial não se deixou contagiar por esta visão e continua acreditando contra toda a esperança. Mesmo com suas contradições e acusações de alienação, manipulação, distorções, regressões, a religião continua sendo potencial de esperança para o mundo.

Há ainda outros motivos que poderiam ser aduzidos. Há questões grandes demais para serem resolvidas apenas com a razão. Pensemos em todo o campo vastíssimo da bioética. Além do mais a ciência experimental chegou a limites paradoxais e os cientistas são confrontados com as questões últimas. Não é por acaso que o revitalização religiosa brota de cientistas, sobretudo os ligados à teoria da complexidade. Fritjof Capra faz uma análise interessante, sobretudo a partir do modelo biomédico. Ele admite que a medicina ainda se baseia, como escreveu George Engel, “nas noções do corpo como uma máquina, da doença como consequência de uma avaria na máquina, e da tarefa do médico como conserto dessa máquina” (CAPRA, 1982, p. 116). Muitas vezes isto significa que o médico trata da doença, mas não cuida do doente. No entanto, ele refuta esta visão e traz a definição de saúde dada pela Organização Mundial de Saúde que diz: “A saúde é um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não meramente a ausência de doenças ou enfermidades” (idem, p. 117). Ele chega a afirmar que apenas o nível alto de expectativa de vida não significa que uma sociedade é mais saudável que outra. Se não há um sentido mais global de vida, por que viver? Para que serve a ausência de doença? Numa visão holística de pessoa humana e de cura, a presença de outras dimensões que não a do corpo como máquina assume uma proporção de suma importância.

O mesmo se pode dizer da educação. Problemas de aprendizagem não se reduzem a questões racionais e intelectuais. O mais das vezes são questões biológicas, afetivas, sociais, emocionais e religiosas que estão envolvidas.

Durante a realização do projeto de doutorado fizemos um estudo sobre a percepção das mães sobre as causas reais da morte de crianças recém-nascidas fora do hospital em Porto Alegre antes de um ano de idade que trouxe uma constatação nesta linha. A maioria das mães têm uma explicação completamente diferente da assinalada no prontuário médico. Muitas têm uma explicação religiosa. A maioria vê este fato como castigo de Deus por uma conduta inadequada, geralmente ligada à moral matrimonial vigente. Deus castiga na criança os pecados dos pais. Assim, além de carregar a dor pela morte da criança, geralmente fruto de injusta e má assistência de saúde e da deficiente educação, as mães ainda têm que carregar a culpa por este fato. Inclusive numa sociedade machista, o homem escapa desta culpa, com, a sua concentração na mãe.

Ainda entre os motivos a ser aduzidos para a revitalização religiosa podemos citar “o significado de que se reveste a religião para grupos sociais à procura de uma identidade que os salve da situação de “anomia” – usando um termo de Durkheim – na qual a evolução do mundo tardo industrial os jogou” (VATTIMO, 2003, p. 108). Para quem joga toda a sua segurança na religião para salvar da anomia, o campo está aberto para uma renovada aceitação de disciplinas, de doutrinas rígidas, com o óbvio risco do fanatismo e da intolerância. Para os males pessoais e sociais a saída é a volta à grande disciplina, às instituições fortes, às personalidades autoritárias. Isto é fonte refinada de fundamentalismos e fanatismos.

Há outras análises igualmente interessantes sobre o revival religioso. J. B. Libânio⁴¹ apresenta algumas. Após criticar as monstruosidades produzidas pela razão instrumental, passa a analisar o individualismo utilitário, meramente consumista. Primeiro, ele gerou enjôo, desgosto, náusea de tanto ficar-se preso a si mesmo. “E como ele girava em torno, sobretudo de bens materiais, a falta de sentido foi ainda maior com o conseqüente vazio existencial. Está aberto o espaço para a entrada do fluxo religioso” (LIBÂNIO, 2002, p. 63). Ao mesmo tempo, um traço

⁴¹ **João Batista Libânio**, Licenciado em Filosofia pela Faculdade de Filosofia de Nova Friburgo, no Rio de Janeiro, em Letras Neolatinas pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio), em Teologia pela Hochschule Sankt Georgen, em Frankfurt, Alemanha, é também mestre e doutor em Teologia pela Pontifícia Universidade Gregoriana (PUG) de Roma. Libânio leciona Teologia no Instituto Santo Inácio de Belo Horizonte. É autor de uma imensa produção teológica. Alguns de seus livros mais importantes estão citados em nossas Referências.

significativo da pós-modernidade consiste em reforçar um individualismo que “se manifesta na preocupação com o próprio prazer, gozo, realização pessoal afetiva, amorosa” (idem). Este traço é tão evidente que nem precisa de comprovação.

Em geral a filosofia silencia sobre Deus. Não há mais uma predominância de ateus militantes, no sentido de teorizar explicitamente a falsidade da religião. A revitalização da religião é um problema a ser enfrentado pela filosofia mais acostumada com a negação de Deus e da religião.

Mas uma filosofia que tenha se conscientizado da ausência de razões para o ateísmo poderia realmente se aliar com a nova religiosidade popular, impregnada de fundamentalismo, comunitarismo, ânsia de identidade étnica e, em última instância, de promessas “paternais” pagas com o sacrifício da liberdade? (VATTIMO, 2004, p. 111).

A tarefa da nova filosofia é justamente a de manter uma atitude crítica em relação a este renascimento da religião e do conseqüente perigo do fundamentalismo. Neste caso, as ciências sempre têm sua palavra.

5.2 A FILOSOFIA PRIMEIRA É UMA ÉTICA E NÃO UMA ONTOLOGIA

5.2.1 Sou moral antes de pensar

“Afastar-se da confortante segurança do ser para a temerosa insegurança da responsabilidade” (BAUMAN, 2003, p. 93). A moral e a ética não são uma ontologia. A pós-modernidade vem justamente desacomodar da confortante segurança do ser que brota do pensamento forte, das metanarrativas, da história como projeto linear, como moral do propósito, da reciprocidade e do contrato. O grande objetivo da modernidade foi descobrir os caminhos da razão para descobrir as leis científicas e as metanarrações que explicam toda a realidade, inclusive a moralidade. Descoberta a ordem e a lógica do mundo a vida humana pode deixar-se pautar por elas que estará segura e certa. Ser moral é seguir a natureza. E a natureza por si só nada tem de encanto. Ela tem uma chave, ela é um relógio com leis claras e distintas. Neste sentido, ser moral é agir necessariamente. O que mais intriga as pessoas na sua busca de sentido para a vida é a conjugação entre liberdade e necessidade. Ser

livre, para a ontologia, é agir necessariamente dentro da ordem. Onde fica, então, a liberdade e a responsabilidade?

Justamente a moral da pós-modernidade quer quebrar com esta segurança e aposta na insegurança da responsabilidade. Não há nada de necessário no ser moral. Ser moral é oportunidade que se deve assumir; ainda que se possa, e muito facilmente, perder. Por isso, no princípio não está a ontologia, mas a ética. Como sabemos que não há filosofia neutra, também a ética da modernidade esconde interesses confessados e inconfessados, ideológicos, que vão na direção do mesmo e não do outro. A ideologia exprime o esforço para edificar uma visão coerente do mundo, compreendido por grupos sociais cujos interesses recebem, na perspectiva ideológica, uma justificação racional privilegiada, interesses esses apresentados como evidências absolutamente válidas. “Em seu fundamento, a Totalidade trágica (“a alma é de certa forma todas as coisas”) não é ética, mas ontológica. A não-eticidade do fundamento fica evidente na não-liberdade de tal fundamento” (DUSSEL, s.d., p. 12). Na modernidade, o mal não será divinamente necessário, mas será agora um *a priori* da subjetividade, um constitutivo do próprio ente, algo já realizado no fundamento.

Antes da ontologia está a ética. Acreditamos fortemente que a nova visão da ciência, não mais linear e sim complexa poderá nos ajudar na questão da eticidade. A ética não é o fundamento, mas é a anterioridade. A ontologia do pensamento forte quer determinar como as coisas são por natureza. Assim, a ética nesta visão é posterior e brota da ontologia. Em descobrindo as leis da natureza da qual a pessoa humana também faz parte, descobre-se as leis éticas. Então o fundamento da moralidade está na natureza e na determinação de leis. As pessoas estão *com* as outras, lado-a-lado. Daí brotam também as normas sociais que “dão diretivas relativamente precisas sobre o que devemos fazer ou o que devemos deixar de fazer. Em geral conseguimos nos conformar com essas diretivas sem nunca ter que considerar a outra pessoa, muito menos cuidar de sua vida” (LOGSTRUP apud BAUMAN, 2003, p. 93). A descrição típica desta orientação é a atitude de Caim após a morte de Abel. Onde está o teu irmão? Acaso sou eu o guarda de meu irmão? A resposta de Caim é sincera. Eu estou ao lado dele. Ele é ele e eu sou eu. Somos seres ontologicamente separados. Cada um cumpre com sua obrigação, segue sua lei. A ontologia não é fundamento para nenhuma moralidade. A ética, sim. Ela tem uma perspectiva diferente. Ela é anterior à ontologia. Anterior não no sentido de

tempo. Anterior no sentido de ser melhor. Eu sou responsável pelo outro, meu irmão, porque ele me interpela sempre, mesmo que eu o elimine.

Esta anterioridade é sumamente importante. A responsabilidade brota do face-a-face. Esta gera alteridade, a ontologia, totalidade.

Eu sou responsável não por causa do que sei do Outro, de suas virtudes, do que ele fez ou poderia ter feito a mim ou por mim. Não cabe ao Outro provar a mim que lhe devo minha responsabilidade. Somente naquela vigorosa e altiva recusa de “ter razão”, de “ter uma fundamentação”, é que a responsabilidade me faz livre (BAUMAN, 2003, p. 92).

O modelo científico do relógio ou da máquina não abrange a ética. A teoria da complexidade abrange a dimensão ética. Meu agir é um agir em rede interdependente e em aliança. O outro é, porque eu sou e vice-versa. A complexidade trabalha com o movimento e a inovação. Tudo e todos estamos interligados.

A razão deste respeito se funda no fato de que todos os seres pertencem a um grande todo que está em evolução há bilhões de anos. Todos são interdependentes entre si. Cada ser vivo representa um elo da corrente da vida e merece continuar a viver e a existir (BOFF, 2005, p. 155).

Além do mais, a pessoa humana tem a consciência e sabe que pode interferir com inovação no mundo interligado em rede. A ética começa aqui. Cada novo ser que nasce, já nasce em rede, carregando em si a história do mundo, da vida e da humanidade e, ao mesmo tempo, carrega em si a contribuição única e original para fazer avançar o mundo. A pessoa que nasce já nasce num mundo caótico com evolução contínua, desequilíbrio, turbulências. No entanto, por trás de tudo isso, há uma manifestação de estabilidade. No caos se vislumbra um novo conceito de ordem não ligada, porém, nem à estabilidade nem à linearidade. Eu sou responsável, sim, pelo meu irmão, pelo Outro, porque ele está interligado a mim. Ele não apenas está comigo, mas está diante de mim, no face-a-face.

Esta é a fonte do reencantamento do mundo.

O mundo pós-moderno é mundo em que o mistério não é mais estrangeiro maltolerado à espera da ordem de deportação. Neste mundo, podem acontecer coisas que não têm nenhuma causa que as faça necessárias; e as pessoas fazem coisas que dificilmente passariam no teste de um propósito calculável, nem se diga, “racional”. Aprendemos a viver com eventos e atos que não só são ainda-não-explicados, mas inexplicáveis. (BAUMAN, 2003, p. 42).

5.2.2 A quebra da moral do propósito, da reciprocidade e do contrato

Revolvendo a história da filosofia encontramos justificativas para nossa presença em sociedade. Platão argumentava que a origem da cidade brota da necessidade de sobrevivência. Ninguém sozinho é capaz de sobreviver. Daí a necessidade de se agrupar para fazer trocas de sobrevivência. Aristóteles já afirma que a cidade existe para que a pessoa humana possa exercer a finalidade de sua vida. Ele define a pessoa como animal racional e animal político. A pessoa é um animal político para poder ser animal racional. O escravo é animal racional, mas como não pode exercer sua cidadania, não tem possibilidade de desenvolver sua racionalidade. Então, o senhor a exerce em seu lugar e é importante que ele execute os trabalhos braçais para que o senhor possa exercer a racionalidade na polis. Rousseau argumenta que as pessoas nascem boas e a sociedade as pode corromper. Então, é necessário construir um contrato social para a preservação das pessoas. Estar com os outros faz parte da vida humana.

Neste contexto, precisamos aprofundar nossa reflexão ética pós-moderna. Já vimos que no início não está a ontologia, mas a ética. “Antes da sociedade, antes de seus legisladores e seus filósofos chegarem a expressar os princípios éticos da sociedade, há seres que já eram morais sem a compulsão (ou será ela luxo?) da bondade codificada” (BAUMAN, 2003, p. 74). A partir da complexidade, do novo que representa o outro, é que podemos dizer que a moral não pode se apoiar no propósito, na reciprocidade e na contratualidade. O face-a-face não está sujeito a regras. Ninguém é meio para ninguém atingir fins. Então, abole-se o propósito. Qual é o propósito de minha ação, do meu ser pelo outro e não apenas estar com o outro? Nenhum, a não ser o compromisso sem compromisso que é sem limites. Na moralidade não há cálculo, regras impessoais universalizáveis. O apelo moral é inteiramente pessoal.

As regras me diriam o que fazer e quando; as regras me diriam onde meu dever começa e onde termina; as regras me permitiriam dizer que, a certo ponto, eu posso descansar agora que tudo o que tinha que ser feito foi feito, e assim me permitir trabalhar permanentemente e em todas as ocasiões rumo a esse ponto de descanso que, como se me diz, existe e pode ser alcançado (BAUMAN, 2003, p. 73).

Sou moral antes de pensar. Quando começo a pensar começo a enquadrar minha moralidade no propósito, na reciprocidade e no contrato. Por isso, a moral não brota da ontologia. Talvez também aqui se encontra a raiz do pensamento de Agostinho de Hipona. Embora defensor da ordem, colocando a paz como a tranquilidade da ordem e a guerra como a subversão da ordem, no entanto, chega a afirmar: ama e fazer o que quiseres. Para o amor não há limites. Fora do amor vigora o propósito, o contrato e a reciprocidade. A ontologia tenta determinar através de normas e regras a moralidade das pessoas. No entanto, a moral rompe qualquer esquema porque o fundamento não está em si, mas no outro. “O Outro é “somente” autoridade e autoridade não precisa de força” (idem, p. 94).

A teoria da complexidade da ciência é uma teoria amorosa porque ninguém consegue viver sozinho mas em comunhão. Como os relacionamentos acontecem em rede e tudo está interligado, nunca alguém consegue fazer o suficiente para manter esta interconexão na dinâmica da vida. “A nova visão da realidade baseia-se na consciência do estado de inter-relação e interdependência essencial de todos os fenômenos – físicos, biológicos, psicológicos, sociais e culturais” (CAPRA, 1982, p. 259). Por isso, continua ele, “nenhuma das novas instituições sociais será superior ou mais importante do que qualquer uma das outras, e todas elas terão que estar conscientes umas das outras e se comunicar e cooperar entre si”. (Idem). Duas regras importantes da complexidade são a auto-renovação e a auto-transcendência. Por isso é que todas as místicas e espiritualidades das grandes tradições exortam seus adeptos a transcender a noção de um “eu” isolado e a tomar consciência de que somos partes inseparáveis do cosmo em que estamos inseridos. “Quanto mais estudamos o mundo vivo, mais nos apercebemos de que a tendência para a associação, para o estabelecimento de vínculos, para viver uns dentro de outros e cooperar, é uma característica essencial dos organismos vivos” (ibidem, p. 272). É sumamente importante a observação feita por Capra quando diz que a agressão excessiva, a competição e o comportamento destrutivo são características apenas da espécie humana. Elas não se encontram nos outros seres vivos. Ele chega à conclusão que são características culturais que precisam ser atacadas para manter a homeostase do todo.

5.2.3 Da ambivalência da fixação e da flutuação à aporia do amor

A modernidade desde o início se dispôs a libertar a pessoa humana de todas as influências e desvios históricos que corroem sua essência mais profunda, a fim de que possa emergir nele como sua essência o que é comum a todos, o homem como tal. Nesta expressão “o homem como tal” se consubstancia a vontade de poder omniabrangente de dominar. As instituições sociais existiam para preservar, proteger e defender os interesses próprios dos indivíduos.

Num mundo construído só de normas codificáveis, o Outro assomava do lado de fora do eu como presença mistificante, mas, sobretudo como ambivalência desconcertante: como potencial ancoragem da identidade do eu, mas ao mesmo tempo como obstáculo e resistência à auto-afirmação do ego. Na ética moderna, o Outro era a contradição encarnada e a mais terrível das pedras de escândalo na marcha do eu para a sua realização. (BAUMAN, 2003, p. 99).

Se a modernidade tinha como objetivo a eliminação do outro, justamente a pós-modernidade tem como objetivo trazer o outro, o sujeito focalizando a intersubjetividade como “a limitação imposta ao individualismo monadológico” (RENAULT, apud BAUMAN, 2003, p. 99). O outro entra na vida do eu antes de qualquer outra definição, qualquer lei, qualquer exigência. “Entrou-se na responsabilidade antes de desempenhos, numa responsabilidade que é a medida a priori de todos os desempenhos, antes de ser medida a posteriori por eles.” (BAUMAN, 2003, p. 100).

As atitudes de Jesus Cristo estão nesta linha. Jesus cura o cego de nascença, acolhe a mulher adúltera, coloca a criança no centro, protege os leprosos, salva o bom ladrão, não por algo que tivessem feito anteriormente. Ao contrário. Acolhe-os na gratuidade, na responsabilidade ética, por serem outro pura e simplesmente. Nestas atitudes estão abolidas qualquer reciprocidade. Ela é questão deles e delas... e não exigência minha. O próximo me atinge *antes* de qualquer atitude sua. “A face de um próximo para mim significa uma responsabilidade inexplicável precedente a qualquer consentimento livre, a qualquer pacto, a qualquer contrato” (LÉVINAS apud BAUMAN, 2003, p. 101).

A humanidade converte-se em crueldade quando se fecha ao outro numa totalidade totalitariamente totalizada. Por isso que o *ego cogito* se transforma em

ego conquiro.

O amor vive na ambivalência. “Aguilhado por sua própria ambivalência, o amor é por natureza inquieto: ímpeto contínuo de ultrapassar e assim transcender o que se alcançou” (BAUMAN, 2003, p. 115). O amor fica errante entre a fixação e flutuação. Bauman aprofunda uma visão de Anthony Giddens que diz que, hoje, a prática da flutuação é contida no puro relacionamento e no amor confluyente.

Um puro relacionamento nada tem a ver com a pureza sexual, constituindo conceito limitante mais que apenas conceito descritivo. Refere-se a uma situação em que se entra numa relação social por causa dela mesma, pelo que pode provir para cada pessoa de uma associação mantida com o outro; o que é contínua a penas na medida em que ambas as partes pensa que ela proporciona satisfação bastante para cada indivíduo permanecer dentro dela... Amor confluyente é amor ativo, contingente e, por isso, luta com as qualidades “para sempre”, “um só e único” do complexo do amor romântico. (GIDDENS apud BAUMAN, 2003, p. 122).

O puro relacionamento é aquele em que as pessoas suspendem sua eticidade duradouramente. “Puro relacionamento” é intimidade deseticizada” (BAUMAN, 2003, p. 124). Já vimos que o ato constitutivo de toda moralidade é minha responsabilidade pelo outro e não apenas estar com o outro. Neste sentido, o puro relacionamento não é ético porque não responsabiliza ninguém. São relacionamentos episódicos e são episódicos porque não amarram e nem responsabilizam. Quando alguém quer sair, sai, não se importando com as marcas que deixou ou deixará para o outro.

Aqui, nos parece, está um outro passo de diálogo entre as religiões e a cultura pós-moderna. As religiões são tesouros éticos. A pós-modernidade vem abrir a necessidade da aporia do amor.

A fixação alarga a vida de amor, mas apenas na forma de aparição pairando sobre a tumba; ao passo que a flutuação cancela o laço irritante entre a estabilidade e não-liberdade à custa de impedir o amor de visitar as profundezas que ele, aliás alegremente, se bem que perigosamente intui. Parece que não pode sobreviver o amor às tentativas de curar sua aporia; que ele pode perdurar como amor, somente em sua ambivalência. Com o amor, como com a própria vida, é a mesma novela de novo: somente a morte é sem ambigüidade, e a fuga da ambivalência é a tentação de Thánatos. (BAUMAN, 2003, p. 127).

As religiões têm muito a ensinar sobre a fixação do amor. A cultura pós-moderna tem muito a ensinar sobre a flutuação do amor. É possível viver apenas com um pólo? Só a morte é capaz de acabar com esta aporia. Durante a vida o

amor passa da fixação à flutuação. Este é o lugar do diálogo. Há muito amor que se fixou, mas à custa do estiolamento do outro, dos outros. Há muito amor que flutua, mas à custa da ausência de sentido e da dor. Feminino e Masculino causaram-se sofrimento mútuo à custa da fixação de esquemas e paradigmas apenas culturais que se transformaram em naturais. Laços frágeis causam sofrimento porque ao se romperem deixa um livre e o outro, talvez, chorando no sofrimento.

5.3 A INAFERRABILIDADE RACIONAL DE DEUS: A “MORTE DE DEUS” COMO VITALIDADE RENOVADA DA RELIGIÃO

Na realidade, os filósofos apregoadores da morte de Deus prestaram e prestam um grande serviço à religião. Marx, ao afirmar que a religião é o ópio dos povos poderia tê-lo feito a partir de duas perspectivas. A primeira é que toda e qualquer religião, pelo simples fato de ser religião já é ópio dos povos. A segunda, é que a religião dominante é ópio do povo e como tal precisa ser combatida. Na história da crítica a Marx encontramos autores que pendem para uma ou outra das explicações. O mesmo acontece com Freud que apregoa que a religião é regresso a estágios infantis da pessoa e da civilização. Estes autores tematizam uma crítica muita forte à religião. Não resta dúvida que há religiões e vivências religiosas pessoais e institucionais que mais são ópio e regressão a estágios infantis do que sentido pleno para a vida.

Em relação a Nietzsche, Vattimo tem a convicção que ele não pretendia dizer que Deus está morto porque nós estamos, finalmente, de acordo que “objetivamente ele não existe”, mas que a realidade é feita de modo a excluí-lo. O Deus da metafísica foi necessário para que a humanidade organizasse uma vida social ordenada, segura e não exposta continuamente às ameaças da natureza – combatidas vitoriosamente com um trabalho social hierárquico ordenado – e das pulsões internas, domadas por uma moral sancionada religiosamente. Hoje, no entanto, esta obra de asseguramento está concluída, ainda que relativamente, e vivemos em um mundo social formalmente ordenado, dispendo de uma ciência e de uma técnica que nos permitem estar no mundo sem o terror do homem primitivo, Deus aparece como uma hipótese muito distante, bárbara, excessiva. Além do mais,

aquele Deus que funcionou como princípio de estabilização e segurança é também aquele que sempre proibiu a mentira.

A modernidade transformou a religião numa retórica pública e numa virtude privada.

Esta situação representa uma severa ruptura com a função tradicional da religião, que era precisamente estabelecer um conjunto integrado de definições de realidade que pudesse servir como um universo de significado comum aos membros de uma sociedade (BERGER, 2003, p. 146).

A modernidade quis erigir o ateísmo em sistema aferrando-o à racionalidade. Quando Nietzsche diz que Deus morreu, na realidade ele quis dizer que a metafísica morreu, o homem morreu, a lei universal morreu. Quem morreu foi a adequação do pensamento com a coisa. O universal não existe. A ontologização do ser não existe. No entanto, se a religião não pode ser afirmada racionalmente, também não pode ser negada racionalmente. Por isso, a pós-modernidade não tem medo de dizer que a religiosidade, a religião e Deus podem existir e podem ser captados por outras vias e outras dimensões que não seja simplesmente a racionalidade. Neste sentido aqui está o ponto de ligação da religião com a vida. “A teologia querigmática deve abandonar sua transcendência exclusiva e levar a sério a tentativa da teologia apologética de responder às perguntas que a situação contemporânea lhe coloca.” (TILLICH, 2005, p. 25). A revitalização religiosa certamente deve fazer parte desta tentativa. É o que Tillich chama de método da correlação que é a tentativa de unir mensagem e situação. “Ele tenta correlacionar as perguntas implícitas na situação com as respostas implícitas na mensagem” (TILLICH, 2005, p. 25).

Ao apresentar este método, Tillich diz que ele substitui três métodos inadequados de relacionar conteúdos da fé cristã com a existência espiritual do ser humano. Embora já o tenhamos apresentado em outra parte de nossa tese, no entanto, queremos repeti-lo para sublinhar sua importância. O primeiro é o chamado método supranaturalista, isto é, a mensagem cristã não depende de nenhuma situação. A revelação é um corpo estranho procedente de um mundo estranho. O segundo método é chamado por ele de naturalista. “Tudo foi dito pelo ser humano, nada ao ser humano. Mas a revelação é “dita” ao ser humano, não pelo ser humano a si mesmo.” (TILLICH, 2005, p. 79). O terceiro método é chamado de dualista. “O método de correlação resolve este enigma histórico e sistemático, reduzindo a

teologia natural a uma análise da existência e reduzindo a teologia supranaturalista a respostas dadas às perguntas implícitas na existência.” (idem, p. 79). Este terceiro método na realidade quer salvar a possibilidade de provas racionais da existência de Deus.

5.4 DA TEOLOGIA DA SECULARIZAÇÃO À TEOLOGIA A PARTIR DA SECULARIZAÇÃO

Nossa tese e nossa reflexão parte do pressuposto que é possível fazer um diálogo entre religião e pós-modernidade. Vimos anteriormente que a secularização de certa maneira estava embutida na fé judaico-cristã que afirma a transcendência de Deus deixando, conseqüentemente, margem para a autonomia do mundo que é distinto de Deus. Neste sentido, gostaríamos de dizer que mais que uma teologia da secularização é importante fazer uma teologia *a partir da* secularização.

A reviravolta antropológica do mundo não pode ser lida como crise da fé, nem como exclusão de Deus do mundo, interpretando-o como uma irrealidade. A secularização pode ser vista como nova oportunidade para repropor a questão de Deus. As transformações que aconteceram e acontecem no mundo são tantas e tão grandes que é necessário novas ferramentas metodológicas. A metáfora da complexidade não pode ser analisada com uma metodologia linear e analítica das ciências. Não é possível enfrentar sistemas complexos com ferramentas intelectuais e heurísticas de outros tempos, sob uma mentalidade evolutivo-linear que contempla um mundo homogêneo, estável, em que as mesmas causas produzem mais ou menos os mesmos efeitos.

Neste sentido, é impressionante a visão cosmológica de Santo Tomás de Aquino. Pesquisador do século XII, procurou fazer um grande diálogo com Aristóteles através de Averoes e Avicena. Sua visão de mundo era a que lhe possibilitava a biologia e a física de sua época. Segundo ele, Deus poderia ter criado a matéria prima com uma única forma substancial. Nesse caso, o resultado da criação teria sido somente um indivíduo substancial. Mas como este indivíduo estava composto de matéria e forma, dele resultaria o acidente de quantidade, em virtude do qual era divisível e multiplicável numericamente em outros inumeráveis indivíduos

dentro desta espécie corpórea única. E assim não teríamos um mundo composto por uma quantidade indefinida de indivíduos substanciais através da mistura dos elementos primordiais de água, de ar, de fogo ou de terra. Esta possibilidade é evidente, porém Santo Tomás a rechaça em primeiro lugar porque uma única forma não seria suficiente para expressar a grandeza da perfeição de seu Criador nem para estabelecer a ordem do Universo que requer variedade e diversidade de graus nos seres. Resultaria um Universo monótono. Um mundo obra de Deus requer variedade, diversidade e ordem, do que resulta sua beleza. E isto se deve a que no princípio Deus criou somente quatro substâncias distintas e contrárias. Cada uma destas quatro substâncias primordiais, porém, é divisível em outros inumeráveis indivíduos substanciais e da mescla destes em distintas proporções, resulta a infinita variedade dos mistos.

O que diria Tomás de Aquino ao deparar-se com a metáfora da complexidade? Será que se contentaria com uma ciência linear e analítica na dinâmica infinita de causa-efeito?

Não se deve olhar a secularização como uma autoredução definitiva do homem ou como fechamento existencial a uma experiência do divino, mas como ulterior condição para um encontro dialógico livre com Deus. Bonhoeffer repudiava tremendamente o Deus *ex machina*, isto é, o Deus tapa-buracos. Deus não existe para preencher a miséria humana. Ele existe como sentido e significado.

Eu gostaria de falar de Deus não nos limites, mas no centro, não na fraqueza, mas na força, não na morte e na culpa, mas na vida e na bondade do homem. No limite, me parece melhor calar, e deixar sem solução o insolúvel (BONHOEFFER, 1969, p. 215-216).

O mesmo raciocínio é feito por Vattimo. Nós acreditávamos que era possível realizar a esperança na terra, como não conseguimos, recorreremos à esperança de Deus. “Faça-se a vontade de Deus” dizemos nós quando nos acontece uma desgraça. Por que não dizemos a mesma coisa quando nos acontece algo de extremamente agradável?

Contra essa idéia de reconhecer Deus apenas onde se encontram limites intransponíveis e, portanto, desilusões e negatividades, podem ser levantadas numerosas válidas objeções, mesmo do ponto de vista de quem crê, mas sobretudo do ponto de vista da razão “laica”. Deus, se existe, não é certamente apenas o responsável pelos nossos males, e nem mesmo apenas alguém que se dá a conhecer principalmente nas nossas falências (VATTIMO, 1999, p. 13-14).

No entanto, a teologia a partir da secularização deve afrontar algumas questões inaceitáveis. A primeira delas, é a luta pela des-privatização da fé porque em assim sendo, cai-se numa falta de significatividade e puro verbalismo. Além do mais, a fé cristã tem uma reserva escatológica. Há uma sucessão de críticas às várias etapas históricas. A modernidade foi ácida e mordaz contra a Idade Média transformando-a em Idade das Trevas. A pós-modernidade igualmente vocifera contra a Modernidade pela desumanização, pela crise ecológica, pelo colonialismo, pela intolerância, pela marginalização de imensas massas da população mundial. Também a pós-modernidade carrega em si grandes potenciais de superação dos males da modernidade, mas, ao mesmo tempo carrega em si também sementes de desumanização tão ou maiores que as da modernidade. A vida não é só presentismo, prazer, fruição, gozo. Não basta vociferar contra os ídolos da modernidade, é preciso solidarizar-se também e sobretudo com as vítimas. Também a pós-modernidade tem a tarefa de tornar o homem mais humano, o mundo mais ecológico e o divino mais encarnado. Também aqui, a práxis é o ato primeiro. A reflexão é o ato segundo.

5.5 A TRINDADE: UNIDADE, DIVERSIDADE, RECIPROCIDADE

A pós-modernidade é um apelo à diferença. O *sim* à diferença encontra no mistério cristão da Trindade Santa uma fonte inesgotável de vida. A mística e a espiritualidade cristãs têm neste mistério não apenas um paradigma de comportamento, mas também e, sobretudo a sua fonte do agir moral. Ele nos lembra que Deus em seu mais profundo não é solidão, mas comunhão, família e diferença. “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26).

O mistério da Santíssima Trindade é vivido na igualdade, na diferença e na unidade. As três pessoas divinas são iguais em tudo. Infelizmente há ícones da Trindade que apresentam as pessoas numa dimensão de desigualdade. O célebre ícone do pintor russo André Rublev, pode ilustrar o que queremos dizer. Ele abandona o símbolo da pomba, para nos apresentar o Espírito Santo numa figura de pessoa, igual à primeira e à segunda. Neste ícone, as três pessoas sentadas em torno da mesa têm o mesmo tamanho, a mesma juventude. Os três têm a mesma

auréola em torno da cabeça: sinal de santidade igual. Os três seguram na mão o mesmo báculo de peregrino que, no simbolismo do ícone, se torna o cetro real e representa o poder divino que é igual para os três.

Se as pessoas divinas são iguais em tudo, no entanto, são diferentes num único aspecto: no seu relacionamento entre si. Cada uma tem uma relação inconfundível, introcável. “A primeira pessoa em relação à segunda é “Pai”, quer dizer, é origem, é fonte. A segunda pessoa em relação à primeira é “Filho”: é originada, gerada. A terceira pessoa procede do Pai e do Filho. Estas relações não podem ser invertidas” (TEPE, 1987, p. 23). Uma vez que fomos criados à imagem e semelhança de Deus, o mundo é o lugar da igualdade e da diferença.

Ao lado da igualdade e da diferença, as pessoas divinas são unidas em comunhão. Tudo vem do Pai e volta para o Pai. Dele saiu o Filho e o Espírito Santo (através do Filho). O Espírito tem a missão de reunir tudo em Cristo para a entrega definitiva ao Pai, no movimento de volta.

Igualdade, diferença e união são vividas na reciprocidade.

É claro que no ícone da Trindade há ausências sentidas e profundamente lamentadas. Citamos apenas a ausência da mulher. Ela só tem Pai. É uma família sem Mãe. Na tradição cristã o feminino e a maternidade estão projetadas na figura terna e materna de Maria. No entanto o masculino está em Deus e o feminino na criatura. Há quem veja no Espírito Santo características femininas e maternas. Outros colocam-nas na figura do Pai, sendo Deus ao mesmo tempo Pai/Mãe, Filho e Espírito Santo. Também esta metáfora precisa ser trabalhada porque se é uma projeção antropomórfica por analogia em Deus, também esta característica divina é utilizada para reforçar mentalidades, estruturas e organizações humanas e religiosas. Um Deus que é só Pai é uma grande garantia para uma sociedade que sublima em todos os âmbitos (religioso, político, cultural, econômico) o masculino em detrimento do feminino, o varão em detrimento da mulher.

Quando a Bíblia diz que não se deve fazer imagens, na realidade está dizendo que nossas representações de Deus não podem ser cristalizadas definitivamente. Uma coisa é a imagem que fazemos de Deus e outra, é o próprio Deus.

5.6 A ENCARNAÇÃO⁴² DE JESUS CRISTO

Uma das questões mais importantes a ser respondida, hoje, é a do específico cristão. O que é específico cristão? Há valores que são evangélicos, mas não são específicos do Evangelho. Se nos perguntassem o que é especificamente cristão, poderíamos enumerar uma série de elementos que não têm esta especificidade. A luta pela justiça, por exemplo, não o é porque é parte integrante da pessoa humana enquanto tal. A promoção da dignidade humana, igualmente. Estes dois exemplos indicam dois valores que são cristãos porque são humanos.

Dentre outras, podemos enumerar duas realidades como específicas do cristão enquanto cristão. A *primeira* delas é que nosso Deus faz parte de nossa história, caminha com seu povo. Mais ainda, encarnou-se em Jesus Cristo. A *segunda*, é que é possível comprometer-se para sempre numa dimensão de eternidade com o outro. Este é o caminho da Ressurreição para a vida eterna. Este segundo aspecto abordaremos quando falarmos da kénosis de Jesus Cristo.

A encarnação de Jesus Cristo é a afirmação de que Deus se fez história, se fez humano, faz caminhada concreta com o povo. Para o cristão, Deus é transcendente e imanente ao mesmo tempo. Ele se fez humano para nos tornar divinos. Nós temos acesso a Ele não diretamente em sua transcendência, mas em sua imanência. A encarnação de Deus em Jesus é a certeza de que não há caminhos paralelos nem entre Ele e os humanos e nem estes entre si. Ao mesmo tempo é a revelação de que não há duas histórias, uma sagrada e uma profana, mas apenas uma.

O anúncio cristão é mais exatamente um evento histórico, não a revelação, por parte de Cristo, de uma verdade eterna. Jesus Cristo, para o cristão, pessoa viva, evento significativo, é paradigma para todo o que nele crê. Vida, paixão, morte e ressurreição de Jesus é paradigmático para todos que o aceitam como ideal de vida. Os primeiros cristãos eram chamados os do caminho. Quem quer seguir a Jesus Cristo deve fazer seu caminho. A interpretação de Deus é realizada através do evento Jesus. Sua vida, paixão, morte e ressurreição é como se fosse o mirante, o belvedere da história. Todo a Antiga Aliança pode ser interpretada a partir dele. É

⁴² “Subentende-se “encarnação” como ato pelo qual um Deus assume forma humana. Em teologia cristã, o mistério pelo qual o Filho de Deus se fez homem na pessoa de Jesus Cristo.” (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 937).

uma história que deu certo porque desabrochou em Jesus Cristo Ressuscitado, melhor presente que Deus poderia ter feito ao mundo e melhor presente que o mundo poderia oferecer a Deus. Jesus interpretou a história e a fez avançar. “Ouvistes o que foi dito” e “eu, porém vos digo” está colocada numa perspectiva de fidelidade dinâmica. Ser fiel não é ser perseverante no mesmo. Ser fiel é abrir-se para o outro, para o novo, para a complexidade, para a rede, desencadear processos, fazer caminhada. A partir da encarnação de Jesus Cristo, o apelo para avançarem na direção do novo, da natalidade, é feito não apenas aos seus seguidores, mas a todos.

E mesmo depois da ressurreição de Jesus a interpretação continua. É verdade que o anúncio da salvação é dado de forma definitiva – nos contornos, em Jesus – mas também é verdade que este seu dar-se precisa das interpretações que o recebam, o atualizem e o enriqueçam. A história da salvação que continua na idade do Espírito, após a descida do Paraclito em Pentecostes, não é movida simplesmente pelo fato biológico da existência de novas gerações que devem ser evangelizadas. A história da salvação procede como história da interpretação, no sentido forte no qual o próprio Jesus foi interpretação viva e encarnada da Escritura. (VATTIMO, 2004, p. 79).

Vattimo⁴³ afirma que a pós-modernidade é o caminho para a retomada da religião após a crítica da religião e o anúncio da morte de Deus feito pela modernidade. Também ele fez uma caminhada de retorno à religião.

Vattimo acredita que o pensamento fraco (*pensiero debole*) é o caminho

⁴³ Em seu livro *Acreditar em acreditar*, Vattimo assim descreve suas convicções religiosas cristãs: “Durante muito tempo levantei-me cedo, para ir à missa, antes da escola, do escritório, das aulas na universidade” (p. 7). “Cresci como católico praticante, militante, e quase sempre fervoroso e empenhado no esforço de corresponder aos ensinamentos de Jesus Cristo” (p. 24). “Já não professo [hoje em dia] o desprezo que sentia enquanto católico militante em relação aos ‘crentes não-praticantes’, aqueles que só vão à igreja para casamento, batizados e funerais” (p. 66). Esta sua fé, no entanto, um dia foi abalada porque “o objeto do amor pelo qual alguém pode decidir não ir mais à missa é, justamente, sempre uma questão de amor” (p. 67). A causa verdadeira é que sua homossexualidade o fazia pertencer “a uma minoria sexual entregue àquilo a que o catecismo chamava vício contra a natureza, pecado contra o Espírito Santo, ou qualquer coisa do gênero” (p. 69). Continua o autor: “Comecei a deixar de ir à igreja quando, por um lado, no estudo da filosofia encontrei cada vez mais razões para considerar insustentável a metafísica ‘cristã’ e, por outro, em nível pessoal comecei a tentar construir uma vida sentimental livre do esquema neurótico do pecado e da confissão. Além disso, como poderia pertencer a uma igreja, cujo ensinamento público me considera uma pessoa moralmente desprezível ou, quando muito, se aceitasse esta qualificação, como um doente que é preciso curar, um irmão monstruoso que se deve amar mas manter escondido?” (p. 70). Depois de um tempo volta à igreja não arrependido, mas reivindicando o direito de escutar a palavra evangélica “sem ter por isso de partilhar as verdadeiras superstições, em matéria de filosofia e moral, que ainda obscurecem a doutrina oficial da Igreja” – e de “interpretar a palavra evangélica como o próprio Jesus a ensinou, traduzindo a letra muitas vezes violenta dos preceitos e profecias em termos mais conforme ao mandamento supremo da caridade” (p. 73).

para o diálogo religioso cristão porque é o caminho evangélico. O *pensiero debole* é o caminho escolhido por Deus que faz com que seja possível o pluralismo e até a sua negação. A grande revelação de Deus aconteceu na fraqueza, na *kénosis*⁴⁴:

Haja entre vós o mesmo sentir e penar que no Cristo Jesus. Ele, existindo em forma divina, não considerou como presa a agarrar o ser igual a Deus, mas despojou-se, assumindo a forma de escravo e tornando-se igual ao ser humano. Aparecendo como qualquer homem, humilhou-se, fazendo-se obediente até a morte – e morte de cruz! Por isso, Deus o exaltou acima de tudo e lhe deu o Nome que está acima de todo nome, para que, em o Nome de Jesus, todo joelho se dobre no céu, na terra e abaixo da terra, e toda língua confesse: “Jesus Cristo é o Senhor”, para a glória de Deus Pai (FI 2, 5-11).

A leitura radical da Encarnação de Jesus Cristo como *kénosis* mostra que “o enfraquecimento do ser é um dos possíveis sentidos, senão o sentido em absoluto, da mensagem cristã que fala de um Deus que se encarna, se rebaixa, e confunde todas as potências deste mundo...” (VATTIMO, 2004, p. 101). Quando Nietzsche fala que Deus morreu ele quer dizer que não há fundamento definitivo e nada mais. Nem mesmo ele quer dizer que não haja fundamento. Quem morreu? Na realidade, quem morreu foi o Deus moral. Paulo na Primeira Carta aos Coríntios 2,2, diz que ninguém deve colocar outro fundamento que não seja Jesus Cristo e Jesus Cristo crucificado. A cruz de Jesus Cristo significa rebaixamento, humilhação, enfraquecimento de Deus para quebrar todos os fundamentalismos e totalitarismos do mundo. Como não há duas histórias, mas uma só, quebrar todos os fundamentalismos e totalitarismos de toda espécie: religiosos, culturais, políticos e econômicos. “Pensar em um curso da história que seja orientado na direção da emancipação através da consumação de estruturas fortes – do pensamento, da consciência individual, do poder político, dos laços sociais, da própria religião” (idem, p. 115), não condiz com a mensagem evangélica da *kénosis*.

Isto seria propugnar pelo relativismo? Na visão de grande parte dos pós-modernos, não. Simplesmente quer dizer que no princípio de tudo não está a metafísica, a ontologia do ser, mas a ética, a revelação do outro. Cada ser humano que nasce não traz apenas a sua contribuição biológica. A novidade não está

⁴⁴ “*Kénosis* – do grego: aniquilamento. Palavra usada na teologia de São Paulo (FI 2,7) para indicar o momento da encarnação do Filho de Deus. No sentido moral, os padres da Igreja se referiam à voluntária humilhação de Cristo. Lutero comentou o texto no sentido de uma superação dos atributos divinos, pelos atributos humanos de Cristo [...]. Do ponto de vista teológico, permaneceu inalterada a natureza divina após a encarnação e humilhação voluntária de Cristo.” (SCHLESINGER; PORTO, 1995, p. 1503).

apenas no nascimento biológico do novo ser com seu código genético determinado. Ele traz igualmente uma contribuição original. O mundo não é apenas um cosmos ordenado em que as pessoas vão-se encaixando funcionalmente cada um no seu lugar. O mundo é também um caos de possibilidades que geram outras possibilidades. Isto não é relativo. “É a *kénosis* que ajuda o pensamento pós-metafísico a mostrar-se como um pensamento da eventualidade do ser, sem por isso reduzir-se a puro relativismo histórico ou a mera apologia do existente” (PECORARO, 2005, p. 122).

O anúncio da “morte de Deus” não enterra a possibilidade (e a “legitimidade”) do discurso religioso; ao contrário, ele assinala e abre um percurso marcado por uma nova e renovada vitalidade da experiência religiosa dentro da pós-modernidade, na sociedade da *Ge-Stell*, no mundo tornado fábula, na “Babel do pluralismo tardo moderno”, em que a “vocação ao enfraquecimento” (que se dá como secularização do sagrado) é a própria condição do retorno da religião. O Deus metafísico do Antigo Testamento enfraquece-se, torna-se homem, encarna-se em Cristo; a *kénosis* “funde” história da salvação e história profana na aproximação da terceira idade do Espírito (profetizada por Joaquim de Fiore) em que, “seremos amigos de Deus”. Somos “conduzidos apenas por um princípio de caridade e escuta do outro que delimita as bordas e o âmbito do labor hermenêutico” (PECORARO, 2005, p. 123).

Dizíamos que consideramos dois grandes eventos que manifestam o específico da fé cristã. O primeiro é a encarnação de Jesus Cristo e sua *kénosis*, já analisada anteriormente. A *outra convicção* é que, inspirados Jesus Cristo que entregou sua vida pela humanidade para defender o seu projeto de solidariedade e de amor a todos, também nós somos capazes de gastar a nossa vida até o fim na defesa da dignidade da pessoa humana, sobretudo dos mais excluídos, para que todos tenham vida e a tenham em abundância. É possível crer na vida eterna porque cremos que é possível amar as pessoas concretas no tempo e na eternidade. Quem ama, compromete-se com a pessoa amada para sempre. A ressurreição de Jesus é o selo de que o Projeto de Vida de Jesus Cristo não morre nunca. Viver como Ele viveu é sinal de ressurreição. E a vida de Jesus foi fundamentalmente doação e compromisso. Isto não é relativo.

Amar é comprometer-se com o outro ou a outra para sempre como Jesus se comprometeu. Só tem capacidade de assumi-los quem entende e vive o Evangelho

na radicalidade do seguimento de Jesus Cristo. Há exigências evangélicas que só podem ser entendidas por quem está apaixonado por Jesus Cristo. Há pessoas que fizeram e fazem grandes renúncias porque se deixaram envolver pela pessoa de Jesus e não apenas pelas suas exigências. Grandes renúncias exigem grande opção. Isto é fonte de alegria, de generosidade, de sentido de vida, de altruísmo. Sem isto, a vida é tristeza, amargura e um sem-sentido absoluto. Uma grande opção de vida é capaz de encantar uma pessoa, uma comunidade e uma instituição. Certamente que uma pessoa que não acredita em Jesus também tem sentido para sua vida. Há muita gente que não professa esta fé e vive uma radicalidade sem limites chegando inclusive ao martírio. Certamente que têm uma outra mística de radicalidade que as faz apaixonar-se pela criação de um mundo sempre mais “econômico”, isto é, casa para todos, todas e tudo. Também aí pode haver haver sincero, honesto e arrebatador encantamento.

Milhões de pessoas assistiram ao filme *A Paixão de Cristo* de Mel Gibson. Muitas lágrimas foram derramadas. No entanto, é impossível separar Vida, Paixão, Morte e Ressurreição de Jesus. Sua paixão e morte foram consequência de sua vida. Cristo morreu na cruz, não porque o Pai o quis. Ele morreu na cruz pelas opções de vida que fez, ou melhor, por causa de sua grande opção de vida: o descentramento de si e a abertura radical do outro, sobretudo ao que sofre. Numa sociedade em que muitas vidas são abortadas, machucadas, massacradas, oprimidas, escravizadas, Jesus colocou-se frontalmente a favor das vítimas e dos que sofrem. Esta foi sua grande opção. Este foi seu grande SIM. Jesus não era do contra, mas era a favor. Justamente porque era a favor da vida, era contra tudo o que gerava morte e sofrimento. A paixão e morte de Jesus precisam ser lidas a partir de sua vida. A Ressurreição de Jesus, igualmente, deve ser vista a partir de sua vida. Certamente que o Pai ressuscitou a Jesus porque vida como Ele viveu não pode morrer. A ressurreição de Jesus, digamos, é a canonização de sua vida. A cruz de Cristo significa solidariedade vivida na gratuidade com todos os crucificados para eliminar as cruces da vida e do mundo.

A fé cristã proclama que Deus não está no lado do vencedor. Pelo contrário, está fundada na certeza de que Jesus ressuscitou. Confessar que Jesus – derrotado, flagelado, crucificado – ressuscitou, é crer num Deus que não está associado ao vencedor. A grande novidade consiste em afirmar não a ressurreição dos vitoriosos e dos poderosos, mas de quem se compromete solidariamente com

os excluídos de todos os tempos, sobretudo dos órfãos, das viúvas e dos estrangeiros. A ressurreição de Jesus é a irrupção da força de Deus. Ele ressuscitou Jesus. Mas é também a convicção de que não pode morrer a vida que Jesus de Nazaré viveu. A perspectiva evangélica cristã vai num sentido contrário ao neoliberalismo e à modernidade. São os mais fracos que devem ser os mais beneficiados pelo empenho dos mais fortes e não ao contrário.

A ressurreição de Jesus vem afirmar que Deus não se coloca do lado dos que crucificam, dos que excluem, mas sim do lado dos crucificados. O cristianismo não é um messianismo. À medida que o anúncio do Reino se divulgava na Galiléia, crescia no povo a expectativa messiânica e aumentava sobre Jesus a pressão para aceitar o papel do Messias que os outros esperavam. Esta tentação acompanhou Jesus do começo ao fim. A pressão vinha de todos os lados. Pessoas, fatos, situações, todos tentavam desvia-lo do caminho assumido como servo de *Javé* e Filho do Homem. No deserto foi-lhe proposto

o caminho do messias-novo-Moisés que alimenta o povo no deserto (Mt 4,3), do messias desconhecido que, de repente, se manifesta publicamente (Mt 4,5-6; Jô 7,27), e do messias nacionalista que conquista o domínio sobre o mundo inteiro (Mt 4,9). Jesus reage com força, condenado a proposta com palavras da Escritura (Mt 4,4.7.10) (MESTERS, 1995, p. 111).

Paul Tillich diz que a linguagem da espiritualidade é a linguagem do paradoxo. O paradoxo aceita a verdade de duas idéias incompatíveis na ordem da lógica como asserções necessárias e inteligíveis na ordem da existência. O paradoxo libera as nossas categorias lógicas de se perderem em si mesmas e nos possibilita a visão do infinito trans-racional. Quando o finito fala do infinito, sabe que sua fala é verdadeira e falsa ao mesmo tempo. “Tillich acreditava que o paradoxo situava-se no centro da compreensão da mensagem, cristã do Novo Ser, da nova criatura em Cristo, representada especialmente na figura do Crucificado”. (PARRELLA, 2004, p. 13). Seus sermões estão repletos de paradoxos, a partir da Kénosis de Deus em Jesus Cristo.

Quem busca a salvação divina de forma visível não pode ver a criança divina na manjedoura nem a divindade do Homem na Cruz nem o modo paradoxal da ação divina. A salvação é uma criança que será crucificada quando crescer. Só os que conseguem ver poder na fraqueza, a totalidade nos fragmentos, a vitória no fracasso, a glória no sofrimento, a inocência na culpa, a santidade no pecado e a vida na morte poderão dizer: meus olhos viram a tua salvação (TILLICH apud PARELLA, 2004, p. 13).

Em seus sermões Tillich usa muito a linguagem do paradoxo. Há uma série deles em rápidas frases que são muito elucidativas (TILLICH apud PERRELLA, 2004, p 14). Citaremos algumas delas. “Deus age além da expectativa humana [porque] dá poder aos fracos e fortalece os destituídos paradoxalmente. Deus age além da compreensão humana”. “Nós só temos Deus quando não o temos”. “Acreditem que vocês são aceitos apesar de não serem aceitáveis”. “Nenhum poder maior ou mais alta sabedoria poderia revelar mais plenamente o coração de Deus e o coração do homem do que o Crucificado”. “A imagem do Altíssimo é Jesus na cruz. Sua alma sofredora não foi quebrada pelos poderes do universo”. “O homem na cruz representa outra ordem na qual os mais fracos se fazem fortes e os mais humilhados os vencedores”.

Para entender mais profundamente esta visão de Tillich e sua adequação é importante alguns pequenos dados de sua biografia. Ele atuou por quatro anos como capelão na Primeira Guerra Mundial. No período entre-guerras tornou-se um defensor da perspectiva socialista na teologia e a defesa das minorias perseguidas pela visão totalitária de Adolf Hitler, que chegara ao poder em fevereiro de 1933. Em alguns de seus livros se opôs tenazmente à natureza demoníaca e ideológica do Nacional Socialismo ao destruir as pessoas e até a própria humanidade. Foi demitido da cátedra e migrou para os EUA em 1933, aos 47 anos de idade. Sempre lutou para a criação de uma nova ordem social, inspirada nos ideais de igualdade e justiça social.

Tillich compreendia que somente as pessoas e os grupos que experimentaram o impacto da transitoriedade, a ansiedade gerada pela consciência de sua finitude, a ameaça do não ser, as ambigüidades trágicas da existência histórica e questionarem radicalmente o sentido da existência, podem entender o que significam a Palavra e o Reino de Deus. Ainda que previamente, é possível concluir que o Reino de Deus, uma vez em correlação com o enigma da existência histórica, é o sentido, a plenitude e a unidade da história. A experiência de vida, o método teológico e a preocupação de Tillich em estabelecer uma relação da teologia com a cultura e com a história, e a busca incessante do Incondicionado, como Preocupação última, são aspectos que o autorizam como interlocutor nas reflexões teológicas de hoje (RIBEIRO, 2003, p. 11).

5.7 POR QUE O CRISTIANISMO TEM A PRETENSÃO DE SER UMA RELIGIÃO UNIVERSAL?

O cristianismo tem a pretensão de ser a religião universal. Fora da Igreja não há salvação, era um dos axiomas mais conhecido e acreditado pelos seguidores de Jesus. As cruzadas, além de serem um fato eminentemente geopolítico, também são um fato de expansão missionária da fé cristã contra os sarracenos. As missões ameríndias além de representar um grande fato geopolítico, representa também e, sobretudo um ideal missionário. É muito comum encontrarmos quem use a expressão cristãos anônimos. Isto quer dizer que há muita gente que vive valores evangélicos sem o saber e, por isso, são cristãos anônimos. Parece-nos não ser muito feliz e justa esta expressão. O ponto de partida é justamente o cristianismo que se arroga o direito de catalogar os outros como cristãos, sem os consultar e advertir. Aliás, há uma expressão muito utilizada em documentos, livros e estudos teológicos de diversas denominações cristãs qualificando os membros de outras religiões como não-cristãos. É outra expressão injusta e infeliz. Ao dizer não-cristão, *ipso facto* estamos referindo que o cristão é o sim e o outro é o não. Nenhuma pessoa é não. O mínimo que se possa dizer é que nós somos cristãos e os outros têm uma outra identidade. Ao classificar o outro como não já não lhe estou permitindo sequer que seja outro.

A condição para qualquer diálogo autêntico é que cada um dos interlocutores assuma explicitamente a própria condição de parte envolvida, se conscientize e conscientize o outro interlocutor dos próprios prejuízos ou, de maneira geral, da própria identidade, sem se sentir desde o início como aquele que sabe mais e é capaz de conduzir o diálogo em direção a êxitos previstos, já reconhecidos como “verdadeiros” (VATTIMO, 2004, p. 124).

Lendo o livro de Cabanas (2003) impressiona muito sua capacidade de dar juízos de valor a respeito das religiões. Partindo do pressuposto de que

a religião não é tudo na vida; é apenas seu complemento e um meio para lhe dar sentido e de torná-la digna, esperançosa e transcendente, a consequência é que a religião deve elevar o homem a melhorar a vida humana, em todos os seus aspectos e em nenhum caso aliená-los ou prejudicá-los (p. 141).

Até aqui podemos estar perfeitamente de acordo com o autor. Mais para

frente o autor chama de demagógicos a todos os que dizem que todas as culturas são iguais evidenciando que

se os conceitos de progresso, de nível de vida e de qualidade de vida têm algum sentido, está claro que nem todas as culturas potenciam igualmente estas coisas, com o que há culturas melhores que outras. O mesmo se poderia dizer das religiões. Isto de convidar todas as religiões igualmente a uma mesma mesa será muito democrático, mas muito pouco ortodoxo (CABANAS, 2003, p. 142).

Em seguida, este autor apresenta oito critérios de credibilidade de uma religião. Embora seja uma citação demasiado grande, é interessante seu conhecimento para nossa reflexão crítica.

1 °. O grau de garantia de verdade em seus dogmas. 2°. O grau de sabedoria em suas normas e exigências. 3°. O tipo de explicação que dá do universo; não é igual a visão negativa e niilista do mundo, própria das religiões orientais e dos albigenses, que a visão bíblica, segundo a qual, na criação, “Deus viu que era bom” (Gn 1,10). 4°. O tipo de interpretação que dá do transcendente e da situação do homem ante ele; e assim, não é o mesmo si na base da realidade se reconhece um mero Primeiro Motor Imóvel ou, antes, um ser consciente e providente. 5°. A classe de divindade em que se crê (segundo os atributos ou funções com que é concebida). 6°. O grau de dignidade do culto religioso. 7°. O tipo e nível de relação que estabelece com a divindade (não é o mesmo, por exemplo, a relação de servidão e temor com o “Senhor” do Antigo Testamento, que a relação de filiação e de amor e confiança com o “Pai”, do Novo Testamento). 8°. O grau com que contribui para elevar a vida humana em todos os seus aspectos, respeitando e potenciando os valores autenticamente humanos, que asseguram a dignidade e o bem da pessoa (p. 142).

Em relação a estes critérios, o difícil, para não dizer o impossível, é determinar quem estabelecerá grau de dignidade, o tipo e nível de relação, o grau com que contribui para elevar a vida humana, o tipo de interpretação, o grau de garantia, o grau de sabedoria... Isto já foi feito diversas vezes na história e com pesadas e deletérias conseqüências. O *ego cogito* se transformou em *ego conquiro*, como já vimos. O desafio não está no verbo mas no pronome. Quem é o ego que definirá os tipos e os graus de qualificação?

Fazendo coro a Kant e a Hegel, Cabanas afirma que o cristianismo é a mais perfeita das religiões. A resposta a esta afirmação pode ser dada por Voltaire: “a religião pagã derramou pouco sangue, enquanto que a nossa cobriu dele toda a terra. A nossa é, sem dúvida a única boa, a única verdadeira; porém, fizemos tanto mal por seu meio que, quando falamos dos demais, devemos ser modestos”

(VOLTAIRE apud CABANAS, 2003, p. 144).

Aliás, o que não falta no livro de Cabanas são juízos de valor. “Crenças supersticiosas muito populares hoje em dia são a reencarnação, a adivinhação, o curandeirismo e o espiritismo. Seu denominador comum é a gratuidade de suas afirmações que os impede o poder ser tomadas a sério. O mesmo ocorre com os supostos orientais da supraconsciência” (CABANAS, 2004, p. 42). Há um desprezo muito grande em relação às religiões orientais vistas mais como superstições que como religiões onde se podem encontrar caminhos de vida e reflexos do Espírito Santo.

Vattimo acentua duas grandes tarefas para o mundo cristão em sua pretensão de ser uma religião universal. A primeira delas é “recuperar a própria função universalista sem implicações coloniais, imperialistas, eurocêtricas” (VATTIMO, 2004, p. 127). O outro caminho é aquele da recuperação da própria função universalista, “acentuando sua vocação missionária como hospitalidade e como fundação religiosa (paradoxal quanto se queira) da laicidade (das instituições, da sociedade civil, da própria vida religiosa individual)” (idem, p. 127).

Numa época de pluralismo, até de uma babel cultural, o que se exige não são identidades fortes que descambem para o fundamentalismo, mas uma visão de hospitalidade. “Agora como nunca, faz-se urgente a hospitalidade, a mútua acolhida, a abertura generosa que supõem o despojamento dos conceitos e pré-conceitos. Só assim captamos a diferença como diferença e não como desigualdade e inferioridade ou como mero prolongamento daquilo que é nosso. Em seguida, “faz-se necessária a vontade de com-viver juntos na mesma Casa Comum” (BOFF, 2005, p. 19). Isto terá grande repercussão igualmente para a sociedade civil, uma vez que a renovação da sociedade passa igualmente pela renovação da vida religiosa. Então, a grande missão do cristianismo, hoje, consiste em passar do universalismo à hospitalidade. Boff (2005, p. 164-174) apresenta como características desta hospitalidade: a boa vontade fundamental, acolher generosamente, dialogar francamente, negociar honestamente, renunciar desinteressadamente, responsabilizar-se conscientemente, relativizar corajosamente e transfigurar inteligentemente.

O cristianismo é universal não no sentido colonial, imperialista, eurocêntrico, mas no sentido da hospitalidade. “A hospitalidade não se realiza a não ser como um colocar-se nas mãos do próprio hóspede, como um confiar nele, aceitando, portanto

a eventualidade, no caso do diálogo intercultural ou inter-religioso, que seja ele a ter razão” (VATTIMO, 2004, p. 126). Por isso é que Vattimo defende o pensamento fraco no sentido da *kénosis* de Jesus que não se colocou do lado do poder, do templo, das leis, mas do lado dos pobres e oprimidos.

Estou tentando defender é que a dissolução pós-moderna das metanarrativas, ou seja, o descrédito no universalismo da razão, característico da modernidade, conduz também o cristianismo a se sentir como puro e simples elemento interno de um conflito entre culturas, religiões, visões de mundo (2004, p. 123).

Isto é possível se o cristianismo assumir a postura do universalismo, ou seja, a consciência da pluralidade das culturas e, ao mesmo tempo, a existência de um espaço leigo no qual elas se podem confrontar.

A respeito do pluralismo pode-se ter duas posturas. A primeira é apoiar-se num pluralismo pragmático e a segunda num pluralismo de princípio. O pluralismo pragmático trabalha mais ou menos com estas coordenadas:

o pluralismo se tornou destino inevitável de nossa fé e de nossa teologia. Ao contrário da visão ingenuamente otimista do século XIX e do início deste século, que correspondia à epopéia missionária, o cristianismo não conquistou o conjunto do planeta e, as grandes religiões do mundo dão prova de crescente vitalidade (GESCHÉ apud LIBÂNIO, 2002, p. 194).

Uma religião se aperfeiçoa ao ver-se no espelho crítico de outras religiões. Libânio apresenta igualmente os “*nãos*” neste pluralismo religioso: aos indiferentismos, ao relativismo, ao sincretismo, à negação do outro. “Numa palavra, saber compor: abertura e verdade, pluralidade e identidade, disposição ao diálogo e firmeza de posição” (LIBÂNIO, 2002, p. 195).

O pluralismo de princípio observa que não se trata apenas de uma questão de adaptação a um pluralismo de fato, mas que este está na sua própria natureza, na natureza das religiões, já não visto como desvio, falha, fraqueza ou pecado, mas como desígnio salvífico de Deus. No contexto das obras de Vattimo parece-nos que ele acentua este pluralismo de princípio. Neste sentido, o cristianismo tem a pretensão de ser universal porque luta pelo pluralismo religioso como princípio. Este, aliás, é o princípio do Reino de Deus.

No entanto, sempre fica a questão do relativismo. Lyotard caracteriza a pós-modernidade como o fim das metanarrativas que foram substituídas por situações

locais e jogos de linguagem. Isto pode ter como consequência a aceitação pura e simples do relativismo ou, então, o início da sua superação. Sem dúvida, não podemos aceitar a cultura européia e a ciência moderna, ou quaisquer outras, como critérios universais para julgar outras culturas e formas de conhecimento. Isto seria uma imposição universal de um particularismo. Entretanto, como diz Boaventura de Sousa Santos,

uma luta contra o monoculturalismo autoritário, que não reconhece a existência de outras culturas, deve ir de par com a luta contra o relativismo, não menos autoritário, que, ao afirmar a igualdade das culturas, as encerra num 'absolutismo do particular' que torna possível o diálogo crítico e a mobilização solidária para além do que separa os diferentes grupos e coletivos sociais. Tal política passa pela aposta num multiculturalismo progressista que saiba reconhecer as diferenças culturais e de conhecimento e construa de modo democrático as hierarquias entre elas (2005, p. 24).

O diálogo crítico e a mobilização solidária indicados por Santos, exigem a construção de critérios que possam ajudar no discernimento das múltiplas possibilidades e realidades da vida concreta em função da defesa da humanidade e do direito a uma vida digna de todas as pessoas. É uma tarefa exigente, tanto teórica quanto existencialmente, mas necessária para todos e todas que assumem a tarefa por um mundo em que se vive um sentido mais humano de vida.

Na religião católica exerce uma função especial o Papa chamado de Pontífice Romano. O erudito inglês Aldous Huxley (1894-1963), falando sobre a situação humana, lembrou um antigo termo latino, *pontifex*, que significa construtor de pontes. E afirmava que a função do literato é precisamente a de “construir pontes entre arte e ciência, entre fatos objetivamente observados e experiência imediata, entre moral e avaliações científicas” (HUXLEY apud CREMA, 1999, p. 60). Dentro de um contexto mais amplo, caracterizado pela crise ecológica e pela crise social, surge a necessidade de o Pontífice Romano jogar imprescindíveis pontes sobre todas as fronteiras que fragmentam o conhecimento e o coração humano.

No Evangelho de Jesus algumas vezes (pocas!) se usa a expressão “colocar no centro”. Ao falar sobre as crianças, Jesus toma uma atitude: “colocou uma criança no meio deles” (Mc 9,36). Esta atitude de colocar no centro pode indicar-nos duas reflexões. A primeira delas é que Jesus realizou esta atitude numa sociedade que colocava como centro da vida a Tora, a Lei, a escritura. Para Jesus, o centro é a vida. Também a escritura está a serviço da vida, sobretudo dos que não

contam, que vivem à margem, como a mulher, o estrangeiro e a criança. Não de um grupo de crianças específicas, mas de qualquer criança, incondicionalmente. A criança que está no centro é qualquer uma, são todas. Não há indício de que tenha sido uma criança especial que Jesus considerou digna de ser colocada no meio. A segunda, é que a centralidade da criança leva a uma mudança radical de ponto de vista e de perspectiva, que começa com o empenho dos adultos de ver a si mesmos e ao seu contexto com os olhos das crianças, portanto “de baixo para cima”.

A razão do privilégio das crianças fica muito clara nos textos evangélicos. As crianças não são privilegiadas e colocadas como exemplo em virtude de qualidades que teriam. O tema da inocência ou da pureza das crianças é um tema moderno que, por sinal, foi desmentido por estudos científicos objetivos.

O privilégio das crianças está na sua carência total de poder. O que constitui o modelo das crianças é a sua pequenez. Para entrar no Reino de Deus, é preciso ser pequeno ou tornar-se pequeno. É preciso esperar o Reino de Deus como as crianças, isto é, sem poder nenhum, de modo puramente receptivo. Ninguém pode entrar no Reino se vem armado de poder. Somente quem se achar sem poder, poderá entrar.

O Reino de Deus não é a recompensa da sabedoria ou dos méritos dos velhos: não existe nenhum mérito diante do Reino de Deus. Tudo é graça, dom gratuito. As crianças esperam sem pretensão, sem capacidade de fazer alguma coisa pelo Reino. Por isso, elas são o modelo. Os bens doados por Deus não são fruto de nosso merecimento, mas de sua bondade e gratuidade. Por isso são graça, são dom.

Desta maneira, Jesus fez uma subversão total dos valores, das religiões, das filosofias. Diante do Reino de Deus, todos os trabalhos de uma vida inteira são como nada. É preciso deixar tudo isso e ficar pequeno e pobre e sem valor, sem pretensão, como uma criança que espera tudo porque não pode fazer nada por si mesma.

Jesus diz que é preciso esperar o Reino de Deus com a condição das crianças. As crianças esperam receber. Não podem salvar-se por si próprias. Esperam que a mãe ou o pai ou qualquer outra pessoa venha resolver o seu problema e dar-lhes a satisfação que desejam. Esta é a disposição necessária para o Reino de Deus. Estamos na espera. Deus marca os tempos. Tempo para a etapa final, como para as etapas na vida presente. Não somos donos do Reino de Deus.

6 EDUCAR NO PARADIGMA DA REDE

É necessário até mesmo certa obstinação quando se trata de propor a reflexão sobre uma nova forma de conceber o real. Krishnamurti nos conta a seguinte ilustrativa estória: Um menino diz para outro menino: 'Quando eu crescer, vou ser um grande profeta; vou falar de verdades profundas, mas ninguém quererá escutar-me'. E o outro menino diz: 'Por que, então quereis falar, sem ninguém para escutar?'. 'Ah! – retrucou ele – nós, os profetas, somos muito teimosos!' (CREMA, 1989, 20).

Após nossa tentativa de descrever a modernidade e a pós-modernidade, após enfrentarmos a análise do prefixo pós de pós-modernidade, após enfrentarmos uma análise da religião no contexto do novo paradigma, cabe-nos aprofundar algumas idéias básicas que sirvam para educar as novas gerações a partir do paradigma emergente. Mais uma vez reafirmamos que nossa tese tem como objetivo apontar pontos de encontro entre a pós-modernidade e a religiosidade numa dimensão de tolerância, de consenso e de reconciliação, com a contribuição decisiva e fundamental da educação. Não o estamos fazendo apenas na perspectiva da presença do ensino religioso na escola, mas, sobretudo numa visão de educação integral que inclui necessariamente a dimensão religiosa da vida. Yus (2002) escreveu um livro bastante significativo sobre educação integral – educação holística para o século XXI. Ao definir a educação integral ou holística ele afirma

O termo Educação Holística foi proposto pelo americano R. Miller (1977) para designar o trabalho de um conjunto heterogêneo de liberais, de humanistas e de românticos que têm em comum a convicção de que a personalidade global de cada criança deve ser considerada na educação. São consideradas todas as facetas da experiência humana, não só o intelecto racional e as responsabilidades de vocação e cidadania, mas também os aspectos físicos, emocionais, sociais, estéticos, criativos, intuitivos e espirituais inatos da natureza do ser humano (p. 16).

Dentre os elementos caracterizadores da educação holística, Yus apresenta as seguintes: globalidade da pessoa, espiritualidade, inter-relação, equilíbrio, cooperação, inclusão, experiência, contextualização. Ele é incisivo ao dizer que este paradigma holístico é uma reação contra o paradigma mecanicista que, "para muitos educadores, é a chave de todas as crises que começamos a enfrentar no início do século XXI!" (idem, p. 25).

Além do mais, queremos fazer uma relação entre religiosidade e educação porque a maioria das novas gerações que freqüentam as escolas ou têm uma

perspectiva religiosa em sua vida ou, então, está rodeada de pessoas com esta visão marcando fortemente sua concepção de vida. O discurso religioso é muito forte, hoje, a partir das Igrejas eletrônicas que penetram em todas as casas e chama a atenção das pessoas, inclusive das novas gerações.

6.1 A DANÇA DA ENERGIA

Em 1900, no ano em que Freud anunciou ter desvendado o mistério dos sonhos, o físico alemão, Prêmio Nobel em 1918, Max Planck (1858-1947) revolucionou a Física com a sua teoria dos *quanta*, afirmando que a energia emitida por qualquer corpo só poderia realizar-se de forma descontínua, através de múltiplos inteiros de uma quantidade mínima por ele denominada *quantum* de energia. Era o início da Mecânica Quântica que substituiria a clássica, de Newton. Einstein, ganhador do Prêmio Nobel em 1921, reconheceu o valor desta obra e deu início à Física Moderna que é relativista, atômica e quântica, desenvolvendo a teoria quântica. Heisenberg, ganhador do Prêmio Nobel de Física em 1932, introduz na física o princípio da incerteza, uma lei científica que postula a impossibilidade de se saber, ao mesmo tempo e com absoluta precisão, a posição e a velocidade das partículas. Derrubou, assim, “o determinismo da mecânica newtoniana; apenas existem probabilidades e não há leis que possam descrever, com total segurança, o comportamento das partículas subatômicas: surge o indeterminismo” (CREMA, 1989, p. 42). Nils Bohr formulou o conceito de complementaridade, segundo o qual a noção de partícula e de onda representa referências complementares à mesma realidade, cada uma correta parcialmente e com limitado potencial de aplicação, segundo o princípio da incerteza. Na afirmação de Bohr “as partículas materiais isoladas são abstrações, e suas propriedades são definíveis e observáveis somente através de sua interação com outros sistemas” (BOHR apud CREMA, 1989, p. 42).

Estabelece-se na Física moderna o conceito de mundo como um todo unificado e inseparável: uma complexa teia de relações onde todos os fenômenos são determinados por suas conexões com a totalidade.

Estas conexões podem ser locais e não-locais, instantâneas e imprevisíveis, conduzindo a uma nova noção de causalidade estatística, que supera e transcende a concepção clássica e linear de causa e efeito. As leis da física atômica são leis estatísticas, de acordo com as quais as probabilidades de eventos atômicos são determinadas pela dinâmica de todo o sistema. (CREMA, 1989, p. 43).

Isto vai exigir uma total revisão da teoria do conhecimento tradicional no sentido de que o observador influencia o fenômeno observado. Não há mais uma divisão entre sujeito e objeto.

Não há realidade que possa ser observada independente da mente do observador e a dualidade cartesiana mente e matéria desvanece, como pura ficção, no universo da microfísica. Observador-objeto observado conforma uma unidade indissociável. (...) Equivale a dizer, num certo sentido, que nós criamos constantemente o campo do real que observamos: toda descrição de mundo é também autodestruição; toda teoria científica é, ao mesmo tempo, autoconfissão (idem, p. 43).

Na filosofia antiga sempre vigorou um jogo de forças entre Heráclito e Parmênides. Parmênides diz que o ser é e não é possível que não seja e, ao mesmo tempo, o não ser não é e não é possível que seja. Chega a afirmar que existe apenas um único ser. Mesmo que a realidade contradiga tal afirmação, a lógica prevalece. Heráclito, ao contrário, afirma que o ser é devir. Usa uma metáfora quando diz que ninguém pode banhar-se duas vezes no mesmo rio. Nas mudanças, nada fica. Capra, usando igualmente uma linguagem metafórica, diz que na mudança dos átomos existem uma contínua dança da energia.

Para a chamada física quântica, o universo é descrito como uma “teia dinâmica de eventos inter-relacionados” cuja estrutura é determinada pela coerência total de todas as suas inter-relações. A teoria holográfica oferece-nos outra impactante indicação da nova forma de conceber o real. Postulada pelo físico Gabor em 1948, só pode ser confirmada no início da década de 60 com o surgimento do laser – o que lhe valeu o Prêmio Nobel em 1971.

A holografia consiste na reconstrução de ondas, o que possibilita uma espécie de fotografia denominada holograma, cuja fantasmagórica imagem reconstituída é inteira e tridimensional. O verdadeiramente assombroso para a mente cartesiana é que, ao se cortar o holograma ao meio, a unidade da imagem é reconstituída em cada pedaço; e se o processo da divisão é repetido, cada parte do holograma conterá, praticamente, a imagem inteira, e assim indefinidamente (CAPRA, 1989, p. 45).

Torna-se evidente que não apenas as partes estão no todo, como também o todo está contido nas partes. O neurocientista Karl Pribram estendeu a teoria holográfica ao estudo dos processos cerebrais, postulando o cérebro como um holograma onde cada neurônio conteria informações sobre o todo cerebral. O próprio Pribram vai além e afirma que o próprio Universo seja um holograma. O holograma constitui-se uma excelente metáfora para elucidar a relação fundamental totalidade-partes.

Partindo do princípio de uma totalidade contínua, Bohm apontou para um nível imanifestado e oculto de ordem, inerente à teia de interconexão cósmica, onde o todo está envolvido com cada fragmento, sugerindo que a matéria pode ser entendida como um conjunto de formas, dotado da qualidade de autonomia e fundamentada no fluxo universal (CREMA, 1989, p. 46).

Este novo paradigma científico aponta para possibilidades científicas imensas. Todas essas recentes e revolucionárias evidências científicas nos abriram a visão para um universo completamente inacessível à mentalidade cartesiano-newtoniana. Vivemos, hoje, num novo mundo.

A teoria quântica mostrou que as partículas subatômicas não são grãos isolados de matéria, mas modelos de probabilidades, interconexões numa inseparável teia cósmica que inclui o observador humano e sua consciência. A teoria da relatividade fez com que a teia cósmica adquirisse vida, por assim dizer, ao revelar seu caráter intrinsecamente dinâmico, ao mostrar que sua atividade é a própria essência do ser. Na Física moderna, a imagem do universo é concebida como um todo dinâmico e indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico. No nível subatômico, as inter-relações e interações entre as partes do todo são mais fundamentais do que as próprias partes. Há movimento, mas não existem, em última análise, objetos moventes; há atividade, mas não existem atores; não há dançarinos, somente dança (CAPRA apud CREMA, 1989, p. 48).

É imprescindível este diálogo com a ciência. Na modernidade, cada avanço científico representava um retrocesso religioso. Hoje, na ciência complexa, cada avanço científico representa um avanço religioso. Transcendendo o modelo mecanicista, a Física do século XX desvelou o Universo vivo, dinâmico, interligado, sistêmico, holístico. Grandes físicos reconhecem que essa visão coincide com os fulgurantes insights de praticamente todos os mestres das milenares tradições espirituais da humanidade. Capra mesmo chega a afirmar que as teorias e os modelos principais da nova Física “levam-nos a uma visão do mundo que é

internamente consistente e está em perfeita harmonia com as concepções do misticismo oriental” (CAPRA apud CREMA, 1989, p. 52). Certamente esta era também a visão de Teilhard de Chardin que, emblematicamente morreu na Páscoa da Ressurreição de 1955. Para Chardin o equilíbrio de energias, a dinâmica de atividade e passividade, impele cada indivíduo a realizar seu potencial, tornando-se mais plenamente ele próprio, em comunhão com a humanidade e em vinculação ao “Meio Divino” no qual vivemos, nos movemos e existimos.

Não se trata, agora, de reduzir a mística à ciência e vice-versa. Ambas têm naturezas, processos e finalidades diversas. Ciência e mística que não se identificam, representam vias complementares que conduzem ao mesmo conhecimento. Uma sem a outra não consegue a perpetuação da espécie humana e salvar-nos da catástrofe ecológica. Capra novamente caminha nesta direção quando afirma sapientissimamente

Considero a ciência e o misticismo como manifestações complementares da mente humana, de suas faculdades racionais e intuitivas. O físico moderno experimenta o mundo através de uma extrema especialização da mente racional; o místico, através de uma extrema especialização da mente intuitiva. As duas abordagens são inteiramente diferentes e envolvem muito mais que uma determinada visão do mundo físico. Entretanto, são complementares, como aprendemos a dizer em Física. Nenhuma pode ser compreendida sem a outra; nenhuma pode ser reduzida à outra. Ambas são necessárias, suplementando-se mutuamente para uma compreensão mais abrangente do mundo. Parafrazeando um antigo provérbio chinês, os místicos compreendem as raízes do Tao, mas não os ramos; os cientistas compreendem seus ramos, mas não suas raízes. A ciência não necessita de misticismo e esta não necessita daquela; o homem, contudo, necessita de ambos (apud CREMA, 1989, p. 56-57).

A ciência ocidental está-se deparando com o Mistério. A extrema análise conduziu à extrema síntese. Ciência e consciência reencontram-se indicando que há esperança. “Dos escombros da velha racionalidade e da esclerose degenerativa dos valores da nossa época, qual Fênix que renasce das próprias cinzas, desponta o novo paradigma, abrindo o caminho para o novo homem” (idem, p. 57).

Esta nova visão da ciência traz conseqüências para a educação e para a religião no contexto da pós-modernidade.

a. As ciências duras estão tratando de problemas brandos e as chamadas ciências brandas estão tratando com problemas duros. É impossível um diálogo educativo apenas com o estudo das assim chamadas ciências humanas. Faz-se necessário um diálogo profundo com as chamadas ciências experimentais. A

educação precisa romper com o paradigma linear científico da modernidade. É impossível, hoje, uma educação sem fortes bases físicas, químicas e biológicas. Elas não podem ser estudadas apenas como instrumentos e meios para o desenvolvimento tecnológico. Elas são vitais para a compreensão do mundo, inclusive do ponto de vista religioso. Em nossas agências educativas, sobretudo a escola, há um descompasso muito grande entre as ciências assim chamadas de humanas e as experimentais. Todas são ciência. Todas se interpenetram. Todas são uma parte e em cada parte manifesta-se o todo. A interdisciplinaridade e a multidisciplinaridade muito ajudaram a ciência da educação, mas não são mais suficientes. Faz-se necessária uma transdisciplinaridade⁴⁵. Em que consiste a transdisciplinaridade? Consiste justamente em ver as parte a partir do todo e, igualmente, ver o todo na parte, numa visão não mais analítica, mas sistêmica. Agir transdisciplinarmente significa usar tanto o hemisfério cerebral esquerdo quando o direito.

O hemisfério cerebral esquerdo, que exerce controle sobre o lado direito do corpo representa, de forma especial, o substrato neurofisiológico das nossas funções cognitivas verbais, de raciocínio e lógica formal, linear, controlando as funções analíticas ligadas ao uso da palavra, da abstração, classificação e comparação, estando mais ligado às gravações de experiências passadas. E o hemisfério cerebral direito, que controla o lado esquerdo, “sinistro”, do corpo, representa, de forma especial. A sede de nossas funções de compreensão, de intuição, captação de padrões, de imagens, de melodias, de poética, de gestalts e de totalidades, mais ligado ao inusitado e desconhecido, ou seja, à mística (CREMA, 1989, p. 54).

A educação tem tratado das questões de uma forma pouco transdisciplinar, embora até interdisciplinar e multidisciplinar. A transdisciplinaridade é conseqüência da visão sistêmica e complexa da ciência que trata do todo a partir das partes e

⁴⁵ Há diferentes tipos de relação entre as disciplinas. Para este nosso estudo estamos utilizando a conceituação de Zabala. “A multidisciplinaridade (somativa) é a justaposição de diferentes disciplinas, às vezes sem relação aparente entre si. Por exemplo: música + matemática + história. A pluridisciplinaridade (contigüidade) é a justaposição de disciplinas mais ou menos próximas em um mesmo setor de conhecimentos. Por exemplo: matemática + física ou, no campo das letras, francês + latim + grego. A interdisciplinaridade (interação) é a interação entre duas ou mais disciplinas que pode ir desde a simples comunicação até a integração recíproca dos conceitos fundamentais e da teoria do conhecimento, da metodologia, dos dados da investigação e do ensino. A transdisciplinaridade (unificação) é a execução axiomática comum a um conjunto de disciplinas (por exemplo: a antropologia, considerada, segundo a definição de Linton, como a “ciência do ser humano e de suas obras”)” (ZABALA, 2002, p. 32). O mesmo Zabala acrescenta o que ele chama de enfoque globalizador que ele define como aquele que “pretende desenvolver no aluno e na aluna um pensamento complexo que lhe permita identificar o alcance de cada um dos problemas que lhe coloca a intervenção na realidade e escolher os diferentes instrumentos conceituais e metodológicos de qualquer um dos diferentes campos do saber que, independentemente de sua procedência, relacionando-os ou integrando-os, ajudem-no a resolvê-los” (idem, p. 36).

destas a partir e no todo. A educação precisa trabalhar com a idéia de sistema.

A noção de sistema – vivo ou não-vivo – se refere a um todo organizado cujos componentes se encontram em interação dinâmica, abertos ao meio ambiente no que se refere ao aspecto energético, mas fechados sobre si mesmos no aspecto estrutural ou organizacional, isto é, dependem das interações com seu meio ambiente para sobreviver, mas, ao mesmo tempo, têm uma certa autonomia para administrar suas interações com o meio. (SUNG, 2006, p. 17).

Esta visão acaba com a divisão epistemológica da ciência em duas. Há apenas uma epistemologia das ciências. As assim chamadas ciências humanas e ciências experimentais têm apenas um paradigma que é o da complexidade, do labirinto e da rede.

b. A crise ecológica e a crise social são analisadas como conseqüência da visão unilateral do universo. O paradigma moderno não consegue resolvê-las. Elas não são fruto de um desvio de conduta, mas justamente são fruto de ter seguido à risca o receituário moderno.

Agora, estabelecida a globalização material, a globalização humana deve se reapropriar de seus ganhos num quadro maior e mais incluyente e buscar a hegemonia. Ela se processa, simultaneamente, em várias frentes, na antropologia, na política, na ética e na espiritualidade (BOFF, 1989, p. 61).

O neoliberalismo apregoando o livre mercado como a solução de todos os problemas humanos apenas possibilitou a globalização econômica e certa globalização política. A era da globalização humana ainda não chegou, “mas seus ingredientes são identificáveis e estão fermentando a massa da história e as consciências. Ela vai irromper, gloriosa, um dia. Inaugurará a nova história, da família humana, que caminhou por tanto tempo em busca de suas origens e de sua Casa materna” (idem, 2005, p. 64).

As novas gerações estão sendo educadas a partir dos meios eletrônicos. Aos poucos se vão conectando em rede, em internet. A *net* pode servir para dizer que o todo está na parte e a parte está no todo. Esta é a tarefa da educação.

As especializações não acabarão. São importantes. No entanto, precisam estar conectadas com o todo. Também as escolas não podem mais trabalhar de forma tão seccionada, tão disciplinar. Quando surgirão as escolas sem seriação, sem disciplinas como gavetas? Certamente que a *net* com bilhões de informações

solapou um dos grandes pilares da escola que é a transmissão do saber acumulado através dos tempos, embora as crianças pobres precisam da escola também para esta função. À escola compete trabalhar em rede repercutindo o que as novas gerações conectando e como se conectam, realizando sínteses e propondo novos desafios, hipóteses e caminhos.

6.2 SÊ QUEM TU ÉS!

Analizamos a contraposição das metanarrativas e do pensamento forte com o pensamento fraco. Nosso desafio é trabalhar estas questões numa perspectiva educativa. A análise dos posicionamentos de Kant e de Nietzsche pode ilustrar o que viemos refletindo até agora. Todas as obras destes dois autores revelam suas concepções pedagógicas. No entanto, ambos têm obras especificamente pedagógicas. Kant escreveu “Sobre a Pedagogia” (2004) e Nietzsche tem dois pequenos opúsculos intitulados: “Sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino” e “III Consideração intempestiva: Schopenhauer educador” (2003). Faremos neste momento uma contraposição do pensamento destes dois pensadores.

Kant escreveu um famoso texto publicado em setembro de 1784 numa revista de Berlim que, de certa maneira coloca a questão dos fins da educação que é o esclarecimento.

Esclarecimento (Aufklärung) é a saída do homem de sua menoridade, da qual ele próprio é culpado. A menoridade é a incapacidade de fazer uso de seu entendimento sem a direção de outro indivíduo. O homem é o próprio culpado dessa menoridade, se a causa dela não se encontra na falta de entendimento, mas na falta de decisão e coragem de servir-se de si mesmo sem a direção de outrem. “Sapere aude!” Ter coragem de fazer uso do próprio entendimento, tal é o lema do esclarecimento. [...]. Para esse esclarecimento, porém, nada mais se exige senão liberdade. E a mais inofensiva dentre tudo aquilo que se possa chamar liberdade, a saber: a de fazer um uso público de sua razão em todas as questões. Ouço, agora, porém, de todos os lados: não raciocineis! O oficial diz: não raciocineis, mas exercitai-vos! O financista exclama: não raciocineis, mas pagai! O sacerdote proclama: não raciocineis, mas crede! (Um único senhor no mundo diz, raciocinai, tanto quanto quiserdes, e sobre o que quiserdes, mas obedecei!) Eis aqui por toda parte a limitação da liberdade (KANT, 1985, p. 100ss).

Menoridade significa imaturidade e também dependência. Maioridade significa emancipação que é a libertação da tutela ou do poder de outrem. O texto de Kant foi escrito num período altamente significativo para a Europa. Estamos às vésperas da Revolução Francesa. O Antigo Regime está desmoronando. As imagens religiosas do mundo se esfacelam e está se consolidando a ciência moderna positiva. Quatro palavras fortes ecoam neste texto: Emancipação, Homem, Razão e História. Sobressaem, igualmente, dois elementos básicos para caracterizar a liberdade. O primeiro, é a liberdade de qualquer tipo de tutela. É a liberdade corajosa, mas em sua face negativa. Negar o que precisa ser negado. É o emancipar-se de. O segundo, é a liberdade como autonomia. A pessoa é livre quando se guia por princípios racionais que não lhe são próprios porque emanam da natureza humana e, por isso, são apropriados pelas pessoas livres. É a liberdade para. Não mais a arbitrariedade de quem quer que seja, mas a racionalidade. “O homem é tão naturalmente inclinado à liberdade que, depois que se acostuma a ela por longo tempo, a ela tudo sacrifica.” (KANT, 2004, p. 13). Para ele, uma boa educação é aquela que inocula no coração das crianças, sobretudo, idéias nobres. “Não há nenhum princípio do mal nas disposições naturais do ser humano. A única causa do mal consiste em não submeter a natureza a normas” (p. 23). Que normas? Aquelas que emanam do entendimento humano que, na sua raiz, são inerentes à natureza humana. Já vimos que esta concepção é altamente perigosa. Por quê? Quem determinará qual é a natureza humana? Até hoje tem sido quem é o mais forte econômica, política e militarmente.

Esta emancipação, fruto do projeto racional ilustrado, tão decantada por Kant, encontrou no século XX sua desmoralização, como já analisamos. Talvez não tenha havido um século tão dramático e horrendo quanto este.

A Razão converteu-se no princípio da dominação, no grande dispositivo de objetivação, manipulação e controle. O Homem aparece como uma figura totalitária que universaliza e sacraliza o tipo humano burguês, ou como uma figura de uma identidade ao mesmo tempo segura e reprimida. E a História, com todos esses motivos da Grande Aventura da Humanidade que segue avante, não é senão a figura sanguinária de um deus que continua reclamando vítimas e sacrifícios (LARROSA, 2005, p. 101).

Já no século V a.C. Protágoras de Abdera (481-411 a.C.) pronunciara a célebre afirmação: “o homem é a medida de todas as coisas: das que são, na medida em que o são; das que não são, por isso mesmo que o não são” (frag. 1).

Como se trata de um fragmento, a afirmação se presta a diversas interpretações. Uma delas é apresentada por Lara (2001), captando, talvez, o que Kant queria dizer com seu desejo de emancipação. É o Homem com H maiúsculo quem determinará o critério ou a medida de todas as coisas.

A frase de Protágoras: “o homem é a medida de todas as coisas” traduz o significado de um projeto cultural, que inovava e, inovando, sacudia a consciência grega, obrigando-a a perguntar-se pelos fundamentos das suas instituições e da sua própria vida: “O homem medida de tudo” significava que não eram os deuses que davam, agora, as cartas: que as instituições não eram eternas; que as leis não continham sanções divinas; que os céus estavam vazios; e que ao homem cabia pensar e determinar os moldes da própria convivência (LARA, 2001, p. 88).

Quem vai fazer uma grande crítica às afirmações de Kant é Martin Heidegger. Em seu livro de 1930 intitulado *Kant e o problema da metafísica*, faz a seguinte afirmação:

A pergunta “como é possível a liberdade?” carece de sentido. Porém disso não se quer dizer que, de certo modo, opere aqui o problema do irracional, mas sim que a liberdade não é objeto da compreensão teórica, o anterior não é outra coisa senão que a liberdade só é, e pode ser, na libertação. A única relação adequada com a liberdade, no homem, só pode se dar no se-libertar-a-si-mesmo da liberdade (que há) no homem (HEIDEGGER apud LARROSA, 2004, p. 103).

A expressão “liberdade que há no homem” significa que ele é o dono de si mesmo ou, mais corretamente, ele é. Por outro lado ele fala que é preciso libertar-se a si mesmo da liberdade que há no homem. Isto quer dizer que a liberdade deve ser tirada da jurisdição da teoria. Ela não depende nem do nosso saber, nem do nosso poder e nem da nossa vontade. Subtraindo a liberdade do saber, do poder e da vontade, Heidegger não a suprime, mas a quer fazer soar de outro modo. Quando o homem “se liberta de seu ser-sujeito, de seu saber, de seu poder e de sua vontade, que o homem entra em relação com a liberdade” (LARROSA, 2005, p. 105). A liberdade não depende nem de nosso saber, de nosso poder e nem de nosso querer. Ela se faz no movimento de libertação.

Este texto de Heidegger deve ser complementado com outro escrito em 1956 chamado *A proposição do fundamento* que diz: “o salto continua sendo uma possibilidade do pensar, e isso de maneira tão decisiva que inclusive a região essencial da liberdade se abre pela primeira vez na região do salto” (HEIDEGGER

apud LARROSA, 2004, p. 105-106). De que salto se trata? É um salto fora da razão pensante, da razão teórica, da razão fundante, como se a razão teórica ou fundante tivesse que transcender ou transgredir seus limites. A liberdade deve fazer um salto porque está situada no espaço do não-fundado. “Talvez a liberdade não seja outra coisa senão aquilo que se dá nessa experiência, na experiência dessa falta de fundamento, de princípio ou de razão, na experiência de um ser que não pode dar nada por fundado” (LARROSA, 2005, p. 107).

Neste contexto do salto é que Nietzsche vai colocar a sua célebre fábula das três metamorfoses. Ele apresenta metaforicamente três figuras: o camelo, o leão e a criança. No jogo destas três figuras estão enredados os pensamentos de Kant, Heidegger e do próprio Nietzsche. O camelo representa o rebanho, figura tão cara a Nietzsche para apresentar a liberdade buscada pela modernidade. Ele é um animal gregário, domesticado, escravizado, servil e de carga, “um animal que diz sim a tudo o que se lhe impõe e que encontra sua felicidade em cumprir com o seu dever” (idem, p. 109). No rebanho o camelo não reclama, acompanha. O leão é o espírito crítico, rebelde e negativo. O leão luta para não submeter-se ao seu amo. Ele quer substituir o “eu quero” pelo “tu deves”. Trata-se de um movimento reativo que não rompe com nada, apenas reage ao servilismo com outro servilismo. Ele reage, mas nada propõe em troca. É o niilismo. A criança, ao invés, é esquecimento, inocência, jogo, afirmação, criação, abertura, possibilidade, início. As palavras de Nietzsche-Zaratustra são as seguintes:

Dizei-me, irmãos meus, o que pode fazer a criança que não possa fazer o leão? Por que é preciso que o leão raptor se transforme em uma criança? A criança é inocente e esquece; é uma primavera e um jogo, uma roda que gira sobre si mesma, um primeiro movimento, uma santa afirmação. Oh! irmãos meus! Uma afirmação santa é necessária para o jogo divino da criação (NIETZSCHE, 2000a, p. 32).

As palavras-chave do texto de Kant são Emancipação, História, Razão e Homem. As de Nietzsche, ao contrário, são *Inocência, Afirmação, Jogo e Criação*. Os textos de Nietzsche são destruidores. Este texto de Zaratustra, porém, foge à regra e revela um começo. “Zaratustra é uma afirmação pura, um canto à vida, uma chamada à transfiguração, uma figura da ligeireza, da alegria e da inocência do porvir” (LARROSA, 2005, p. 111). Este é o salto que é preciso realizar. Não adianta adquirir a maioria se se emancipa de uma autoridade exterior e se continuar

obedecendo à razão e à consciência, ou seja, a uma autoridade interior. Neste sentido é que afirmamos que a Idade Moderna apenas trocou de fundamento em relação à Idade Média, mas há fundamento. Já na pós-moderna há um salto: não se muda de fundamento, abole-se. Há uma emancipação realizada pelo leão que consiste em despedaçar os valores, negando o amo e negando a si mesmo igualmente. Este vazio, este deserto deixado pelo leão, diz Nietzsche, pode ser ocupado pelo camelo, mas também pode ser o lugar do salto.

A criança abre um devir que não é senão o espaço de uma liberdade sem garantias, de uma liberdade que não se sustenta mais sobre nada, de uma liberdade trágica, de uma liberdade que não pertence à história, mas que inaugura um novo começo, de uma liberdade libertada. Sob o signo da criança, a liberdade não é outra coisa senão a abertura de um porvir que não está determinado, nem por nosso saber, nem por nosso poder, nem por nossa vontade, que não depende de nós mesmos, que não está determinado pelo que somos, mas que se indetermina no que vimos a ser. A liberdade é a experiência da novidade, da transgressão, do ir além do que somos, da invenção de novas possibilidades de vida (LARROSA, 2005, p. 117).

A criança é um presente fora do presente, isto é, um presente inatural, intempestivo. Nos Evangelhos Jesus compara o Reino dos Céus a uma criança, às crianças. Não podemos aceitar que Jesus tenha tomado o exemplo da criança em sentido moralista ou moralizante. Primeiramente, ele colocou a criança no centro porque ela estava na periferia, à margem. É por ela que começa o Reino de Deus, porque não conta, não tem vez e nem voz. Depois, o Reino de Deus é como uma criança. Ela joga o jogo pelo jogo. Não joga por interesse, mas joga porque é interessante jogar. Ela não vive porque tem interesses. Vive porque é interessante e gratificante viver. A finalidade da vida é viver. A finalidade da liberdade é ser livre. Nada é orientado para algo. Larossa termina seu livro com uma belíssima afirmação:

Estamos começando a pensar algo assim como uma relação com o tempo que não passa agora pela idéia totalizante e totalitária da História, uma relação com o sentido que não passa agora pelas idéias totalitárias e totalizantes da Razão ou da Verdade, uma relação conosco e com os outros que não passa agora pelas idéias totalitárias e totalizantes do Homem ou do Sujeito, e uma relação com nossa própria existência, e com o caráter contingente e finito de nossa própria existência, que não passa agora pela idéia totalitária e totalizante da liberdade. Invenção de novas possibilidades de vida? Autocriação? Talvez (2005, p. 126).

Em seu livro *III Consideração Intempestiva: Schopenhauer educador*, Nietzsche afirma que “o homem que não quer pertencer à massa só precisa deixar

de ser indulgente para consigo mesmo; que ele siga a sua consciência que lhe grita: ‘Sê tu mesmo! Tu não és isto que agora fazes, pensas e desejas’” (2004, p. 139). É interessante o apelo que Nietzsche faz para os educandos. Eles precisam educar-se para libertar-se de seus mestres. Educar é ajudar as pessoas a serem autônomas.

Sozinho vou agora, meus discípulos! Também vós, ide embora, e sozinhos! Assim quero eu. Em verdade, este é meu conselho: Afastai-vos de mim e defendei-vos de Zaratustra! E, melhor ainda: Envergonhai-vos dele! Talvez vos tenha enganado. O homem do conhecimento não precisa somente amar seus inimigos, precisa também poder odiar seus amigos. Paga-se mal a um mestre; quando se continua sempre a ser apenas o aluno. E por que não quereis arrancar minha coroa de louros? Vós me venerais: mas, e se um dia vossa veneração desmoronar? Guardai-vos de que não vos esmague uma estátua! Dizeis que acreditais em Zaratustra! Vós sois meus crentes, mas que importam todos os crentes! Ainda não vos havíeis procurado: então me encontrastes. Assim fazem todos os crentes: por isso importa tão pouco toda crença. Agora vos mando me perderdes e vos encontrardes; e somente quando me tiverdes todos renegado, eu retornarei a vós... (2000a, p. 413).

Em suas conferências “*sobre o futuro dos nossos estabelecimentos de ensino*” proferidas em 1872 ao falar sobre a leitura, ele apresenta algumas características interessantes sobre o leitor que pode ser aproveitada para nossa educação, hoje. Ler o mundo é uma fábula porque seus sentidos são infinitos e sua leitura uma arte. Sempre existe um texto já escrito e já lido que temos de aprender a ler de outro modo. Como sempre, Nietzsche usa de muitas imagens. Na leitura devem estar envolvidos todos os cinco sentidos. Sobre o sentido da audição, por exemplo, ele diz que há momentos em que o leitor deve ser surdo a uma obra quando, mesmo a compreendendo, tem outra disposição diferente daquela que a obra expressa. É preciso ter orelhas pequenas para captar o timbre com o qual o livro fala, porque cada espírito tem seu som.

Há livros que falam baixo e livros que falam alto, livros de tom grave e de tom agudo e talvez poderíamos acrescentar: livros que soam secos e sincopados como ordens militares, melífluos e ameaçadores como prédicas religiosas, confusos e mentirosos como mitenes políticos, falsos e ociosos como tagarelices publicitárias (LARROSA, 2005, p. 33).

O leitor deve ler com o estômago em dois sentidos, eliminando rapidamente tudo o que não convém a ele, sem ressentimentos e, ao mesmo tempo, buscando alimentações ousadas e pouco comuns.

A obesidade espiritual provocada pelo sedentarismo e a enfermidade daquele que retém demasiado, daquele que está sempre demasiado repleto do que leu, daquele que tem um estômago de uma só função, daquele que não tem os intestinos alegres (LARROSA, 2005, p. 22-23).

Ler bem é ver tudo aquilo que o texto mostra e também o que a literalidade não mostra. Ler para além do que está escrito. “Quanto maior for o número de olhos, de olhos diferentes que saibamos empregar para ver uma mesma coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, tanto mais completa será nossa ‘objetividade’” (NIETZSCHE apud LARROSA, 2004, p. 32) O melhor olhar é aquele que vê o que está escrito debaixo de muitos pontos de vista. Os educadores existem para ajudar as pessoas a verem. É preciso também cheirar as palavras. Elas têm cheiro de incenso, cheiro de quartel, cheiro de colégio. “É preciso saber perceber a qualidade e o ar puro que emana dos livros, rechaçar os livros de atmosfera fechada e que cheiram a ranço; aclimatar-se às palavras que trazem o ar rude, seco, leve, livre e frio das alturas” (idem, p. 33).

É preciso ler livros com dedos delicados e, às vezes com punhos fechados. Às vezes “é preciso fazer perguntas com o martelo”. Esta forte expressão está dentro de uma reflexão maior de Nietzsche.

Outra cura, às vezes mesmo mais apetecida por mim, é auscultar os ídolos... Há mais ídolos que realidade no mundo, este é o meu mau olhado para este mundo, este é também o meu mau ouvido... Fazer algumas vezes perguntas com o martelo, e ouvir talvez, como resposta, aquele famoso som oco que nos revela umas entranhas cheias de ar – que delícia para quem tem ainda ouvidos para além dos ouvidos – para mim, velho psicólogo e caçador de ratos, ante o qual tem que deixar ouvir o seu som cabalmente aquilo que queria permanecer em silêncio. (1996, p. 15-16, CI, Prólogo).

É preciso, igualmente, educar o sentido do gosto para aceitar o que é bom e refutar o resto. Inclusive um bom livro anda, ou melhor, dança. Ensinar a pensar é ensinar a bailar.

Fazendo uma crítica feroz ele afirma que o leitor moderno é um homem do rebanho. Sê quem tu és! O caminho não existe. Bem diferente é a mensagem de Kant quando afirma que “as crianças são mandadas cedo à escola, não para que aí aprendam alguma coisa, mas para que aí se acostumem a ficar sentadas tranqüilamente e a obedecer pontualmente àquilo que lhes é mandado” (KANT,

2004, p. 13). Embora um pouco longa transcreveremos este oportuno comentário que sinaliza tudo o que Nietzsche condena na educação.

Suas buscas carecem de audácia visto que só se propõe objetivos pequenos, limitados e conhecidos de antemão; seus métodos são caminhos seguros e bem delimitados, e não conhece o infinito do mar onde nenhum caminho está traçado; em lugar da astúcia, suas qualidades são a constância e a boa vontade; não conhece a embriaguez e se conforma com o trabalho forçado e com os prazeres sensatos; ignora os enigmas porque só sabe fazer a si perguntas às quais possa antecipar a resposta; não se deixa seduzir nem se desviar de seu caminho; foge dos labirintos porque lhe agradam os itinerários retos e, em todo caso, se alguma vez cai em um labirinto, não o explora mas, sim, busca uma saída; segue os fios que outros lhe estendem e se ata a eles; só aceita o caminho seguro da dedução e a olhada superficial do explícito; é indolente e pouco exigente consigo mesmo; tem um certo espírito gregário e se sente seguro e bem vestido por pertencer a escolas, a tendências e a grupos; só busca o útil e não se arrisca; move-se sempre nos limites do convencional e do permitido; só sabe ouvir o que já lhe foi dito, ver o que já foi visto e pensar o que já se pensou. O leitor moderno é pequeno, metódico, gregário, pragmático e trabalhador; só é capaz de seguir os hábitos estabelecidos e as regras comuns; só lê o que já foi lido (LARROSA, 2005, P. 43-44).

A Idade Média tem como fundamento o transcendente, a autoridade divina. A idade moderna trocou de fundamento. Ele é a razão, o pensamento forte que brota da natureza. A idade pós-moderna rompeu com o fundamento. Sê quem tu és! Uma vez que a modernidade, com sua pretensão das metanarrativas e do pensamento forte conseguiu determinar a natureza humana e ser livre é apenas obedecer a esta natureza, que liberdade é esta que não tem opção? Parece que a contribuição das novas gerações seja apenas a biológica, isto é, não há nada de originalidade. Nietzsche quer romper com este paradigma. Ao dizer que Deus morreu, diz também que a metafísica morreu, a natureza morreu, o dogma morreu. A ruptura com a ciência linear moderna e com a pretensão moderna da história como civilização possibilita às novas gerações uma contribuição original, verdadeiramente livre.

6.3 A ÉTICA

Em nossa tese estamos querendo provar que é possível encontrar pontos de diálogo e de mútua influência entre a pós-modernidade e a religião com a participação plena da educação. O discurso pós-moderno rejeita as metanarrativas,

o pensamento forte e o fundamento. Analisamos propositadamente Nietzsche com mais profundidade porque acreditamos ser ele quem mais entendeu os prenúncios deste novo paradigma. Como toda religião é um tesouro ético, acreditamos que o ponto de encontro dos dois discursos poderá ser feito mais fortemente em torno do discurso ético.

A modernidade procurou colocar o fundamento da ética justamente na metafísica e na ontologia. O agir ético encontra sua base na natureza humana, na racionalidade humana. O discurso ético da modernidade é uma decorrência de pressupostos racionais da pessoa humana. Este discurso é virulentamente criticado pela pós-modernidade porque serve para justificar a sacralização de uma moral que se torna hegemônica e se arvora em condutora de todo e qualquer discurso ético. Além do mais, ela está baseada no propósito, na reciprocidade e no contrato. Esta moral não serve para enfrentar adequadamente os grandes problemas humanos e vitais da atualidade. Esta ética não consegue criar consensos, coordenar ações, coibir certas práticas e elaborar expectativas e projetos coletivos. O mundo, porém, está-se debatendo com problemas extraordinariamente grandes que precisam ser enfrentados com urgência não só para sobrevivência da espécie humana, mas igualmente para a sobrevivência da terra. O paradigma moderno não serve para resolver estes grandes problemas uma vez que foi ele quem os agigantou com sua prepotência e poder de dominação. O paradigma científico linear colocou o mundo nas mãos humanas que é, ao mesmo tempo, santa e pecadora, inocente e má, *sapiens e demens*. Elas usaram deste mundo sem parcimônia gerando uma cultura do narcisismo, do consumismo e do desperdício. Agora é preciso reverter esta situação, mas isto só será possível com uma grande mudança de paradigma.

Ainda podemos ter esperança? Toda educação trabalha com a esperança, sobretudo aquela que envolve as novas gerações. Edgar Morin (2003, p. 111) apresenta seis princípios de esperança na desesperança. Resumi-los-emos em poucas palavras. *Princípio vital*: tudo o que é vida carrega em si a capacidade de regenerar-se. *Princípio do inconcebível*: todas as grandes transformações foram impensáveis antes de ocorrer. Acreditar no inconcebível é acreditar no outro, na diferença e não na repetição do mesmo. *Princípio do improvável*: todos os acontecimentos felizes da história foram, a priori, improváveis. *Princípio da toupeira*: há grandes transformações acontecendo nos subterrâneos do mundo e dos humanos. *Princípio de salvação*: onde cresce o perigo também cresce o que salva.

Dentre todos os princípios, o último citado por Morin nos parece o que mais esperança nos dá.

Princípio antropológico: é a constatação de que o Homo sapiens/demens usou até o presente uma pequena porção das possibilidades de seu espírito/cérebro. Isso supõe compreender que a humanidade se encontra longe de ter esgotado suas possibilidades intelectuais, afetivas, culturais, civilizacionais, sociais e políticas. Nossa cultura atual corresponde ainda à pré-história do espírito humano e nossa civilização não ultrapassou a idade de ferro planetária (MORIN, 2003, p. 111).

A ciência moderna com sua linearidade de causa-efeito restringiu por demais as possibilidades humanas. Não resta dúvida que contribuiu sobremaneira para o progresso técnico e tecnológico. No entanto, não conseguiu criar perspectivas éticas para a humanidade que não fossem as de dominação e de exploração em grande escala com a mundialização e a globalização, agigantadas pelo neoliberalismo. O pensamento complexo, ao contrário, vem quebrar esta unidimensionalidade. O universo não é mais visto como uma máquina e um relógio, mas como um todo dinâmico, indivisível, cujas partes estão essencialmente inter-relacionadas e só podem ser entendidas como modelos de um processo cósmico. A vida está ameaçada, toda a vida que há na terra. O mundo está ameaçado porque a vida está ameaçada. A pessoa humana, ao mesmo tempo que é parte de todo este processo, é também estranha a ele. Ela sofre suas conseqüências, mas ao mesmo tempo interfere em suas causas. Dentro do princípio da retro alimentação, ela é causa e efeito ao mesmo tempo. Sofre e faz sofrer, mas também ama e é amada.

As novas gerações estão nascendo e crescendo com a consciência de que o mundo está doente. Embora haja um descompasso entre a educação que lhes é apresentada e a educação que lhes é necessária, ela sabe que o mundo está doente. A educação que lhes é dada ainda é a da modernidade, baseada no paradigma linear. A educação que lhes é necessária precisa estar baseada no paradigma da complexidade, da rede, do labirinto, da teia. Os dogmas e os dogmatismos vão sendo desmascarados, o fundamento e os fundamentalismos vão sendo questionados e quebrados. A consciência ecológica e holística, se não desembocar numa nova unidimensionalidade tão irracional quanto a moderna, tem a chance mais única do que rara de reencantar novamente o mundo e a vida. A unidimensionalidade moderna não tem condições de reencantar o mundo de uma forma holística. O mundo da performance com seu axioma “funciona, logo existe”

não consegue encantar nada e ninguém a não ser tenuemente. Alguns modelos de planejamento estratégico, de reengenharia, de qualidade total não conseguem contribuir para a geração de um mundo mais humano e digno porque baseados apenas na performance. Trata-se apenas de um novo jeito de fazer as mesmas coisas para as mesmas pessoas, sem quebrar exclusões, dominações e opressões.

Isto afeta também a educação escolar. Toda educação apresenta um modelo de educação e de sociedade. A seleção de conteúdo e a forma de ensinar têm relação com o modelo e o ideal de pessoa e sociedade. Por que algumas disciplinas têm mais prestígio que outras no currículo escolar é questão de visão de pessoa e de sociedade. Por que, no caso brasileiro, tanta ênfase nas chamadas ciências exatas? Temos a convicção que, no dia em que estas ciências abandonarem a visão linear da realidade e adotarem a postura da complexidade, talvez não tenham o prestígio que se lhes destina atualmente ou, então, a sociedade mudou muito que as tornou possível. Como o que vale é a performance, acredita-se que a função principal da educação seja o como e não o para quê. No entanto, em todo como fazer existe um para quê fazer. Toda performance tem um para quê.

Toda atividade educativa, por mais específica que seja, veicula uma visão mais ou menos concreta de um modelo de ser humano, o que presume uma antropologia filosófica, uma visão determinada da vida, uma ideologia, um modelo de pessoa, proprietária de um ideal e de algumas pautas de comportamento em relação a uma determinada escala de valores, Ideais, valores e pautas de comportamento que não são nem mais nem menos que o reflexo de uma determinada concepção da sociedade (ZABALA, 2002, p. 44).

Qual é a doença deste mundo? Leonardo Boff (2000) apresenta duas grandes ameaças. A primeira delas é a do desequilíbrio ecológico (ecologia ambiental) e a segunda a das injustiças sociais (ecologia social). A solução não se encontra na técnica e nem na economia isoladas e sozinhas. A nosso ver, o encaminhamento pode ser dado a partir da confluência de três grandes realidades: a ética, a educação e a espiritualidade.

6.3.1 Ética e Moral: do dissenso ao consenso

Há autores para os quais ética e moral, embora tenham etimologias

diferentes, indicam a mesma coisa. Assim, Marciano Vidal⁴⁶ diz que “a diversa etimologia de ética e moral, grega e latina respectivamente, não é causa de diversidade semântica mas de riqueza de significância. Em todo o caso, ao longo da presente obra serão utilizados indistintamente” (VIDAL, 1986a, p. 22).

Outros autores, porém, vão além da mera diversidade semântica, para uma diversidade de significado. Há quem parta da raiz semântica, fazendo descobrir toda a riqueza de significação. Azpitarte (1995) faz um belo estudo etimológico partindo da distinção e complementação de *ethos* e *pathos* como duas dimensões de um mesmo sujeito. O *pathos* seria tudo o que alguém herda da natureza sem a sua intervenção e colaboração. Ele o recebe passivamente, sem decisão de sua vontade. Ele o padece, daqui *pathos*, como algo imposto. São os materiais de certa maneira anárquicos sobre os quais a pessoa precisa trabalhar para construir a sua vida. A arte da maiêutica ou da educação consiste em extrair desta realidade anárquica uma conduta humana.

A este esforço ativo e dinâmico os gregos chamavam de *ethos* com dois significados, porém, conforme se escrevesse com eta (a letra **e** em tamanho pequeno) ou com épsilon (a letra **E** em tamanho grande).

No primeiro caso – além de exprimir a residência, a moradia ou o lugar de habitação – essa palavra indicava fundamentalmente o caráter, o modo de ser, o estilo de vida que cada pessoa quer dar à sua existência. Na segunda acepção, ela fazia referência aos atos concretos e particulares pelos quais se leva a efeito esse projeto (AZPITARTE, 1995, p. 50).

A função primária da ética, nesta visão, não seria ocupar-se das ações concretas, mas da orientação estável, encontrar o caminho que leva à meta, criar um modo de vida coerente com um projeto. Há quem chame a isto de opção fundamental.

A ética consistiria, então, em dar ao nosso *pathos* – mundo passivo e desorganizado que a natureza nos oferece – o estilo e a configuração desejada por nós, por meio de nossos atos e de nossas formas concretas de agir. Nisto consistem a grande tarefa e o grande destino do homem (idem, p. 50).

Há autores que chamam a este *pathos* de código genético. Seria o DNA da

⁴⁶ **Marciano Vidal**, redentorista, nasceu na Espanha em 1937. Professor da Universidade de Comillas e no Instituto Superior de Ciências Morais. Escreveu várias obras sobre temas de moral.

personalidade de cada ser humano que nasce e vive. Ninguém nasce tabula rasa. Todos nascemos carregando a mensagem transmitida de geração em geração com a nossa especificidade que nos torna únicos e irrepetíveis.

Leonardo Boff⁴⁷ (2000) também parte desta distinção entre *ethos* com *eta* e com *épsilon*. *Ethos* com *e* pequeno significa a morada, o abrigo permanente seja dos animais seja dos seres humanos. O *ethos*, então, não é algo de acabado, mas algo aberto a ser sempre feito, refeito e cuidado como só acontece com a moradia humana. *Ethos*, então, se traduz por ética. “Ética tem a ver com fins fundamentais (como poder viver bem), com valores imprescindíveis (como defender a vida, especialmente a do indefeso), com princípios fundadores de ações (dar de comer a quem tem fome), etc.” (p. 35). Já *ethos* escrito com *épsilon* significa os costumes, o conjunto de valores e de hábitos consagrados pela tradição cultural de um povo. “*Ethos* como o conjunto dos meios ordenados ao fim (bem/auto-realização) se traduz comumente por moral. Como são muitos e próprios de cada cultura, tais valores e hábitos fundam várias morais” (idem, p. 36).

Avançando na reflexão e abandonando a etimologia das palavras ética e moral, podemos afirmar ser a ética mais teórica que a moral. Esta estaria mais na linha das normas de conduta, das leis, dos costumes, das maneiras de fazer, do instituído. Aquela seria propriamente uma metamoral cuja tarefa seria raciocinar ou refletir sobre a moral. Neste sentido, no atual momento histórico, a moral é a palavra primeira, enquanto que a ética seria palavra segunda, embora instituinte.

Em suma, a ética desconstrói as regras de conduta, desfaz suas estruturas e desmonta sua edificação, para se esforçar em descer até os fundamentos ocultos da obrigação. Diversamente da moral, ela se pretende, pois, desconstrutora e fundadora, enunciadora de princípios ou de fundamentos últimos (RUSS, 1999, p. 8).

Faz parte essencial da ética a interpelação, o questionamento e a

⁴⁷ **Leonardo Boff** nasceu no Brasil em 1938. Doutorou-se em teologia e filosofia pela Universidade de Munique em 1970. Professor de teologia sistemática e ecumenismo em Petrópolis, junto aos franciscanos, por 22 anos. Foi um dos maiores teólogos latino-americanos comprometidos com a Teologia da Libertação. Professor visitante de diversas Universidades do Brasil e do exterior. Ganhou diversos prêmios sempre vinculados aos direitos humanos e à causa dos oprimidos. Teve um relacionamento difícil com as autoridades eclesiais do Vaticano. Teólogo da libertação, escritor, assessor das Comunidades Eclesiais de Base e movimentos sociais. Em 1992 retirou-se do ministério sacerdotal. A partir de 1993 é professor de Ética, Filosofia da Religião e Ecologia na Universidade do Estado do Rio de Janeiro. É autor de cerca de 60 livros em teologia, espiritualidade, filosofia, antropologia e mística. Alguns foram traduzidos, inclusive, em diversas línguas. Atualmente dedica-se fortemente a refletir sobre a ecologia na linha da libertação.

desconstrução da moral. Ela é instituinte, enquanto que a moral é o instituído. Nem toda moral é capaz de sobreviver a uma reflexão ética mais aprofundada, pelo simples fato de não ter fundamento ou, então, assentar-se sobre um fundamento falso e inconsistente.

Poderíamos retornar na história da filosofia a Platão⁴⁸ e Aristóteles. Platão afirma em *A República* que, por natureza, há três tipos de pessoas: as que usam a cabeça, as que usam o peito e as que usam o ventre. As primeiras, os filósofos, são de ouro. As segundas, os guerreiros, são de prata. As terceiras, os lavradores e artífices, são de ferro e bronze. Não é por acaso que as Olimpíadas nasceram na Grécia e ainda hoje se entrega medalhas de ouro, prata e bronze! Esta versão estratificada e estratificadora da sociedade determina toda a política, a economia, a pedagogia, a religião e a educação. Esta é a moral. Ela nada mais é que a cristalização do que acontecia na sociedade ateniense.

Por isso ordena Deus, principalmente aos magistrados, que se ocupem antes de tudo em conhecer de que metal é feita a alma de cada criança e que, se em seus próprios filhos encontrarem alguma mescla de ferro ou cobre, os tratem sem nenhuma mercê e os relemem à categoria dos artesãos ou lavradores. Também requer Deus que, se estes últimos tiverem filhos que venham ao mundo com mescla de ouro ou prata, elevem aqueles à categoria de magistrados, estes a de guerreiros. Porque há um oráculo que afirma que a República se extinguirá no dia em que for governada pelo ferro e pelo bronze (PLATÃO, s.d., p. 96).

A ética, justamente, tem a tarefa de interpelar e questionar **esta** moral. A moral sacralizou, cristalizou, justificou o vivido na sociedade ateniense.

A mesma análise podemos fazer em Aristóteles. Ele justifica a divisão da sociedade em classes a partir da natureza. Somente no livro da **Política** são utilizados 84 vezes os termos “natural” ou “por natureza”. Assim, a escravidão é natural e determinada pela natureza, conforme podemos observar nesta passagem: “[...] aquele, que é capaz de prever com sua inteligência, é naturalmente chefe e senhor, e o que pode executar com seu corpo essas previsões é súdito e escravo por natureza; por isso, o senhor e o escravo têm os mesmos interesses” (ARISTÓTELES, 2002, 1252a).

O que era um dado cultural se transformou num dado natural. Em nome da

⁴⁸ **Platão** (427-347 a. C.): filósofo ateniense. Criador de sistemas filosóficos influentes até hoje, como a Teoria das Idéias e a Dialética. Discípulo de Sócrates, Platão foi mestre de Aristóteles. Entre suas obras, destacam-se **A república** e o **Fédon**.

lei natural ou da natureza, se justificam muitas situações verdadeiramente desumanas e se consolidam exclusões de toda espécie, sobretudo de classes, gênero, sexo e etnia.

Não foram nem Platão e nem Aristóteles quem criaram a sociedade dividida em classes. Eles viveram dentro de uma sociedade concreta, a ateniense, que era elitista, classista e escravagista. A organização econômica, política e social sacralizou esta divisão. O que Platão e Aristóteles fizeram foi criar ou reproduzir uma filosofia para justificar esta divisão social. A palavra primeira é sempre da prática, da vida, da realidade. A palavra segunda é das várias ciências. Assim, existe uma filosofia para confirmar o *status quo*, como existe uma filosofia para questioná-lo, superá-lo e transformá-lo. O mesmo pode-se dizer da pedagogia, da teologia, da sociologia, da biologia. Enfim, de todas as ciências. Althusser, sociólogo francês, disse que todo estado se mantém fundamentalmente através de dois aparelhos: o ideológico e o repressivo. Toda ideologia é um mecanismo de sujeição. A educação e os meios de comunicação social, por exemplo, incutem determinada moral para preservar as instituições como elas são. Transmitem-se determinadas idéias, valores e convicções que funcionam como aparelhos ideológicos de estado ou de classe. Se este aparelho não conseguir realizar sua missão, então entram os aparelhos repressivos do estado. Althusser classifica a escola como o aparelho ideológico de Estado dominante pelo fato dela receber crianças de todas as classes em sua idade mais vulnerável ao inculcamento dos valores ideológicos.

Acreditamos, portanto ter boas razões para afirmar que, por trás dos jogos de seu Aparelho Ideológico de Estado político, que ocupava o primeiro plano do palco, a burguesia estabeleceu como seu aparelho de Estado nº 1, e, portanto dominante, o aparelho escolar, que, na realidade, substitui o antigo aparelho ideológico de Estado dominante, a Igreja, em suas funções. Podemos acrescentar: o par Escola-Família substitui o par Igreja-Família (1985, p. 78).

Ainda hoje há quem queira sacralizar uma moral fechando-a a qualquer interpelação ética. Francis Fukuyama, graduado em Yale e funcionário do Departamento de Estado dos Estados Unidos, numa célebre conferência pronunciada em Chicago, ganha notoriedade e fama descobrindo que o fim da guerra fria é o fim da história. O ideal capitalista, uma vez vencido seu inimigo por decomposição interna, avança inexoravelmente. Qualquer alternativa ao capitalismo foi esgotada ou extinta, está condenada ao fracasso. Não haverá mais contradições

históricas, haverá sempre mais a repetição do mesmo. É a sacralização de uma moral e o fim da ética. Toda moral que se fecha à inquietação, ao questionamento, à refundação, se transforma em moralismo. Quando o instituinte e o instituído se identificam, realmente a história chegou ao fim, os horizontes se fecham, a esperança fenece, acabaram-se as utopias e os sonhos.

Estamos tratando em nossa tese da questão do fundamento. Boff ainda nos pergunta:

Quem define o que seja ético e moral para a morada humana? Que instância apontará os critérios de bondade ou de maldade, sejam da moradia humana (ethos) sejam dos costumes e valores (Moral) que organizam a moradia? Há muitas respostas (2000, p. 38).

A modernidade ocidental privilegiou o logos, a razão e fez dele a instância básica de discernimento que orienta a decisão da vontade. Natureza e logos fizeram um casamento feliz. Esta leitura foi encampada pela Igreja Católica em que “a lei natural é interpretada como a manifestação da lei eterna dentro do mundo natural, pensado como um sistema acabado e fechado” (idem, p. 41). Boff faz uma análise de seis formas de universalização do discurso ético: o utilitarismo social; as éticas do discurso comunicativo e da justiça; a ética baseada na natureza; a ética enraizada nas tradições religiosas da humanidade; a ética fundada no pobre e no excluído; a ética fundada na dignidade da Terra. No meio de tanta diversidade de morais, ele propõe a criação de um consenso mínimo sobre valores éticos, válidos para todos os humanos, reunidos no planeta terra, que nos possam ajudar a debelar três questões globais: a social, a do desemprego estrutural e a ecológica. É necessário um ethos universal fruto de um consenso mínimo que possibilite a existência de várias morais. Dentro da visão pluralista da sociedade e da vida pode-se buscar uma ética de consenso que dê suporte às diversas morais.

A mesma visão é propugnada por outros autores. Guimarães (2005) que tem um excelente e exaustivo trabalho sobre educação para a paz afirma que

a paz somente surgirá se a humanidade concordar em viver em paz. [...] A paz, como construção coletiva, não virá apenas como consequência da audácia dos militantes pacifistas, mas será fruto do estabelecimento de um consenso discutido, conversado e negociado entre as pessoas (p. 264).

Nenhuma religião pode ter a pretensão de alargar sua moral para todos os

povos da terra. Hans Küng tem dedicado os últimos anos à elaboração de um projeto ético global a partir das religiões.

Não haverá paz entre as nações se não existir paz entre as religiões. Não haverá paz entre as religiões, se não existir diálogo entre as religiões. Não haverá diálogo entre as religiões, se não existirem padrões éticos globais. Nosso planeta não irá sobreviver, se não houver um ethos mundial, uma ética para o mundo inteiro (2004, p. 280).

O mesmo Guimarães (2005) analisando o processo de diálogo que culminou na *Convenção sobre a proibição do uso, armazenamento, produção e transferência de minas antipessoal e sobre sua destruição* afirma que “o processo histórico que criou o tratado contra as minas terrestres demonstrou que o exercício de um amplo debate pode trazer conseqüências formidáveis para a humanidade, de forma que o consenso é uma nova forma de poder internacional” (p. 265). A realidade da ética já está presente entre aqueles que buscam um consenso. Consenso não significa concessão. A ética é muito exigente, pois se alicerça no despojamento de toda vontade de potência. Rojas (1996) afirma que há uma pós-modernidade light que se alimenta de uma tetralogia niilista: hedonismo-consumismo-permissivismo-relativismo, que se mantém unidos por um forte senso de materialismo.

Com personalidades assim é impossível construir qualquer ética muito menos a ética do consenso. Esta pressupõe pessoas dispostas a optar entre o narcisismo destruidor e a solidariedade holística e ecológica.

Em meio à heterogeneidade e à diferença, não há outra maneira de enfrentamento da violência e da dominação senão através de uma racionalidade prática, ancorada no mundo da vida que, ao colocar em cena um amplo debate democrático, submete a um processo de justificação as normas e instituições das sociedades contemporâneas (CITTADINO, 2000, p. 118).

Também Habermas propugna por este consenso mínimo entre os humanos. A argumentação é muito convincente. Se a guerra é a negação e o extermínio do outro, o debate argumentativo é a admissão da figura do outro no seio do espaço público como interlocutor competente pressupondo o dissenso e a diferença. Apenas através de uma confrontação permanente no interior de um espaço público, baseada na reciprocidade e no respeito mútuo, é possível estabelecer normas e instituições através das quais a dominação possa ser enfrentada, limitada e discutida. Habermas apresenta quatro condições para o consenso, a saber: todos os que podem dar uma

contribuição relevante devem participar, todos terão a mesma chance de contribuição, todos devem pensar no que dizem, que não há coação interna e externa na comunicação.

Se há crise da metafísica, a saída é a razão estruturada comunicativamente.

[...] é preciso garantir que toda pessoa concernida tenha a chance de dar espontaneamente seu assentimento. A forma de argumentação deve evitar que alguns simplesmente sugiram ou mesmo prescrevam aos outros o que é bom para eles. Ela deve possibilitar, não a imparcialidade do juízo, mas a influenciabilidade ou a autonomia da formação da vontade. Nesta medida, as regras do Discurso têm elas próprias um conteúdo normativo; elas neutralizam o desequilíbrio de poder e cuidam da igualdade de chances de impor os interesses de cada um (HABERMAS, 1989, p. 92).

As religiões, como guardiãs de um enorme tesouro ético, podem ajudar tremendamente neste consenso. Primeiramente, é preciso que todas tomem consciência de que o segundo milênio foi terrivelmente sangrento e nenhuma das religiões, quem mais quem menos, está com as mãos limpas de sangue. Elas carregam um tesouro fascinante, mas, ao mesmo tempo, carregam o tremendo pecado do mundo. São *fascinans*, mas também *tremens*. Tudo o que é sadio pode ficar doente. Depois, há toda uma carga espiritual e mística a ser descarregada sobre a humanidade e o cosmos. A oração, a meditação, a contemplação, o êxtase, o mistério são outras tantas contribuições para o consenso ético mínimo que respeite as diversas morais. A unidimensionalidade que as diversas religiões carregam porque demasiadamente aculturadas à metafísica ou ao esoterismo precisa e deve ser quebrada com o diálogo entre os povos.

A ética do contrato, da reciprocidade e do propósito não é capaz de participar adequadamente deste consenso ético mínimo. Apenas a ética da alteridade é capaz de fazê-lo, justamente porque aberta ao outro, ao novo.

6.3.2 Diferentes, sim, mas não desiguais!

Há consenso entre os antropólogos de que desde o início da humanidade há dois interditos muito fortes – o de não matar e o de não praticar o incesto. Rémy faz algumas considerações interessantes sobre estes dois interditos fundadores da relação com o outro. Na realidade, o único interdito realmente respeitado foi o do

incesto. A violação do interdito de não matar está referido no início da Bíblia com o assassinato de Abel perpetrado por Caim (Gn 4,1-16).

Não mate este mundo que advém, esta geração diferente da tua que está surgindo! Abre-te à diferença, não tenha uma relação incestuosa com o teu próprio mundo cultural, como se não existisse outro além dele, como se tivesses que impô-lo aos outros, sem tomar em conta seus direitos legítimos de pensar e de viver de outra maneira (RÉMY, 1976, p. 32).

O interdito do incesto mãe-filho (pai-filha) significa que a relação incestuosa deve ser rompida com a irrupção do terceiro elemento. Para que possa existir uma relação afetiva com o pai, com os irmãos e com as irmãs, faz-se necessário renunciar à relação incestuosa com a mãe. O outro não pode ser assassinado (segundo interdito) para eu (filho) não viver uma relação incestuosa contigo (mãe). É interessante como Rémy aplica este mesmo raciocínio para o mundo cultural. O outro me impede de viver uma relação incestuosa com alguém do meu próprio mundo cultural. Este outro carrega a diferença de etnia, de sexo, de gênero, de religião, de cultura, de nacionalidade. Não se abrir para ele é praticar o incesto.

A globalização econômica através da mística cruel do mercado, hegemoniza uma cultura, uma etnia, um gênero, absorvendo ou assassinando o diferente. A resistência dos oprimidos é causa de uma violência que desvela uma violência anterior a ela. A ética da alteridade desnuda “os incestos” que há na sociedade e no mundo, para que o outro possa emergir e viver.

Se matamos por ação, matamos também por omissão. Se matamos com uma pancada, matamos também lentamente com o fogo por pequeno que seja, matamos com pontadas de agulha. Se matamos a vida biológica, matamos também a vida afetiva, cultural, econômica, social, internacional. Um educador pode ferir à morte, com uma palavra ferina, a criança que lhe é confiada. Um grupo social pode causar danos profundos à cultura de um outro grupo, pelo simples fato de propor, como única forma de cultura, a sua. Pela estrutura de troca imposta aos países subdesenvolvidos, os países que não o são freiam gravemente a expansão econômica dos primeiros. Continuar indiferentes, deixar fazer, é ainda matar, por omissão, pois recusamos de dar assistência àquele que se encontra em perigo de morte, seja de uma morte rápida ou lenta (RÉMY, 1976, p. 16-17).

O sim à diferença encontra no mistério cristão da Trindade Santa uma fonte inesgotável de vida. A mística e a espiritualidade cristãs têm neste mistério não apenas um paradigma de comportamento, mas também e, sobretudo o fundamento do agir moral. Ela nos lembra que Deus em seu mais profundo não é solidão, mas

comunhão, família e diferença. “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26).

Já vimos que o Mistério da Santíssima Trindade sabe conjugar igualdade, diferença e comunhão. As nações, as religiões, a educação, mais aculturaram do que inculturaram. O fato de nos identificarmos com uma determinada cultura brota de uma concepção de educação que esteve e está mais a serviço da aculturação do que da inculturação. Hoje esta tarefa é muito mais difícil porque o processo de globalização mais unitariza do que diversifica, mais estandariza do que pluraliza.

Dentro de nossa reflexão sobre a hospitalidade, podemos dizer que nossa história ocidental sempre teve grande dificuldade em hospedar o outro. Boff apresenta o preâmbulo da Constituição da União Européia que afirma singelamente que

o continente europeu é portador de civilização, que seus habitantes a habitaram desde o início da humanidade em sucessivas etapas e que no decorrer dos séculos desenvolveram valores, base para o humanismo: igualdade dos seres humanos, liberdade e o valor da razão... (2005, p. 114).

Não se pode negar que isto seja verdade, no entanto não é um bom começo para um diálogo entre os povos. Em geral nossa civilização ocidental hegemonicamente tem como paradigma o mundo adulto, masculino, branco, ocidental e cristão. Ainda o mesmo Boff (2005, p. 116-126) apresenta alguns outros que o Ocidente não foi capaz de reconhecer adequadamente gerando sofrimento, dor e até morte. Estes outros por ele apresentados são: a mulher, os homossexuais, algumas enfermidades (HIV, síndrome de Down, doença de Alzheimer, o portador de algum transtorno psíquico profundo), o idoso, as classes populares, o excluído socialmente, os estranhos, o estrangeiro.

Zygmunt Bauman escreveu um livro sobre *Modernidade e Ambivalência*. Aí ele denuncia a prática do estado jardineiro. Assim como um bom jardineiro faz uma seleção das melhores mudas e elimina as ervas daninhas o mesmo deve acontecer no cultivo dos humanos. Politicamente isto significa expurgar a ambivalência. Por ambivalência significa eliminação da diversidade.

Primeiro e antes de qualquer coisa, porém, significa expurgar a ambivalência. No reino político, expurgar a ambivalência significa segregar ou deportar os estranhos, sancionar alguns poderes locais e colocar fora da lei aqueles não sancionados, preenchendo assim as 'brechas da lei'. No reino intelectual, expurgar a ambivalência significa acima de tudo deslegitimar todos os campos de conhecimento filosoficamente incontrolados e incontroláveis. Acima de tudo, significa execrar e invalidar o "senso comum" – sejam "meras crenças", "preconceitos", "superstições" ou simples manifestações de "ignorância" (BAUMAN, 1999, p. 34).

Quantas justificativas científicas para este serviço de jardinagem, de expurgar pessoas e grupos incorrigíveis! Embora seja muito longa, no entanto, preciso fazer a citação desta desastrosa constatação relatada por Bauman para mostrar o que se entende por jardinagem ou limpeza étnica. De "anormalidade em anormalidade" vai-se expurgando os indesejáveis porque pesados demais para a civilização normal.

Meio século depois a Alemanha tinha um governo decidido a colocar em prática a recomendação científica. Presumivelmente para calafrios de horror da audiência, o Führer da Liga Nacional-Socialista de Médicos informou ao congresso do partido em 1935 que "mais de um bilhão de marcos são gastos com os incapacitados geneticamente; compare-se com os 776 milhões gastos com a polícia ou os 713 milhões gastos na administração local e se verá que fardo e inexcedível injustiça isso representa para os membros normais e sadios da população". Os dados eram sustentados por métodos estatísticos impecáveis de que se orgulharia qualquer instituto científico. O cálculo era meticuloso e escrupuloso e os resultados transpiravam respeitabilidade científica: em 1933 o Estado prussiano gastou em cada Normalvolksschuler [aluno normal] 125 marcos, mas 573 marcos com cada Hilfsschuler [aluno atrasado], 950 marcos com cada Bildungsfähige e Geisteskrank [deficientes mentais] e 1.500 com cada um dos blindoder taub-geborenen Schüler [alunos cegos ou surdos]. Os dados quase não precisavam de comentários. A razão moderna curvava-se aos fatos: o problema tinha sido claramente formulado, o resto era questão da correta solução tecnológica (1999, p. 40).

A unidimensionalidade do mito da razão, do pensamento forte, da história linear e da ética do contrato, da reciprocidade e do propósito é que geram este serviço de jardinagem humana.

6.3.3 A ideologia do dom

Quem aceita a eugenia biológica pode aceitar também a eugenia social e educativa. Perrenoud faz uma análise muito interessante sobre o fracasso escolar

visto como uma situação humana fatal. A fatalidade diz que há pessoas destinadas ao sucesso e outras, destinadas ao fracasso. Isto é a ideologia do dom. É o *amor fati*, isto é, o destino.

Os partidários daquilo que os sociólogos chamaram de ideologia do dom ainda formam uma legião. É bem mais simples e tranquilizador pensar que existem crianças dotadas, que terão sucesso na escola e outras menos dotadas que deve resignar-se se não ao fracasso, pelo menos a resultados medíocres que desembocarão em um destino sem glória. Podemos dizer, então, que isso está certo ou que é muito triste e injusto. Qual é a diferença, se não podemos fazer nada? (PERRENOUD, 2001, p. 18).

Cada pessoa é uma vida única e querida que não pode ser perdida em qualquer momento de sua história, dirá a ética da alteridade.

A teoria das inteligências múltiplas tem o grande mérito de mostrar que as pessoas são iguais em dignidade e direitos, mas são diferentes quanto à sua inteligência. Gardner⁴⁹ (2002) define a inteligência como um potencial biopsicológico próprio da nossa espécie, mas que de maneira alguma se restringe a uma determinada habilidade. A partir dos dados vindos da pesquisa sobre o cérebro e os critérios previamente fixados, Gardner caracteriza sete tipos de inteligência: verbal-linguística, lógico-matemática, visual-espacial, cinético-corporal, musical-ritmico, interpessoal, intrapessoal.

Há diversos estilos de aprendizagem. Há educandos mais visuais, outros mais auditivos e outros, ainda, mais sinestésicos. O mesmo se pode dizer dos educadores. Há educadores que são mais propensos a um ou outro estilo de aprendizagem e ensino e organizam suas metodologias, seus procedimentos e seus instrumentos de avaliação de acordo com seu estilo. Os *visuais* têm necessidade de ver alguma coisa ou escrever em forma de figura ou de imagem na mente. Os *auditivos* aprendem mais ouvindo uma voz, ou escutando música ou sons naturais. Já os *sinestésicos* necessitam de movimentos físicos ou de manipular materiais. Não podemos esquecer igualmente os olfativos e os gustativos. Estas indicações não são peremptórias, mas pistas para melhor entender os processos de ensino-aprendizagem que envolvem educadores e educandos.

A *indiferença às diferenças* contribui em muito para o fracasso escolar e para a “comprovação” da ideologia do dom. Um educador necessita fazer uma boa

⁴⁹ **Howard Gardner** é um psicólogo cognitivo e educacional, ligado à Universidade de Harvard e conhecido em especial por sua teoria das inteligências múltiplas.

dosagem entre igualdade e diferença. Todos nascem iguais em dignidade e em direitos e deveres. No entanto, cada um nasce diferente do outro e da outra. Todo mundo tem direito à igualdade quando a diferença discrimina e todo mundo tem direito à diferença quando a igualdade descaracteriza. É importante trabalharmos bem com os conceitos de igualdade e diferença. Há diferenças que, na realidade são desigualdades. Há desigualdades econômicas, políticas, culturais, sociais, religiosas, de gênero, de etnia, de sexo. Contra elas é necessário insurgir-se fortemente. Diferença não significa desigualdade, mas riqueza do mundo. Infelizmente estamos habituados a trabalhar com igualdade e desigualdade mais que com igualdade na diferença. Assim, se há homem e mulher, temos uma diferença que, na realidade, é uma riqueza. No entanto, de tanto trabalhar a diferença como desigualdade, é preciso transformar um pólo como algo de melhor que o outro. Assim, acentua-se quer o patriarcado quer o matriarcado, quer o machismo quer o feminismo. Diferença não é desigualdade, mas riqueza. A desigualdade avilta. A diferença enobrece. A desigualdade desumaniza. A diferença promove o outro ou a outra.

Temos a convicção de que é preciso acentuar muito mais fortemente a diferença porque é por sua causa que há muita discriminação e exclusão. Como defender a igualdade no meio de tanta discriminação? Na Conferência do CELAM de Puebla⁵⁰ (1979) a Igreja Católica da América Latina fez a opção preferencial pelos pobres. Na Conferência seguinte em Santo Domingo⁵¹ (1992) quando se tratou das culturas, a Igreja Católica também deveria ter feito com coragem a opção preferencial pelos diferentes. É menos difícil fazer uma opção preferencial pelos pobres do que pelos diferentes. Por isso, na década de 90, os grupos e movimentos sociais insistiram muito no sentido de que os pobres não são iguais, mas diferentes: são afro-descendentes, indígenas, mulheres, crianças, ciganos, camponeses, trabalhadores rurais, empregados urbanos, etc. A educação libertadora assume paulatinamente a consciência de que os pobres têm rosto. O próprio Paulo Freire dizia em um dos seus escritos que reconhecia que se hoje fosse reescrever seus

⁵⁰ A III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizou-se em Puebla, no período de 27 de janeiro a 13 de fevereiro de 1979. Foi convocada pelo Papa Paulo VI, confirmada por João Paulo I e inaugurada pelo Papa João Paulo II. O tema desta conferência foi "Evangelização no presente e no futuro da América Latina".

⁵¹ A IV Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano realizou-se em Santo Domingo no período de 12 a 28 de outubro de 1992. A Conferência foi convocada e inaugurada pelo Papa João Paulo II. A convocação colocou em evidência o quinto centenário da evangelização da América. O Papa propôs à Conferência os temas "Nova evangelização, a promoção humana e a cultura cristã".

livros prestaria mais atenção para as questões de gênero na linguagem. Em seu livro *A Pedagogia do Oprimido*, por exemplo, ele usa a palavra homem tanto para designar o varão quanto a mulher.

Vimos que Aristóteles dizia que toda filosofia começa com a admiração. Nós dizemos que, numa situação de exclusão, toda filosofia e toda educação começa com uma grande indignação ética. Perder a capacidade de indignar-se ou, melhor dizendo, de irar-se, significa não se deixar envolver emocionalmente por nenhuma situação humana extrema. “É fácil irar-se, todos são capazes disso, mas não é absolutamente fácil e, sobretudo nem todos são capazes de irar-se com a pessoa certa, na medida certa, no modo certo, no momento certo e por uma causa justa” (ARISTÓTELES, 2001a, p. 1109).

A ira é um dos sete vícios capitais. No entanto, colocada a serviço da defesa da vida e da dignidade da pessoa humana e da criação, transforma-se em agressividade que gera mais vida e mais felicidade para todos e cada um. Uma coisa é a agressividade pela vida e outra, a agressão e a violência.

O educador sente que não pode transigir, tolerar, conviver ou pactuar com a injustiça, porque seria uma traição do mais profundo e íntimo de si mesmo. Uma pessoa não se torna mística pela ciência e pelo estudo, mas pela indignação. Embora Gilberto Gil tenha cantado que “o Haiti é aqui”, no entanto, é lá também. Esta indignação ética não fica indiferente, por exemplo, diante da realidade da Somália. Neste país “o índice de alfabetização dos homens adultos é de apenas 18% e o das mulheres, de 6% e somente 37.000 alunos freqüentam escolas secundárias” (KENNEDY, 1993, p. 345). É espantoso que o continente africano gere apenas 1% de todo o PIB mundial. Duas grandes cantoras, Beth Carvalho e Mercedes Sosa, cantam com a veemência que lhes é característica: “Eu só peço a Deus que a guerra não me seja indiferente”. Marciano Vidal trabalha muito com os termos razão comprometida e razão compassiva.

O humanismo da responsabilidade assenta-se sobre a razão comprometida, que assume a realidade. O compromisso, por sua vez, descansa sobre a razão compassiva: ninguém assume a realidade se, antes, não a carrega sobre seus ombros, no sentido forte da palavra. A falta de solidariedade não lhe causa o mesmo pesar que provoca em quem é diretamente afetado pelo peso da exclusão. A razão comprometida e a razão compassiva confluem na solidariedade. O humanismo da responsabilidade é um humanismo ético de compromisso e de compaixão e os dois se identificam com o humanismo da solidariedade (VIDAL, 1986a, p. 69s).

Por trás de uma criança, adolescente e jovem há um rosto que precisa ser descoberto. O juízo final apresentado por Jesus nada mais é que o resultado do reconhecimento do rosto do outro. A pessoa é muito mais do que ela é. Atrás de uma desfiguração é preciso encontrar um caminho de transfiguração. Há uma reflexão que apresenta o *Deus inversus*, isto é, Deus se encontra no inverso que vemos em situações desumanas, de exclusão e de desfiguração. Quantas crianças já estão marcadas pela morte desde a sua concepção até à idade adulta. Há muitas formas de matar uma pessoa. Uma delas é colocar um veredicto sobre ela julgando-a incapaz. Uma criança de nove anos provavelmente vá viver noventa anos. Ela não pode carregar por mais de oitenta anos o veredicto de ser incapaz porque alguém que não tem a mística da misericórdia o decretou. A avaliação classificatória pode bem servir para a competição da economia de mercado, mas não para construir pessoas com amor e compaixão.

A pedagogia da resiliência diz que é preciso descobrir o ponto forte da criança e, através dele, reconstruir pedaço por pedaço, aos poucos, o tecido da existência desta vida. Toda pessoa carrega em si mesma energias insuspeitáveis. A capacidade de reconstrução de uma pessoa é fantástica. Acreditar nela é participar ativamente do processo criador do Deus da Vida. Quem de nós não encontrou e não encontra gente nova desiludida da vida e sem capacidade, por si só, de reagir e reconstruir-se? Aqui está o coração, a inteligência, as mãos e os joelhos do educador e da educadora. Isto atinge as novas gerações abastadas e as marginalizadas. É impressionante o número de jovens dos países ricos desiludidos e desmotivados. Em relação ao Japão, por exemplo, cresce o número de jovens sem motivação para o estudo e para o trabalho. Cerca de 850 mil jovens entre 15 e 34 anos não estavam nem na escola e nem empregados em 2002. Eles são chamados de *neets*, sigla que em inglês significa fora da escola, do emprego e de treinamento. Em relação a 1992 seu número cresceu 27% em 2002. É interessante que os analistas apontam ser este um grande problema para o futuro da mão de obra no Japão. O maior desafio, no entanto, é que se trata de pessoas humanas sem sentido e sem razão para viver e para construir utopias dignas de um futuro mais humano. Não é de estranhar que nestes países cresça o número de suicídios e de ameaças à vida.

Repetimos quase que como um estribilho que há que recuperar a dimensão do mistério na vida humana para colocar-se generosamente a seu serviço. Diante de

uma criança pobre que já perdeu o encanto da vida e que confessa ao educador que se morrer ninguém vai sentir sua falta, resta-lhe debruçar-se sobre este mistério e gratuitamente ser um sinal de amor para ele. Virá o dia em que reconheceremos que as grandes questões da aprendizagem não são de origem intelectual, mas, justamente, afetiva.

Qualquer pedagogia de inclusão se depara com o fenômeno da exclusão. Os dados estatísticos revelam uma forte presença da exclusão na escola. Ela se manifesta em uma dupla face. Primeiramente, como exclusão da escola. Muito se caminhou no Brasil em relação à oferta de escolarização. Aumentou-se fortemente a base de democratização da oferta da educação escolar. No entanto, as propagandas governamentais escondem um engodo muito grande. Ferrari (1999) apresenta-nos algumas estatísticas indignas da sociedade do conhecimento. A cada dez alunos matriculados no primeiro ano do ensino fundamental, somente um conclui a universidade. Enquanto o Brasil tem 35% dos jovens de 15 a 17 anos matriculados nas escolas, o Chile apresenta 85%. Ainda devemos acrescentar que de cada cinco jovens de 17 anos, apenas um está na série certa ou levemente defasado. Para chegar ao nível do Chile, o Brasil teria que incorporar 4,9 milhões de jovens, que implica a construção de 50 mil salas de aulas e a contratação de 500 mil professores. Além da exclusão da escola, temos a exclusão na escola. Ela é fruto de metodologias inadequadas, condições inaceitáveis das escolas, despreparo do professorado em relação à educação, remuneração escandalosa do corpo docente. Interessante é que pesquisas realizadas com jovens revelam que a maioria deles têm consciência de que o insucesso na escola se deve mais por falta de dedicação de sua parte do que por carências do sistema educacional em seu todo. Além de não conseguirem progredir na educação escolar, carregam uma culpa pelo resto da vida.

Aliás, a culpabilização é uma das artimanhas psicológicas, sociais e culturais fortemente arraigadas na população. Os jovens carregam as marcas da falta de escolarização e ainda carregam o estigma da culpa por não avançarem nos estudos. É assim que funcionam os aparelhos ideológicos do estado. A culpa da pobreza é do pobre, a culpa da miséria é do miserável, da falta de avanço nos estudos é dos adolescentes e jovens.

É importante fazer uma reflexão sobre a culpabilização. Na realidade a culpa não resolve problema de ninguém, nem da pessoa, nem da comunidade e nem da

sociedade. O importante é a responsabilização. Se há exclusão, há responsáveis por ela. Certamente que não é o excluído o principal responsável de sua exclusão, embora tenha sua parte de responsabilidade. Se de cada cinco adolescentes de 17 anos, apenas um está na escola na série adequada, onde estão os outros? Pode uma sociedade querer reduzir a idade penal das novas gerações se não é capaz de garantir escola para a maioria dos seus adolescentes antes dos dezoito anos?

A culpabilização funciona como um forte mecanismo de dominação. A culpabilização funciona primeiramente no interior de cada pessoa. Tomemos um desempregado. De tanto a ideologia neoliberal pregar que, hoje, no mercado é importante a competência e a competitividade, as pessoas lutam, concorrem e, aos poucos vão percebendo (ou são levadas a se convencerem disto) que não têm as competências necessárias para enfrentar o mundo do trabalho e do emprego. Então, vão-se fechando, se auto-destruindo numa baixa estima e conformando-se com uma situação de subalternidade.

O grande mestre Paulo Freire coloca uma forte dosagem ética na questão da evasão escolar.

Gostaria de recusar o conceito de evasão. As crianças populares brasileiras não se evadem da escola, não a deixam porque querem. As crianças populares brasileiras são expulsas da escola [...]. É a estrutura mesma da sociedade que cria uma série de impasses e de dificuldades, uns em solidariedade com os outros... Não há evasão escolar. Há expulsão (1991, p. 35).

O Instituto Cidadania e a Fundação Perseu Abramo de São Paulo fizeram uma grande pesquisa nacional sobre a juventude. Nela aparece claramente que a maioria absoluta dos jovens têm um conceito bastante elevado dos seus professores e professoras. Aliás, os resultados de questionário aplicado no ENEM (Exame Nacional do Ensino Médio) de 2003 revelaram que os alunos do ensino médio estão satisfeitos com seus professores. De fato, apenas 8,87% consideram insuficiente o conhecimento do professor sobre sua disciplina e 13,36% também consideram insuficiente sua dedicação para preparar aulas e atender os alunos. Em geral, na sua grande maioria, as jovens gerações estão satisfeitas tanto com a escola quanto com os professores. Quanto à escola, as crianças, adolescentes e jovens têm uma expectativa bastante otimista uma vez que sem ela não há futuro. O senso comum está fortemente embutido nelas com a convicção de que ela é fator de ascensão na

vida. As teorias críticas da educação escolar tão fortes na década de 1970 não fazem parte do universo das novas gerações. As análises de Bourdieu e Passeron, bem como de Ivan Illich parecem coisa do passado. De modo geral, em diversas pesquisas as apreciações positivas são muito fortes, restando um contingente que não chega a 10% de descontentamento com os benefícios da freqüência à escola. Por outro lado, há pesquisas que revelam que o grau de expectativa dos professores em relação a seus alunos é bem baixo atingindo mais da metade da população estudantil.

Como a insatisfação com o ensino recebido não é majoritária, aparece que os jovens, a partir de sua experiência escolar, consideram que aprender ou não ainda constitui, principalmente, um problema de natureza pessoal, muito mais decorrente do esforço do que derivado das condições em que se realizam o processo de ensino e aprendizagem e as desigualdades sociais. (ABRAMO; BRANCO, 2005, p. 116).

Uma grande tarefa da educação é não acentuar a culpabilização dos educandos porque eles já estão impregnados dela, consciente ou inconscientemente. Diríamos até que de forma injusta para consigo mesmos, uma vez que os dados da realidade lhes são altamente desfavoráveis. Trabalhamos quinhentos anos com a culpabilização, com a pedagogia do oprimido introjetando o pensamento das classes hegemônicas nas subalternas com pouco resultado de transformação e muito de reforço do *status quo*. Depois, há a necessidade de uma nova postura em relação às novas gerações. Faz parte do ritual das gerações mais velhas achar que as novas gerações não serão capazes de levar para frente os seus ideais e valores. Isto pode e deve mudar, sobretudo por parte dos educadores que são encarregados de plantar utopias e esperanças. A melhor retribuição que um educador pode dar aos educandos que os têm em grande consideração como o demonstram as pesquisas, é converter-se e ter uma atitude mais benévola, ou melhor, mais misericordiosa em relação às novas gerações. O nível de expectativa das pessoas significativas influencia muito fortemente a eles. Elevá-lo positivamente é um forte componente da missão do educador e da educadora com perspectivas de transformação social.

Outro dado importante é que estamos vivendo um período de mutação cultural. Esta mutação dificulta que os jovens encontrem sentido nas coisas que fazem. Como conseqüência é-lhes difícil viver. Diz-se que estamos vivendo não

numa época de mudança, mas numa mudança de época. O que se viveu ontem e se vive hoje não é mais parâmetro para o que se viverá no futuro. O hoje não é o que acontecerá amanhã. Como as novas gerações vão viver em plenitude o seu hoje numa perspectiva de futuro, se ele não será mais vivido no futuro? Esta é uma questão básica para a compreensão do seu mundo. Nisto há um grau elevado de razão. Uma geração que foi capaz de promover guerras de alcance mundial, que foi capaz de construir e utilizar a bomba atômica, que viveu, apoiou e simpatizou com ditaduras militares, que compactuou com invasões de nações como o Iraque e o Afeganistão, que financiou com a venda de armas o mesmo terrorismo que combate, que agrediu populações indefesas plantando minas terrestres em todas as partes do mundo, que vê crescer a indústria armamentista com o sigilo de segredo de estado, que arma crianças transformando-as em crianças-soldado, não é capaz de semear com convicção, força e deslumbramento, valores capazes de reverter esta situação.

Entre 1492 e 1990, ocorreram 36 genocídios, que ceifaram de dezenas de milhares a dezenas de milhões de vidas. Só de 1950 até hoje, foram cerca de vinte grandes matanças, ao menos três delas em Bangladesh, Camboja e Ruanda com mais de um milhão de vítimas. Em entrevista a uma revista brasileira, John Gray, professor de pensamento europeu na *London School of Economics* assim se expressa:

o conhecimento não liberta o homem, apenas aumenta seu poder – um poder que pode ser usado para o bem ou para o mal. Nesse ponto, sou um pessimista: o futuro da humanidade será igual a seu passado, só que com mais conhecimento (GRAY, 2006, p. 22).

Neste contexto a via conformista não é legítima, mas é uma grande possibilidade. Guy Bajoit identifica seis lógicas de ação do sujeito na linha do conformismo. O processo de socialização e de aculturação atinge profundamente as novas gerações. O *arrivismo*, isto é, a identificação pura e simples com o *status quo* buscando reconhecimento dos grupos sociais de mais prestígio, inclusive econômico-financeiro. A *nostalgia*, que é o desejo de reprodução no futuro de um ideal situado no passado, embora muito difícil de conseguir e praticar. O *autotelismo* como auto-realização de um projeto pessoal baseado na essência de si mesmo ou na própria experiência e os obstáculos internos que impedem de consegui-lo são a debilidade do indivíduo que sucumbe ante os outros por satisfazer sua necessidade

de reconhecimento e segurança. O *hedonismo* vivido num estado de bem-estar psicológico coloca como objetivo de vida estar bem consigo mesmo e com os demais. O *pragmatismo* conjuga um projeto de mobilidade arrivista com um projeto de realização autotélica. São personalidades desgarradas, desencantadas, céticas e cínicas. A *anomia* vê a dúvida e a perda de referências desencadeando nos jovens uma sensação de angústia, de paralisia relativa, uma sensação de anomia. Na medida em que isto se acentua, os anômicos se dobram sobre si mesmos e adotam uma atitude de apatia e narcisismo surgindo a tentação da raiva e da revolta. A tensão existencial se produz pela ausência de uma imagem de êxito, um vazio e a convicção de que é mal não saber o que se quer.

Tendo como base suas pesquisas, Bajoit identifica seis imagens típicas de êxito.

O reconhecimento social quer como projeto de mobilidade ou como projeto de integração; a auto-realização pessoal, quer como projeto autotélico, ou como projeto hedonista e entre os dois, as reações de dúvida, seja pelo pragmatismo ou pela anomia. [A juventude de hoje] está presa num campo de contradições entre o arrivismo e o hedonismo, entre a nostalgia e o autotelismo, entre o pragmatismo e a anomia (1998, p. 139-140).

Ao lado da via conformista, temos igualmente a via da contestação e da marginalidade, mas ao mesmo tempo a via do compromisso ético com a vida em todas as suas dimensões.

6.4 SER TOCADOS INCONDICIONALMENTE

Paul Tillich, teólogo alemão radicado nos EUA por sofrer o exílio imposto pelo nazismo, em sua célebre obra *Teologia Sistemática* propõe o método da correlação como o mais adequado para o relacionamento entre filosofia e teologia. Para ele o ponto de partida é sempre a situação. A situação não pode ser excluída do trabalho teológico.

O pólo chamado 'situação' não pode ser ignorado em teologia sem conseqüências perigosas. 'Situação', como um pólo de todo trabalho teológico, não se refere ao estado psicológico ou sociológico no qual os indivíduos e os grupos vivem. Ela se refere às formas científicas e artísticas, econômicas, políticas e éticas nas quais eles expressam sua interpretação da existência. A situação que a teologia deve considerar é a interpretação criativa da existência (1987, p. 13-14).

O método da correlação justamente quer correlacionar perguntas e respostas, situação e mensagem, existência humana e manifestação divina. Neste sentido, a religiosidade depara-se com a questão de como enfrentar uma ideologia que está baseada no pragmatismo, uma ética que se fundamenta na estatística, substituta da consciência, uma moral assética e neutra que foge dos compromissos e fica relegada à esfera íntima.

Tillich afirma que a religiosidade se ocupa das preocupações últimas e a filosofia das preocupações preliminares. Como relacioná-las?

Há três relações possíveis das preocupações preliminares com aquilo que nos preocupa de forma última. A primeira é a indiferença mútua; a segunda é a relação na qual uma preocupação preliminar é elevada à ultimidade; e a terceira é aquela em que uma preocupação preliminar se torna veículo da preocupação última, sem reivindicar ultimidade para si mesma (1987, p. 21).

Para ele, a primeira relação é a que acontece na vida quotidiana quando não há nenhuma correlação entre ambas. A segunda é o que se chama de idolatria. Uma preocupação preliminar se arvora em ultimidade e, então, há um desequilíbrio e uma desumanização. A terceira, seria a correta e adequada. Tudo, qualquer coisa preliminar pode levar à ultimidade.

6.4.1 Espiritualidades

A grande contribuição da pós-modernidade em relação à religiosidade é a quebra da unidimensionalidade. A vida não se pode reduzir ao econômico, ao financeiro, ao tecnológico. Apostar no futuro de uma criança não pode significar apenas olhar para sua competência profissional para ganhar riquezas, desfrutar de uma posição social e sair-se bem na vida. Uma criança aspira a muito mais que isto. Olhar para uma árvore não significa apenas vê-la como um bem econômico, ela tem

outras dimensões, carrega outros sentidos. Há outros olhares que também precisam ser levados em consideração. Até no processo de aprendizagem a racionalidade é uma das possíveis visões da pessoa humana. As inteligências múltiplas o provam sobejamente.

A pluralidade de visões de mundo, a globalização e planetarização do mundo possibilitaram a emergência e a convivência com diferentes visões de vida. Um simples olhar para as concepções religiosas do ocidente e do oriente verá que ambas são unidimensionais e, colocadas em confronto, uma pode e deve aprender com a outra. Esta unidimensionalidade tem demonizado a outra parte.

O Ocidente negou a realidade interior do homem, sua consciência: o homem é apenas o corpo, não há alma, e beber, comer e ser alegre é a única religião. [...] O Oriente escolheu o outro caminho, mas o problema é o mesmo. O Oriente escolheu que você é alma, e o corpo é uma ilusão. A matéria não existe, o mundo é feito da mesma coisa que os sonhos, e por isso não se preocupa com ele. Renuncie a ele, esqueça tudo sobre ele; não vale a pena dar atenção ao corpo (OSHO⁵², 2006, p. 56).

Mais uma vez vemos que o outro ficou dominado. A unidimensionalidade mata o outro. Matando o outro em si mesmo, mata o outro que está fora de si mesmo. É interessante como o Ocidente mata as pessoas que a poderiam ter mudado em direção à realidade interior. Este foi o destino de Jesus Cristo e de Sócrates. Se eles tiveram este destino porque lutaram por ideais nobres, quantos se silenciaram para não ter o mesmo destino ou, quantos tiveram o mesmo destino no anonimato e no sofrimento. O sangue dos mártires conhecidos ou desconhecidos é a melhor prova desta realidade. “A crucificação de Jesus e a morte de Sócrates

⁵² **Osho** nasceu em Kuchwada, Madhya Pradesh, Índia, em 11 de dezembro de 1931. Desde sua mais tenra idade foi um espírito rebelde e independente, insistindo em vivenciar a verdade por si mesmo, ao invés de adquirir conhecimentos e crenças dados por outros. Após sua iluminação, aos 21 anos de idade, Osho completou seus estudos acadêmicos e passou vários anos lecionando filosofia na Universidade de Jabalpur. Depois de nove anos abandonou essa função e começou a viajar por toda a Índia, dando palestras, desafiando líderes religiosos ortodoxos em debates públicos, desconcertando as crenças tradicionais e chocando o status quo. No final dos anos 60 Osho havia começado a desenvolver suas técnicas de meditação ativa. Ele dizia que o homem moderno precisa passar por um processo de limpeza profunda antes de poder descobrir o estado de meditação, relaxado e vazio de pensamento. Por mais de 30 anos Osho falou praticamente sobre todos os aspectos do desenvolvimento da consciência humana: de Sigmund Freud a Chuang Tzu, de George Gurdjieff a Gautama Buda, de Jesus Cristo a Rabindranath Tagore... Ele extraiu de cada um a essência do que é significativo na busca espiritual do homem contemporâneo, baseado não apenas na compreensão intelectual, mas testando com sua própria experiência existencial. Suas palestras para os discípulos e buscadores de todo o mundo foram gravadas, transcritas e publicadas em mais de seiscentos e cinquenta títulos e traduzidos em inúmeros idiomas. Osho “deixou seu corpo” no dia 19 de janeiro de 1990. A comuna que cresceu à sua volta ainda floresce em Puna, Índia, onde milhares de discípulos e buscadores se reúnem durante o ano todo, participando de suas meditações únicas e dos outros programas que lá são oferecidos.

fecharam a porta para os gênios ocidentais moverem-se para dentro” (OSHO, 2006, p. 59). E continua melancolicamente. “Todo gênio da humanidade ocidental tornou-se servente para criar mais confortos para o corpo, mais tecnologia, mais máquinas, mais conhecimentos sobre a matéria, e todos ficaram felizes” (idem, p. 59). E conclui maravilhosamente: “Não seja contra o corpo, ele é a sua casa. Não seja contra a sua consciência, porque, sem consciência, a sua casa pode estar toda decorada, mas não terá nenhum mestre, estará vazia. Juntos eles criam uma beleza, uma vida mais repleta” (idem, p. 62).

Vivemos um tempo que fala muito de espiritualidade não apenas nas religiões e Igrejas, mas até na economia e na política. É muito comum contrapor espiritualidade a materialidade. Neste sentido, será espiritual o que não tem matéria, o que não tem corpo, o que é desapegado das coisas do mundo. E se dirá que uma pessoa é espiritual ou muito espiritual se vive sem se preocupar com o material, nem sequer com seu próprio corpo, se se afasta das chamadas preocupações mundanas, procurando viver unicamente das realidades ditas espirituais. Os gregos têm boa quota de responsabilidade por esta oposição entre espírito e matéria. Na realidade, porém, a matéria não se contrapõe a espírito. Também a matéria pode e deve estar incluída numa sadia espiritualidade.

A luta contra a unidimensionalidade e a busca de uma visão mais holista da vida, da religião, da educação é que possibilita o discurso religioso. Aqui está o caminho para o diálogo entre a religiosidade e a pós-modernidade com a contribuição decisiva da educação. O advento da pós-modernidade não pode significar o avanço de uma nova e nefasta unidimensionalidade. O racional de tanto racionalizar, tornou-se irracional. O arracional de tanto matar a racionalidade, tornou-se igualmente irracional. O antídoto ao veneno foi tão forte que virou um veneno mais terrível. O feitiço virou contra o feiticeiro, costuma-se dizer. Cabe às religiões acertarem seu diálogo com as grandes correntes de espiritualidade que vigoram no mundo de hoje, saudando-as criticamente como uma contribuição positiva para a convivência e a realização das pessoas, das comunidades, das sociedades e da globalidade do mundo.

Relegar a religião ao âmbito não-racional das emoções subjetivas a fim de ter os domínios do pensamento e da ação livres de interferência religiosa constitui uma forma cômoda de evitar os conflitos entre a tradição religiosa e o pensamento moderno. Mas foi também uma sentença de morte contra a religião, e a religião não a aceitou e nem poderia aceitá-la (TILLICH, 2005, p. 33).

De partida queremos insistir que não se pode confundir religiosidade, religião, fé e espiritualidade. A educação holista, por exemplo, reconhece a dimensão espiritual da pessoa, embora não a ligue necessariamente à religião. Até hoje o espírito sempre foi um campo exclusivo das religiões. Há quem não relacione o espiritual com a idéia de um Deus, por ser uma questão fortemente ligada às religiões.

Esses educadores não pretendem seguir uma religião (isso é algo que cada pessoa deve decidir), de modo que buscam mais uma espiritualidade secular de caráter pessoal. As religiões incluem ritos, crenças e dogmas de fé, no campo espiritual, enquanto que os holistas se preocupam mais em abrir portas a cada estudante, para que possam pessoalmente estabelecer o diálogo místico que uma cultura excessivamente materialista e positivista fecha a eles desde a mais tenra idade (YUS, 2002, p. 109).

Há um desejo forte de reespiritualizar o currículo escolar. Isto é fonte de oportunidades, mas, ao mesmo tempo, de perigos. “Uma premissa básica é a crença de que nossas vidas têm um significado e um propósito maiores que as leis mecanicistas descritas pela ciência, e maior do que a ‘consciência de consenso’ de toda uma cultura” (idem, p. 112). Este mesmo autor defende a complexidade ao afirmar que

O que a medicina holística, a agricultura orgânica, a política verde, a economia estacionária, a espiritualidade de criação e a educação holística têm em comum é uma crença de que a existência humana está sendo delicadamente embalada no útero da natureza e, finalmente, depende das conexões intrincadas, muitas vezes inconscientes e não-racionais, do mundo natural na nutrição física, na psicológica e na espiritual (p. 114).

Nem o cientificismo e nem a sua reação extremada, ou seja, o fundamentalismo, bastam para explicar e dar sentido a toda uma existência humana. É preciso ir além. Nossas vidas são muito maiores que a exploração e o desfrute do mundo. Existe mais para a pessoa humana do que pode ser experimentado exteriormente.

Rafael Yus (2002) magistralmente apresenta oito perspectivas como se

entende e se pratica a espiritualidade hoje em relação à educação. Procuraremos apresentá-las.

1. Espiritualidade como religião. Ele apresenta esta visão ainda dentro de três perspectivas: exclusivismo, inclusivismo e pluralismo. O exclusivismo seria quando uma religião se arvora em se apresentar como a religião, como a única portadora da verdade. O inclusivismo reconhece a presença de outras religiões, embora se veja como a mais compreensiva. O pluralismo é vivido quando uma religião se apresenta como uma das muitas representações da realidade ou da verdade.

2. Espiritualidade como forma de dar sentido à vida. Gardner, inclusive, se pergunta se não deveria haver uma nona inteligência que ele chamaria de existencial. Neste sentido a grande contribuição que a espiritualidade dá à educação e vice-versa é ajudar, sobretudo as novas gerações, a fazerem perguntas. Quem se pergunta, já está sendo espiritual. Parece-nos ser este o posicionamento de Tillich.

3. Espiritualidade como auto-reflexão. A espiritualidade seria a volta para dentro de si mesmo onde estão as verdadeiras respostas para a vida humana. A auto-reflexão alimenta sempre o sentido das próprias aspirações vitais para achar razões para sonhar e para viver.

4. Espiritualidade como conhecimento místico. Isto se consegue através da prática da meditação. “O conhecimento místico assegura uma vasta e profunda realidade “invisível” por trás do que se vê, um estado em que todas as coisas estão mais conectadas do que separadas” (YUS, 2002, p. 123).

5. Espiritualidade como emoção. Um dos grandes problemas da educação é a morte da emoção. Educar é também amar, apaixonar-se, relacionar-se, conectar-se, comprometer-se. Há um lado escuro da emoção, mas há também e, sobretudo o lado humano da emoção.

A espiritualidade é vista como um sentido de reverência, de respeito, de apreço, e de amor por todo o universo e todas as criaturas que nele vivem, inculcando no ensino uma excitação por aprender, explorar, compartilhar e estimular essas emoções nos estudantes. É claro que as emoções também incluem o pânico, o desespero e a angústia, que incluem importantes mensagens sobre nossas relações e sobre nós mesmos (idem, p. 123).

6. Espiritualidade como moralidade. Para muitos esta é a grande contribuição da espiritualidade. Quem a vê como mística entende que a moralidade

é um aspecto secundário da espiritualidade no sentido de ser consequência da mesma. Outros, a centralizam na moralidade tornando-se o meio com que uma pessoa se aproxima do mundo com seu juízo moral e seus valores.

7. Espiritualidade como ecologia.

Os partidários desse enfoque vêem a espiritualidade como a consciência de que somos parte de um universo maior, e que todos estamos conectados com cada parte do universo, incluindo todas as formas vivas, todos os seres humanos e todas as culturas através do tempo, sentimento que leva a uma atitude de respeito para com a Terra e a compreensão dos limites (YUS, 2002, p. 124-125).

A teoria da complexidade é importante para a compreensão desta dimensão. O respeito pela vida é importante porque tudo o que fizeres à vida, o fazes para a tua vida também.

8. Espiritualidade como criatividade. Nós não só temos a capacidade de criar, mas também de usar a criatividade para fazer escolhas conscientes para usar estes favores criativos egoisticamente ou para o bem do mundo.

A espiritualidade está em ebulição no mundo. Seguramente a visão linear da ciência não favoreceu o seu desenvolvimento, pelo contrário, a retraiu enormemente. As religiões também ou assumiram igualmente esta postura linear ou, então, fizeram oposição à mesma numa luta inglória e desenfocada. Agora, a visão complexa da ciência interconecta tudo e todos. Às religiões cabe escutar o que as oito visões acima elencadas apresentam, não para condená-las, mas para aprender. Ouvir é a atitude mais importante de todas e cada uma das religiões. Cada uma delas enfoca uma dimensão da vida. Se se mantiverem abertas às outras, no final haverá um mosaico muito mais humano. O tesouro milenar das grandes religiões tem muito a se beneficiar com estas visões. Há religiões e pessoas que dizem que têm religião e que, no entanto, já perderam parte ou toda a dimensão da religiosidade e espiritualidade.

Todos podem dar sua contribuição para o desenvolvimento espiritual da humanidade. Voltamos a insistir que a contribuição das novas gerações não pode ser apenas sua existência biológica. Ninguém nasce apenas para executar o que foi pensado pelos outros. Cada nascimento significa que a interconexão da humanidade continua e a mentação e o amor avançam no mundo. A liberdade para a ciência ao

invés de significar um retrocesso na espiritualidade tem-se revelado cada vez mais descoberta de dimensões insuspeitadas da pessoa humana. Física, Química, Biologia, Zoologia, Geologia avançam e não só não conseguem destruir a espiritualidade, mas conseguem potenciá-las...

Aqui queremos trazer presente novamente o método da correlação de Paul Tillich. No caso da fé cristã, o teólogo faz uma análise da situação humana a partir da qual surgem as perguntas existenciais e demonstra que os símbolos usados na mensagem cristã são as respostas a estas perguntas. “A revelação não destrói a razão: é a razão que suscita a pergunta pela revelação” (TILLICH, 2005, p. 94). O método da correlação deve continuar com a convicção de que se continua trabalhando com três binômios sempre desafiadores: autonomia contra heteronomia, relativismo contra absolutismo, formalismo contra emocionalismo.

Espírito significa vida, construção, força, ação, liberdade. A espiritualidade não está fora da matéria, fora do corpo ou da realidade real, fora do mundo mundano, mas algo que está dentro, que habita a matéria, o corpo, a realidade, e lhes dá vida, os faz ser o que são: enche-os de força, move-os, impele-os. A palavra latina *anima* significa vida. É interessante como as pessoas se espantam quando se fala que um animal tem alma. Custam a acreditar. Nem desconfiam que a própria palavra animal indica que eles têm alma. Só que a têm material. Eles são animais porque vivem e sentem. Tudo que vive é animado. Dom Bosco, grande educador do século XIX, tomou como lema de vida uma expressão bíblica que em latim é formulada assim: “*da mihi animas, coetera tolle*” (Gn 14,21). A tradução que costumeiramente se faz desta frase é “dai-me almas, levai o resto”. Nesta tradução, alma é entendida como contraposta à matéria. Na realidade é importante colocar a frase dentro do contexto em que foi pronunciada. Ela foi dita pelo rei de Sodoma a Abraão. Depois de uma grande batalha vencida por Sodoma, Abraão entregou o dízimo de tudo o que possuía. O rei de Sodoma não aceitou e pronunciou a célebre frase. Na realidade *animas* aqui pode ser traduzida por vidas. A melhor tradução seria “dá-me tudo o que tem vida e fica com o restante”. Nesta “vida” estão incluídas as pessoas e os animais, com corpo e alma. Abraão não aceitou.

Mais uma vez aqui entra a filosofia grega, sobretudo de corte platônico, que tematizou esta aversão à matéria. Para Platão a matéria é informe, isto é, não tem forma e resiste a receber uma forma. *Em si mesma ela é má*. Como ela tem características femininas, sendo a mãe da geração do mundo sensível, ela se

identifica com o feminino. Daí, também a aversão à mulher e ao feminino colocando grandes entraves para as questões de gênero. Como certa corrente do cristianismo adotou a filosofia platônica, transferiu também para a espiritualidade cristã todo este ranço contra a matéria, contra a mulher e o feminino. Uma espiritualidade que acentua o desprezo para com a matéria, hoje, é altamente deletéria e prejudicial, sobretudo em relação aos pobres e excluídos do acesso aos bens materiais. É interessante que a própria linguagem se trai. Trata-se de *bens* materiais que, na realidade, são vistos como *males* materiais.

Santo Agostinho, embora tenha bebido das fontes neoplatônicas, no entanto superou bastante esta visão por causa de seu conceito de criação. Os gregos não tinham a perspectiva da criação. Para eles tudo é eterno. Agostinho afirma que tudo vem de Deus que é a suma verdade, suma bondade e suma beleza. Sendo a suma bondade, não tem nenhuma capacidade de ser mau e de ser fonte do mal. Tudo o que é criado é bom. A matéria é criação de Deus e, portanto, é boa também. Só que na sua visão hierarquizada do mundo, ela deve submeter-se a outras realidades mais nobres da criação. Ela não é má, embora tenha carência de bens. O importante, porém, é que ela é boa ontologicamente, isto é, em si mesma. A maldade é fruto de más escolhas. O mal não é ontológico, não está na raiz do ser, mas é ético, isto é, é fruto de más escolhas das pessoas. O mal não foi criado. Ele veio ao mundo por uma subversão da ordem feita pela pessoa humana. Esta subversão consiste em colocar um bem inferior no lugar de um bem superior. Quando, por exemplo, alguém mata uma outra pessoa para se apoderar de um bem material seu, está subvertendo a ordem porque a pessoa humana vale infinitamente mais que um bem material que deve estar a seu serviço e não vice-versa. A atualidade desta reflexão é enorme. Quantas vidas são ceifadas pela fome, pela miséria, pela doença porque poucos se apropriam injusta e indevidamente dos bens da criação que foram entregues pelo Criador a todos e todas!

Assim, espiritualidade é tudo o que se refere à vida. Também os bens, as coisas materiais fazem parte da vida. Quanta gente morre porque não os têm! Daí a luta pela garantia dos meios de sobrevivência para todos e todas. O espírito, ou espiritualidade de uma pessoa é o mais profundo de seu próprio ser: suas motivações últimas, seu ideal, sua utopia, sua paixão, a mística com a qual vive e luta e com a qual contagia os outros. A mística é a motivação profunda, a paixão que arrasta, o fogo que põe em ebulição, a riqueza interior que transborda.

Por aí se vê que a realidade da espiritualidade é muito ampla. O espírito (a espiritualidade) de uma pessoa, comunidade ou povo é sua motivação de vida, sua vontade, a inspiração de sua atividade, de sua utopia, de suas causas, independentemente de estas serem melhores ou piores, boas ou más, de coincidirem com as nossas ou não. Os que não têm o nosso espírito também têm espírito. Os que não têm uma espiritualidade cristã também têm espiritualidade, inclusive os que dizem rejeitar as espiritualidades (CASALDALIGA, 1993, p. 23).

6.4.2 Religiosidade, Religião e Fé

Retornemos a Paul Tillich. Suas obras são um grito por uma religião que não perca sua relevância na vida dos humanos. Seu ponto de partida mais fundamental é a questão da incondicionalidade. Assim ele define a fé como “estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente” (TILLICH, 2002, p. 5). Aquilo que nos toca incondicionalmente é aquilo que nos promete a realização perfeita e, por isso mesmo, exige “dedicação total”. Amar a Deus de todo o coração (Dt 6,5) é a preocupação fundamental do Deus da Criação e da Justiça da Bíblia. O Novo Testamento, sobretudo, exige como conseqüência da incondicionalidade a dedicação total. A fé, então, teria a dimensão da centralidade, isto é, envolve a pessoa como um todo. Não só, a fé é um ato de paixão infinita que brota de um ponto de concentração no qual habita a totalidade do ser pessoal. A fé é a orientação da pessoa inteira em direção ao incondicional. Na verdade, a fé é o poder que cria essa unidade pessoal, isto porque

o incondicional não é um objeto entre outros, e sim a base e origem de todo o ser, e como tal, o centro unificador da vida como pessoa. Estar sem uma preocupação incondicional significa estar sem um centro, pois um ser humano sem centro algum deixaria de ser humano. Por esse motivo não se pode conceber que haja alguém sem uma preocupação incondicional e, portanto, sem fé (idem, p. 69).

Aqui Tillich indica a sua resposta para o dilema entre fé e racionalidade. Qualquer compreensão da fé que implique em contraposição à razão, entendida como fonte de normas e princípios, é desumanizadora e auto-destrutiva para a própria fé porque a fé nada mais é que “o ato em que a razão irrompe extaticamente para além de si. Fé como estar possuído em última instância é razão extática” (2002, p. 51). A fé, portanto, é um “estado de espírito”, por assim dizer; é a integração do

espírito na orientação para o incondicionado, no qual “a razão é possuída pelo incondicional”, sem que seja quebrada ou destruída. Para ele os conflitos entre fé e razão seriam resultantes da corrupção da fé ou da razão, e a revelação, entendida como evento de manifestação do incondicionado, seria a experiência capaz de restabelecer a relação adequada entre elas.

Para Tillich, “aquilo que toca o homem incondicionalmente precisa ser expresso por meio de símbolos, porque apenas a linguagem simbólica consegue expressar o incondicional” (TILLICH, 2005, p. 30). No entanto, identificar o incondicionado com os símbolos que o tornam presente é idolatria, pois implica em tratar o condicionado como se fosse incondicionado. “Uma fé que entende seus símbolos literalmente é idolatria” (Idem, p. 37). Mesmo o ateu que combate o teísmo com paixão incondicional, poderá se encontrar em estado de fé, se combate a absolutização do condicionado em nome do incondicionado. A verdade religiosa não se encontra, portanto, no sentido literal do símbolo, mas na preocupação expressa através dele. E não pode, em nenhum momento, ser confundida com a verdade científica, histórica ou filosófica. O símbolo de fé é verdadeiro quando, e na proporção em que conjuga a afirmação da presença do incondicional e a negação da própria incondicionalidade.

Fé como estar possuído por aquilo que nos toca incondicionalmente existe sob muitas formas, e isso vale tanto para o ato de crer como para o conteúdo da fé. Todo grupo religioso e cultural e até certo ponto todo indivíduo tem uma experiência de fé especial com conteúdo de fé próprio. (TILLICH, 2002, p. 39).

Ele nos apresenta, então, a possibilidade da existência de diversos tipos de fé. Ele baseia esta possibilidade de diversos tipos de fé na conjugação de dois elementos: a fé ontológica e a fé moral. A fé ontológica seria aquele tipo de fé cuja ênfase está na consciência do fundamento da realidade, na percepção da natureza sacramental da realidade empírica. A fé moral seria a que gravita em torno da exigência moral de Deus, imposta e conferida no dom da lei. Ele continua afirmando que sempre há elementos éticos numa fé sacramental e elementos rituais nas fé morais. Ele chega a afirmar que “a história da fé, que é muito mais ampla do que a história da religião, é uma contínua oscilação de convergência e divergência dos mais diferentes tipos de fé” (idem, p. 48). A tensão entre os dois tipos de fé nos ajuda a compreender o problema particular da dúvida. Segundo Tillich, a fé vive “na

tensão entre a participação no incondicional e o estar separado dele [...] do elemento de participação advém a certeza da fé; do elemento de separação resulta a dúvida dentro da fé” (2002, p. 65).

Há uma relação e quase uma identificação profunda entre fé e amor. O amor é o impulso para a reunião do separado, a pulsão espiritual que move a pessoa humana na direção do seu fundamento essencial, do qual foi separado na existência. A fé é ser possuído pelo que nos toca incondicionalmente, e o amor é a paixão pelo incondicionado. “A separação entre fé e amor sempre é conseqüência de uma degeneração da religião” (idem, p. 73). Na relação com o incondicionado, a diferença entre fé e amor desaparece.

Ainda sobre os modelos de fé, podemos assinalar que o teólogo americano Avery Dulles apresenta sete modelos de fé segundo as ênfases que se põem em diferentes aspectos do ato de fé.

1. O modelo proposicional identifica a fé com o assentimento a proposições;
2. O modelo transcendental trata a fé como um novo horizonte cognitivo, um dinamismo do espírito humano em relação a Deus; para amá-lo;
3. o modelo fiducial enfatiza a confiança. Aqui Dulles enquadra Lutero e Calvino, bem como teólogos contemporâneos como Pannenberg e Moltmann.
4. O modelo afetivo-experencial toma a fé como um estado de afeições pias e sentimentos em relação a Deus: é relacionado ao pietismo e ao Schleiermacher;
5. O modelo obediencial descreve a fé como um ouvir e assentir reverente, caracterizado pela disposição de seguir. Dulles vê este modelo em Bonhoeffer;
6. O modelo da práxis identifica a fé com o compromisso com a ação libertadora histórica. A fé se materializa na ação comprometida.
7. Finalmente, o modelo personalista considera a fé como algo completamente distinto da cognição, que envolve a totalidade da pessoa; seria uma síntese total da pessoa em união com Deus. Dulles classifica essa abordagem como “participatória”, e a atribui a Tillich. (CARVALHO, 2006, p. 06).

A filosofia da religião precisa dar conta da experiência religiosa em toda a sua diversidade e riqueza estrutural, e não deveria permitir que a admiração com a unidade e interdependência dos atos e disposições religiosas obscureçam as particularidades e diferenças sutis que encontramos na experiência. A fé é realmente um conceito que abrange uma diversidade coerente de disposições e funções e que, como o amor não pode ser diferenciado de religião, a não ser para fins didáticos.

Hoje a palavra fé causa mais desorientação do que cura. Ela confunde as pessoas, levando a extremos como ceticismo ou fanatismo, resistência pela razão ou sujeição emocional, rejeição de religião genuína ou aceitação acrítica de sucedâneos. Às vezes até surge a tentação de sugerir que se abandone completamente a palavra fé. Mas por mais desejável que seja, isso dificilmente é possível. Uma poderosa tradição está protegendo esta palavra (TILLICH, 2002, p. 05).

Uma das formas de atingir o incondicional é através da fé. O místico não está interessado em rejeitar as formas sacramentais concretas da fé, mas em ultrapassá-las. “A experiência mística se encontra ao termo de um longo caminho, que leva das formas mais concretas da fé a um ponto em que todo determinado desaparece no abismo da divindade pura. A mística não é irracional” (idem, p. 42). O místico encontra-se com o incondicionado através da meditação, contemplação e êxtase. Além do místico, há também um elemento sacramental.

6.4.3 Novos parâmetros para o diálogo entre religiosidade e pós-modernidade

Mardones⁵³, citado por Libânio (1992), apresenta sete parâmetros para um diálogo do cristianismo com as novas gerações dentro do contexto da pós-modernidade. As novas gerações estão sendo educadas num novo contexto, com novas expectativas de vida, numa dinâmica veloz extraordinária e numa interconexão enorme. Este contexto pós-moderno carrega em si dimensões e valores surpreendentes. Também as religiões apresentam grande sabedoria de vida. Estamos defendendo a tese de que há pontos de confluência para um diálogo possível entre estas duas realidades. É o que faremos a seguir, servindo-nos do trabalho de Mardones.

a. Um cristianismo da palavra pequena

O jovem pós-moderno desconfia das “grandes palavras”, das utopias grandiosas, dos projetos acabados e perfeitos. Esta desconfiança ela a cultiva por

⁵³ Jose María Mardones Martínez, doutor em sociologia e teologia. Foi professor nas Faculdades de Teologia da Universidade de Deusto e de sociologia na Universidade do País Basco. A partir de 1986 trabalhou como pesquisador no Instituto de Filosofia do Conselho Superior de Pesquisas Científicas (CSIC) de Madrid nas áreas de Filosofia Política e da Religião. Foi professor visitante de diversas Universidades: Nova Iorque, El Salvador, México, Puebla, Costa Rica, Bogotá, Monterey, Buenos Aires, Montevidéu, Chiapas. Seus centros de atenção giram ao redor dos problemas das relações entre religião e cultura. Faleceu em 2006.

causa das suas conseqüências. Pelos frutos se conhece a árvore ou, como diziam os antigos, *agere sequitur esse* (o agir segue o ser). Olha em torno de si e vê uma natureza corroída pelas indústrias, um desenvolvimento que gerou milhões de miseráveis. Isto lhe é apresentado como desenvolvimento. Como pode acreditar nesse progresso? A pretensão orgulhosa da razão instrumental, os desvarios da tecnologia deixam-no descrente. Não pode confiar ilimitadamente na razão. A razão enlouqueceu e se tornou irracional. O homo *demens* sobrepuja o homo *sapiens*.

Se a razão humana não consegue desvendar o mistério do existir, das coisas, se ela não é capaz de criar o sentido da vida, da história, temos duas saídas:

- entregar-se ao irracionalismo sem eira e nem beira. No entanto, se o racionalismo é orgulhoso, o irracionalismo também o é.
- silenciar diante do mistério ao qual se achega com o rito, a beleza, a estética.

O jovem pós-moderno prefere os sentidos à racionalidade. A tradição da fé cristã tem muita riqueza no campo dos sentidos através dos quais se pode vivenciar a fé. Evidentemente não se pode prescindir totalmente da verdade, do conhecimento teórico, mas pode-se enfatizar mais a simbólica e a estética e a partir delas ir comunicando os conteúdos doutrinários. Dizem que quando se quer dizer o que é uma celebração, os ocidentais levam para uma sala de aula e a explicam, ao passo que os orientais fazem uma celebração. As religiões não têm tanto a tarefa de convencer, mas de seduzir. O professor tem alunos. O mestre tem discípulos.

b. Um cristianismo do cotidiano: encontrar a Deus em todas as coisas.

O critério de tempo na pré-modernidade é o passado, o da modernidade, o futuro. Já para a pós-modernidade é o presente. O tempo é agora. É preciso vivê-lo com todo o seu sabor e prazer aqui e agora.

O cristianismo vem dizer que o cotidiano é lugar da revelação e da presença de Deus. Cada gesto, cada ato, não se esgota nele mesmo, como elos rompidos de uma cadeia já não existente, mas, pelo contrário, assume uma dimensão de definitividade que liga o presente ao passado e ao futuro. O mistério da encarnação dá um valor infinito e definitivo ao agir simples, diário do ser humano. É preciso, no entanto, ultrapassar o cotidiano.

c. A dimensão da gratuidade

A racionalidade abafa o dom, a dimensão lúdica da vida. No próprio trabalho a dimensão objetiva de produção, de transformação da realidade sobrepujou e abafou quase totalmente a dimensão subjetiva de realização da pessoa humana. Trabalhar é produzir e não mais criar.

A pós-modernidade investe contra tal primazia da razão instrumental e ressuscita certo tipo de gratuidade. O importante, porém, é ser gratuito sem ser supérfluo. A gratuidade pode ser vivida de duas maneiras:

- como simples forma hedonista e hiperindividualista de buscar o prazer próprio esgotando-se nele mesmo;
- como gratuidade do dom de si, do próprio tempo, do afeto, da presença ao outro. Este gesto permite um encontro com a graça de Deus.

d. A luta contra os ídolos

O jovem pós-moderno levanta-se como força iconoclasta frente aos ídolos da modernidade, sobretudo da autonomia absoluta da razão, do império incontestável da ciência, da tecnologia onipotente. Ele não quer ser vítima e também não se alegra em ver os seus colegas serem vitimados pelos ídolos da modernidade

Na maneira de combater a idolatria há divergência. A pós-modernidade refugia-se no protesto, no descompromisso com essas realidades idolatradas. Não apresenta saída positiva concreta. O importante é voltar-se para as vítimas da idolatria e comprometer-se com elas. Denunciar os ídolos é uma parte. Comprometer-se com as vítimas é a outra.

e. O sentido e o niilismo

Numa vertente extrema o jovem pós-moderno é niilista. Viver o momento, o presente, sem um PRO-JETO. Nenhuma vinculação com alguma instituição religiosa ou Igreja. Nenhum compromisso com um sentido global.

O cristianismo tem um projeto. Não se trata diretamente de uma instituição, nem de um dogma, nem de um sistema de sentido. O projeto cristão é uma pessoa viva: Jesus Cristo Ressuscitado.

Há inúmeras parábolas vivas do seguimento de Jesus. E Deus manifesta sua presença salvadora e seu carinho às pessoas desvalidas nessas pessoas. Teresa de Calcutá, Pedro Casaldáliga, Irmã Dulce, Dom Hélder Câmara, Dom Oscar

Romero, Chico Mendes, inúmeros homens e mulheres simples do povo, conhecidos ou anônimos, são retratos vivos desse seguimento.

f. Nova orientação para o surto religioso

O jovem pós-moderno pode ser muito religioso e piedoso. Pode integrar-se a grupos e comunidades emocionais, onde se vivem experiências religiosas intensas. Às vezes, querendo abreviar o caminho da espiritualidade, faz uso de drogas, no afã de “viajar para regiões espirituais” além da experiência diária.

Estas experiências são um potencial rico, volumosa água represada, mas que está extravasando por canais escusos do neoconservadorismo, da alienação, do rito compensatório.

Uma educação que saiba entender essa sede de transcendência em meio a um vazio de sentido, a uma solidão existencial, orientando-a para uma comunidade, não emocional, mas que, ao mesmo tempo, implique compromisso e ofereça apoio e sustento.

O desafio a ser enfrentado é como alargar o desejo e o sentimento ao comunitário e à práxis? É mais fácil aqueles do que este.

g. Um teologia da esperança para os jovens sem esperança

Nem todos estão da mesma maneira na pós-modernidade. Alguns só no desejo, nos sonhos, já que sua realidade social é tão séria, dolorosa, que não os deixa viver a leveza, às vezes, irresponsável do jovem pós-moderno. São os jovens da apertada classe média e os jovens populares. Não se podem dar ao luxo nem de pensar em ser pós-modernos. Vivem na faixa da sobrevivência social ou da ascensão, com enorme esforço e compromisso. Não lhes faltam garra e esforço de vencer. Faltam muitas vezes oportunidades. A gravidade da situação sócio-econômica é-lhes tremendamente dura e pesada.

Para eles é preciso anunciar a esperança que pode alimentar muitos jovens na sua luta pela existência, não em busca de uma saída individual, mas em espírito de solidariedade, como Jesus.

Este jovem imprensado pelas estreitezias de sua condição econômica, social e cultural tende à amargura, à revolta ou ao louco desejo de sair, sozinho, de tal situação à custa de qualquer meio. Nessa situação, a corrupção, o tráfico de droga, a vida marginal transformam-se em real tentação. Entre o ressentimento amargo e a

busca tresloucada por uma saída individualista, situa-se a mensagem evangélica com a proposta de solidariedade na luta, nos objetivos, nos projetos, nos meios para alcançá-los. Nesse horizonte, a pessoa de Jesus Cristo pode dar-lhes sentido, mostrando-lhes como a vida se ganha, ao perdê-la e perde-se, ao ganhá-la.

6.5 ACABARAM-SE AS METANARRATIVAS, MAS NÃO A NARRAÇÃO

O apelo no sentido de um “reencantamento do mundo” é de natureza diferente. Não se trata de um desejo de mistificação. Trata-se, antes, de um apelo ao dismantelamento das fronteiras artificiais existentes entre os seres humanos e a natureza, ao reconhecimento de que ambos fazem parte de um universo único, enformado pela flecha do tempo. Pretende-se que o reencantamento do mundo libere mais ainda o pensamento humano. (COMISSÃO GULBENKIAN apud SUNG, 2006, p. 111).

O mundo sempre escapou das mãos e da inteligência humana. Por mais que se quisesse abarcá-lo ele sempre fugiu pela tangente. A modernidade, porém, quis enfrentá-lo e enfrentar-se com o grande desejo de domá-lo, dominá-lo e subjugar-lo. As ciências experimentais com seu método linear causa-efeito quase o tomou em suas mãos. As ciências sociais, tomando como paradigma as experimentais, criou uma teoria funcionalista para explicar como funcionam as relações sociais. A secularização desencantou o próprio Deus e, extremamente, o tentou expurgá-lo do mundo ativa ou passivamente.

Há autores que dizem que o mundo perdeu todo o seu encanto e que é preciso reencantá-lo. Há outros que afirmam que o mundo nunca perdeu o encanto, apenas trocou um por outro, como uma troca de amores. Entre estes claramente está Jung Mo Sung⁵⁴ (2005) que tem afirmações bem precisas a este respeito. “Nossa hipótese é que vivemos em um mundo encantado, regido por mitos, e não em um mundo desencantado” (p. 81). “Só que o mundo não vive um desencanto, mas um encanto que nos desumaniza” (p. 85). “O duelo não é entre esperança e desencanto, mas sim entre um encantamento desumanizador e outro humanizador” (p. 85). As citações poderiam ser multiplicadas. Há encantamentos que mais causam

⁵⁴ **Jung Mo Sung** é coreano de nascimento e brasileiro naturalizado. Estudou Administração de Empresas. Formado em Filosofia e Teologia com doutorado em Ciências da Religião. Leciona no Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião da PUC-SP e na UMESP. Autor de diversos livros, alguns traduzidos em vários idiomas. Procura fazer um forte diálogo entre economia, educação e teologia.

dores do que alegrias. As pessoas não querem ser convencidas, mas seduzidas, atraídas e encantadas.

A sociedade de consumo através da propaganda e do marketing tem bem presente que precisa encantar seus clientes. Não se trata tanto de vender um produto, mas de perenizar uma marca. Em tese, os produtos passam, mas a marca fica. Toda marca tem quatro grandes dimensões. A primeira delas é a funcional, ou seja, apresenta simplesmente um produto ou serviço. A outra é a social, conhecendo e tratando do usuário da marca. Uma outra, ainda, é a mental, criando valores na mente do consumidos que associa determinados valores a uma determinada marca. Finalmente, a dimensão espiritual, ou seja, a capacidade de seduzir o coração do consumidor. Uma boa marca é aquela que faz bater o coração do consumidor. A propaganda e o marketing precisam ser criativos para suscitar emoção em cima de emoção nas pessoas. A emoção de ontem já não serve para hoje e assim por diante. A lógica a ser desenvolvida é a do desejo e não a da necessidade. A economia do mercado está toda ela organizada em cima dos desejos e não das necessidades. As necessidades podem ser satisfeitas e os desejos, não. A necessidade faz brotar um produto que, uma vez adquirido, sacia a necessidade. Este esquema é completamente invertido na lógica do mercado. Fabrica-se um produto e cria-se um desejo que se torna insaciável. Os produtos precisam ser consumidos. Onde isto não acontece, entra a propaganda para torná-lo mais palatável e condizente com um desejo humano que é trazido para a berlinda como a bola da vez. Desejos são para ser saciados e não para serem reprimidos ou sublimados. Esta lógica vigente, hegemônica, desumaniza.

O mercado entende muito de pessoa humana. Sabe que ninguém vive apenas de idéias, mas de mitos, deuses, utopias, absoluto, metáforas... A própria modernidade trabalha muito com metáforas. Descartes, por exemplo, trabalhou com a metáfora da máquina e Newton com a do relógio. Jung Mo Sung traz um depoimento muito importante do publicitário Nizan Guanaes numa linguagem metafórica, mística e religiosa.

Não há trabalho que mais me emocione ou que eu mais inveje do que o trabalho de Nike. [...]. Nike é sublime. Construção madura e violentamente sofisticada do que pode haver de mais poderoso no mundo do marketing: uma relação de afeto entre um produto e seu consumidor. Nike não é um tênis, um calçado, é um modelo de vida. Nike é um estilo e uma visão de mundo. Seus anúncios são evangélicos. Não vendem apenas, doutrinam. Não convencem só, convertem. [...]. Ao contrário da maioria das marcas do mundo e sobretudo do Terceiro Mundo, não há um dualismo entre a publicidade de marketing e do dia-a-dia da companhia. É este o mundo de Nike que os sedentários compram junto com o tênis. Nike fez o menino do subúrbio americano, o garotão do meio-oeste ou um waspzinho de Sutton Palace se sentir um jogador de basquete vindo do Harlem. [...]. Nike faz a mulher separada e celulitária se sentir Fernanda Keller só porque deu três voltas no quarteirão. De Nike, é claro. Nike faz o boy do Terceiro mundo se sentir tão bem quanto se tivesse cheirando cola. Por isso um monte de boy que não poderia ter Nike tem Nike. Porque se não tiver, ele morre. Boy é cabeça, tronco e Nike. Um intelectual mal-humorado dirá que ele vendem ilusões. É verdade. [...]. E não há coisa mais útil para o homem do que a ilusão. Ilusão é gênero de primeira necessidade. É o que nos mantém vivos. É por isso que no Brasil há televisão em lugares onde não tem comida. Sonhar é uma necessidade fisiológica do homem. Nike é sonho. [...] Mr. Nike sabe que nos dias de hoje o melhor ponto de venda de um produto é estar nos cantos perdidos do cérebro e da alma humana (GUANAES apud SUNG, 2006, p. 62-63).

A publicidade sabe muito bem que a pessoa humana não é unidimensional. José Carlos Mariátegui, pensador peruano, escreveu um lindo mote: “No solo la conquista del pan, sino la conquista de la belleza” (ASSMANN, 1994, p. 134). A modernidade trabalhou muito com o binômio: racional e irracional. Tudo o que não é racional é irracional. Eu penso, logo existo. O outro não pensa, logo não existe. Só que além destes dois termos há um terceiro que é a arracional. Nem tudo que não é racional é irracional. Há coisas e dimensões que não são racionais, mas também não são irracionais. A racionalidade sem a arracionalidade sim é irracional, bem como a arracionalidade sem a racionalidade é irracional. A vida humana não é unidimensional, mas multidimensional. A filosofia grega iniciou o pensamento racional, o logos, no ocidente. Os pré-socráticos, porém, não acabaram com o mito. Aliás, é só tomarmos toda a literatura produzida por Platão e vamos ver que os mitos, as metáforas, as alegorias estão presentes para explicar este mundo. Quanta diferença entre a linguagem platônica e a aristotélica, por exemplo. O mesmo se diga da literatura bíblica.

Quase toda a linguagem bíblica é metafórica. O livro do Gênesis 2 a 11, por exemplo, traz toda uma linguagem metafórica das cinco quedas. A pergunta não é se a torre de Babel existiu, se o dilúvio existiu. A torre de Babel existiu e existe, o

mesmo se diga do dilúvio. Tomando em consideração o Paraíso como a maquete do mundo, a Bíblia nos apresenta cinco quedas: 1. Adão e Eva, ou seja, a ruptura com Deus. 2. Caim e Abel ou a ruptura da fraternidade. 3. Lamec, a vingança e a violência. 4. O dilúvio, ou seja, a manipulação da religião e desintegração da vida. 5. A torre de Babel, ou a dominação e a exploração. Se tirarmos a linguagem metafórica pouca coisa sobra não só da Bíblia, mas dos livros sagrados das religiões. E como ela encantou a vida de milhões e milhões de pessoas dando-lhes razões para viver e para sonhar!

Lyotard afirmou que acabaram as metanarrativas. No entanto, dizemos nós, a narrativa não acabou. Há experiências fundantes e fundamentais na vida das pessoas, dos grupos, das sociedades, das nações que determinam a estrutura e o sentido da vida e que não podem ser expressas adequadamente por simples palavras e por conceitos abstratos. São narrações válidas para todos os tempos. Quanta inspiração traz para judeus e cristãos a leitura da Bíblia! Quanta alegria para os muçulmanos pela leitura do Alcorão! Quanto entusiasmo aos gregos a leitura de Homero! São os mitos primordiais que vão alimentando gerações e gerações.

Mito em grego significa narrativa e enredo. A narrativa costuma ser viva e perpassada de emoção. Possui um enredo que revela o sentido das coisas narradas. Não é algo meramente conceitual, embora use conceitos. É afetivo e obedece à lógica dos sentimentos (BOFF, 2005, p. 85).

O mesmo Boff é quem afirma que o mito tem três tarefas fundamentais. Ele conta, explica e revela. Ao mesmo tempo tem quatro funções: mística, cosmologia, ética, pedagógica.

O mito nos leva até o fundo das reservas psíquicas da humanidade. Sejam quais forem nossas raízes culturais e religiosas, ou nossa psicologia pessoal, a familiaridade com os mitos proporciona um elo vital de ligação com o sentido. Muitas vezes sua ausência está por trás das neuroses individuais e coletivas de nosso tempo. Em resumo, ao estudar os mitos estamos em busca daquilo que nos vincula mais profundamente à nossa própria natureza e ao nosso lugar no cosmo (HOLLIS apud BOFF, 2006, p. 88).

Os mitos são invenções humanas. Neste sentido também eles trazem o fascinans e o tremendum. Humanizam e desumanizam. São ambíguos. A tarefa da educação justamente é ajudar as novas gerações a discernir os mitos que matam e os que vivificam. Esta é uma tarefa irrenunciável. Os mitos da razão podem

transformar-se em racionalizações e os da emoção em destempero e desequilíbrio. Nenhuma escola pode renunciar a esta sua tarefa. A finalidade da escola não é apenas ensinar competências econômicas, mas também sociais, cognitivas, motoras, afetivas, intersubjetivas, religiosas abrangendo todas as inteligências aprofundadas por Gardner.

O reencantamento da educação requer a união entre sensibilidade social e eficiência pedagógica. Portanto, o compromisso ético-político do/a educador/a deve manifestar-se primordialmente na excelência pedagógica e na colaboração para um clima esperançador no próprio contexto escolar. (ASSMANN apud SUNG, 2006, p. 125).

Um dos grandes mitos da cultura hegemônica é o do mercado. Friedrich August Von Hayek, nascido e formado em Viena, prêmio Nobel de Ciências Econômicas em 1974, é considerado um dos grandes ideólogos do neoliberalismo. Em sua teoria não cabia a palavra social. Dentre seus muitos escritos, queremos citar dois: *O caminho da servidão* e *A miragem da justiça social*. Um de seus seguidores mais famosos no Brasil foi Roberto Campos. Este, em uma de suas obras, cunhou a expressão mística cruel (CAMPOS, 1985, p. 54). Peter Drucker (1986), um dos grandes mestres da administração moderna, também escreveu um livro intitulado *A tentação de fazer o bem*. Os títulos destes livros são muito sugestivos. Em si, já propugnam uma mística, a mística cruel. Hayek não hesita em condenar a justiça social como idéia nebulosa e vazia de conteúdo. Sem valia e nem serventia, só vem despertar uma forte carga afetiva, contribuindo apenas para atrapalhar, paralisando ou desviando energias.

Defensores do livre mercado como regulador das relações humanas em todos os setores da vida, os autores supracitados dizem que o atual estágio de pobreza só existe porque há a miragem da justiça social. A mística fundamental é a da competência, da competitividade, do arrojo, da satisfação dos desejos. Se o Evangelho diz que os últimos serão os primeiros, estes dizem que os últimos serão os últimos e os primeiros serão os primeiros. Qualquer tipo de ajuda, nada mais faz do que atrasar a verdadeira mudança que será realizada pelo livre mercado. A caridade e a misericórdia servem para acomodar as pessoas em sua situação. A *mística cruel* consiste em deixar as pessoas sozinhas no meio do mercado para que possam adquirir competência para concorrer e competir. É *mística* porque não deixa sucumbir à tentação de abandonar o caminho da competição e curvar-se diante dos

mais fracos. É *cruel* porque coloca sacrifícios sobre a população em vista da criação do paraíso que a economia de mercado promete aos que lhe são fiéis. Agir assim é até praticar a caridade porque incita as pessoas a serem agressivas e voluntárias na busca do que lhes convém.

O mercado é justo e os competentes são merecedores de sua riqueza e vivem contentes porque são competentes e vivem em estado de qualidade total. A riqueza e o consumo conseqüente é fruto do mérito pessoal e recompensa pela garra. Fora da competição não há salvação. É o novo evangelho. Não há espaço para segundos lugares. Quem não faz poeira, come poeira. Ao ser acusado de antiético em seus procedimentos, um diretor artístico da Rede Record afirmou: “Infelizmente a gente vive num mundo capitalista. Prefiro ser chamado de anti-ético do que de incompetente” (FSP, tvfolha, 9/5/99, p. 07).

Um elemento central da modernidade é a realização de ações individuais motivadas pela competência. O problema é que a competência se nega a si mesma já que os indivíduos devem competir entre si para vencer-se, ou seja, para conseguir que a competência deixe de existir. No eterno jogo da competência atual vale tudo, desde a espionagem industrial até as traições pessoais, passando pelas deslealdades grupais, as renúncias às causas nobres, as chantagens políticas e a cooptação de colarinho branco e gravata de seda.

Neste contexto a ética assume uma dimensão extraordinária. A pessoa pode ser competente tanto para o bem quanto para o mal. Há modernas técnicas de gestão que tanto podem ser usadas por santos quanto por bandidos. Exige-se qualidade total em tudo o que se faz. Um traficante de drogas pode contratar uma grande firma de consultoria e manter uma assessoria impecável para aumentar seus lucros e reduzir seus riscos. Bin Laden têm-se mostrado extremamente competente num mundo competitivo. Qualidade total não é uma questão de competência de métodos de gestão. A qualidade vai além. A máfia é competente, os traficantes são competentes, os corruptos e os corruptores são competentes. A grande pergunta é sempre a mesma: qualidade total para quem e contra quem? Competência para quem e contra quem?

Hoje, na sociedade mundial e brasileira há uma síndrome de avaliação do ensino e suas instituições. Há o ENEM, há o ENADE, há a CONAES e os SINAES... Escolas são classificadas. Pessoas são classificadas. Instituições são classificadas. Qual o critério para esta classificação? Premiar as “melhores” e castigar as “piores”.

Melhores para quem? Piores para quem? As melhores recebem incentivos, inclusive financeiros. As piores recebem recriminação. Onde estão as melhores escolas? Onde estão as piores escolas? É uma questão de competência ou questão de oportunidades? Certamente que as melhores estão nos bairros melhor situados economicamente e as piores nos grotões e vilas populares. Mais ainda: quem disse que as melhores escolas são as mais necessárias para a nação? Às vezes o são para continuar mantendo a discriminação social e o escândalo da concentração de renda. Quem disse que as piores escolas são as menos necessárias para a nação? Uma educadora popular fazia uma reflexão interessante sobre competência. Competente sou eu que alfabetizo com sucesso crianças pobres, desnutridas, famintas, morando em barracos, trabalhando no pesado. Pode-se empregar o termo competente com exclusividade a uma pessoa que bem alfabetiza nutridos, morando em boas residências, com computador e biblioteca em casa, com viagens de estudos sofisticadas, com fotocópia à vontade, que não usa o transporte coletivo para ir à escola? A avaliação é importante, mas não se pode esquecer que ela é feita sempre a partir de um ponto de vista. Todo ponto de vista é a vista de um ponto.

John Gray tem uma afirmação muito contundente a respeito do progresso linear da humanidade que vale a pena transcrever.

É completamente possível que a genética chegue à clonagem humana, talvez não tão já, mas daqui a cinquenta anos. Eu faço uma predição: se isso se realizar, a tecnologia será usada por terroristas e organizações criminosas para criar seres humanos insensíveis à piedade e à simpatia, e soldados ou assassinos que jamais precisem dormir. Não duvido que a genética traga muitos benefícios para a humanidade, erradicando distúrbio, corrigindo deficiências e curando doenças. Mas é claro que a genética pode, também, ser usada no desenvolvimento de novas armas e na perpetração de mais genocídios (2006, p. 21-22).

Esta mística cruel leva seus seguidores a defenderem, por exemplo, a reserva de mercado, o patenteamento em todas as áreas, o mercado financeiro que causa a financeirização do mundo, mesmo à custa da exclusão de países e de continentes inteiros, como é o caso da África.

Ao lado desta mística cruel há a *mística da misericórdia*. Seus defensores continuam denunciando as idolatrias novas e antigas. Toda realidade humana que se absolutiza se transforma em ídolo. Todo ídolo se endeusa e vive de vítimas. Uma mística verdadeiramente educativa, numa época de idolatria, coloca-se ao lado das

vítimas contra todos os ídolos. É mais fácil e comum exorcizar os ídolos e descomprometer-se com as vítimas. Tanto as vítimas quanto os ídolos têm nomes. Por isso a mística deve brotar do chão da realidade e voltar para esta mesma realidade transformada. Os grandes ídolos apontados por Puebla (n. 747-749) continuam rondando nesta noite escura neoliberal: a possessão injusta (ter), o amor não-partilhado (prazer) e a autoridade prepotente (poder).

Pedro Casaldáliga faz um alerta que serve para todo educador.

Eu até venho alertando, há tempos, para as três grandes tentações que nos espreitam nesta hora neoliberal de “noite escura dos pobres” e de seus aliados/aliadas: a tentação de renunciar à memória e à história; a tentação de renunciar à cruz e à militância; à tentação de renunciar à esperança e à utopia (CASALDALIGA, 1998, p. 16).

Um educador com uma forte mística de misericórdia alimenta em si uma grande utopia. A utopia é uma realidade imaginada, positiva e possível, que não tem pleno lugar ainda na história e que se torna, por isso, princípio motor de ação em vista de sua realização. Sem utopia toda educação se transforma em mera socialização. Justamente uma das finalidades da educação é abrir horizontes, sobretudo para as novas gerações. A mística que se alimenta da utopia alimenta razões para viver e para sonhar. É possível fazer uma educação plural, solidária, que ensina a pensar, prazerosa e criativa, que respeita os diferentes ritmos das pessoas, que desenvolve um largo espectro de inteligências, que não se intimida, corajosa, que sonha.

É muito comum encontrarmos educadores que não conseguem conciliar trabalho educativo com remuneração. É mais do que sabido que a remuneração salarial dos professores no Brasil é completamente indecente. Quanto mais regredirmos nos anos iniciais de escolarização mais indecente é o salário. Um educador que foi abordado por um professor completamente desiludido porque um jovem educando o enfrentara quando chamado a atenção e lhe dissera: “Professor, pelo salário que você ganha, não vale a pena se estressar!”. Este educador perguntou o que o professor respondera ao aluno. Ele simplesmente disse que diante desta provocação sentiu-se completamente desarmado. O educador disse então ao professor como teria respondido ao aluno. “Olha, meu jovem, eu sei que meu salário é indecente. No entanto, eu sou teu educador por uma opção pessoal. Luto pela melhoria de condições de vida na minha entidade de classe. Aqui, sou seu

educador. Bem remunerado ou mal remunerado não importa. O que importa é que você faz parte de minha opção de vida. Quero participar de sua vida como educador procurando influenciá-la para acompanhar seu crescimento pessoal em todas as dimensões de sua vida. As exigências que faço a você brotam da convicção que tenho de que posso e devo apresentar-lhe horizontes e projetos de vida que o ajudem a educar-se para ajudar o mundo a ser melhor”. Este é um educador com uma espiritualidade e uma mística de vida. Aqui está um educador encantado com capacidade de encantamento.

7 CONCLUSÃO

Gostaríamos de ressaltar que o objetivo maior de nosso trabalho é transformá-lo num grande hino de amor à vida, a toda a vida... Há bilhões de anos a Terra está formada.

Por volta de 3,8 milhões de anos atrás possivelmente nas profundezas dum oceano primevo, ou num dos pântanos ancestrais, nesse minúsculo planeta Terra, num sistema solar de quinta grandeza, num canto de nossa galáxia, aconteceu a irrupção da primeira célula viva, uma bactéria originária, batizada de Áries. Ela é a mãe originária de todos os viventes, a Eva verdadeira, pois dela se derivaram todos os seres vivos, incluindo também os humanos (BOFF, 2005, p. 49).

No entanto, desde o surgimento desta célula viva, quantas peripécias e tragédias sofreu a vida! Em seu livro *A crítica da razão indolente*, Santos apresenta um volume imenso de ameaça à vida apenas nos três últimos séculos ao afirmar que,

no que diz respeito à promessa da paz perpétua que Kant tão eloqüentemente formulou, enquanto no século XVIII morreram 4,4 milhões de pessoas em 68 guerras, no nosso século morreram 99 milhões de pessoas em 237 guerras. Entre o século XVIII e o século XX a população mundial aumentou 3,6 vezes, enquanto os mortos na guerra aumentaram 22,4 vezes. Depois da queda do muro de Berlim e do fim da guerra fria, a paz que muitos finalmente julgaram possível tornou-se uma cruel miragem em face do aumento nos últimos seis anos dos conflitos entre Estados e, sobretudo dos conflitos no interior do Estado (SANTOS, 2001, p. 24).

Há uma responsabilidade social enorme em relação à vida, a toda sorte de vida. A complexidade nos adverte a trabalharmos em rede, caso contrário, a vida está ameaçada, a terra está ameaçada e o projeto que foi sendo gestado há muito tempo, completamente ameaçado.

Tudo e todos estamos convocados a defender, promover e valorizar a vida. Não podemos aceitar o *amor fati* trágico, o destino inexorável. Colocar-se a serviço da vida é recusar o destino. A vida caminha inexoravelmente... No entanto, não é certo que ela caminhe inexoravelmente quer para a destruição quer para a sua perpetuação.

O mundo levou bilhões de anos até atingir a mentação. Os humanos somos o auge da mentação, não, porém, a última palavra porque a evolução do mundo

continua. O mundo foi-se organizando para se tornar digno de receber a mente humana, o fruto mais excelente que jamais foi produzido até hoje. Ela, porém, só foi viável a partir de todo o movimento de transformação do universo. No entanto, aquela que desabrochou como o que de melhor o mundo poderia produzir continua fazendo parte deste hino de louvor que é a vida. Ao mesmo tempo, porém, tem a capacidade de se distanciar deste mundo e, conscientemente, assumi-lo em suas mãos quer para construir quer para destruir através da violência. A agressividade faz parte da natureza humana, não a violência. A agressividade fez com que a vida superasse obstáculos quase intransponíveis. A agressão violentou de tal maneira a vida que em determinados momentos ela quase se viu extinta. O contrário da agressividade é a passividade, a resignação, o conformismo.

A agressividade, etimologicamente ad-gradí, avançar para, emerge como um poder de combatividade, de afirmação de si, constitutiva da personalidade humana. Em princípio ela é neutra, mas através de condicionamentos socioculturais (educação, trabalho, história ou sistema social) provocam comportamentos violentos ou não-violentos (AGULLERA apud GUIMARÃES, 2005, p. 197).

A destruição não é constitutiva da pessoa humana. A vida tem todo um processo de expansão. Por ser complexa, ela se espraia, se expande em mais vida. Por isso, a educação tem a grande tarefa de expandir e estabelecer conexões e interações com o vasto e organizado movimento em defesa da vida que hoje se estrutura.

Guimarães (2005), citando Ortega y Gasset afirma peremptoriamente que “se a guerra é uma coisa que se faz, também a paz é uma coisa que se faz, também a paz é uma coisa que importa fazer, que há que fabricar, pondo na faina todas as potências humanas” (p. 204). O mesmo se pode dizer da vida. A vida se constrói, a vida se tece... Bilhões de anos foram necessários para gerar o ninho em que a vida se desenvolveria. Ele está aí. O mesmo autor, comentando Margaret Mead afirma que

comparando e analisando vários grupos humanos – Mead descreve grupos humanos que não conhecem a guerra, tais como os esquimós ou os lepchas de Sikkin, aos quais falta a idéia de guerra (1971, p. 22) –, demonstra que a guerra não constitui uma necessidade biológica, nem o resultado de certos tipos de formas sociais, num arranjo tal que sua abrangência ou historicidade lhe tira o fato de ser uma invenção (p. 205).

O mesmo podemos dizer da promoção da vida. Se a mente humana é o que de mais nobre a evolução pode produzir, ela também tem a nobre tarefa de embalar o berço que lhe possibilitou seu surgimento. As escolhas humanas podem ser feitas para construir ou para destruir. Num tempo de profunda crise ecológica e social, o único caminho que resta para a pessoa humana é o da construção através do consenso e da escolha ética. Não que o seu contrário não seja possível.

A modernidade, ao proclamar a excelência da razão humana como ideal de emancipação, colocou a pessoa humana no centro do mundo. A reviravolta antropológica se transformou num antropocentrismo. Acalentamos uma pós-modernidade que consiga ressaltar que no centro do mundo está a vida, a vida toda e toda a vida. Tudo e todos estamos a serviço da vida. O mandamento Não Matarás! se transforma hoje no preceito de Promoverás a Vida! “A vida é um valor relativo, não só porque se extingue naturalmente em cada indivíduo, mas também porque depende da vida dos outros” (DEMO, 2005, p. 26). A vida de um tem impacto inevitável na vida de outro, de sorte que nunca podemos alegar que o outro não nos diz respeito. “Viver a relatividade da vida sem relativismo é hoje um dos desafios éticos mais contundentes e urgentes, em particular para práticas democráticas” (idem, p. 10). Proclamar que as coisas são relativas não significa propugnar pelo relativismo.

Esta empreitada não é possível ser realizada por apenas uma religião, uma etnia, um sexo, um gênero, um povo, uma cultura. Quando isto acontece, a vida está em perigo. Leonardo Boff (2005) afirma que a terra conheceu 15 grandes extinções em massa de espécies de vida, ressaltando duas delas. “Geólogos e biólogos sustentam que uma terceira grande dizimação está em curso. Iniciou há 2,5 milhões de anos quando extensas geleiras começaram a cobrir parte do planeta, alterando climas e os níveis do mar” (p. 45). Esta grande dizimação é provocada pelo consumismo exasperado e irresponsável que “introduziu uma prática de depredação sistemática dos ecossistemas. Como consequência, está acelerando o processo de extinção em massa de espécies vivas, num ritmo que excede de longe aquele inexorável da própria natureza” (idem, p. 46). Todas as vezes que a natureza propiciou naturalmente a destruição, ela teve a grande capacidade de recompor-se, uma vez que a vida nunca foi exterminada. Justamente por causa da complexidade da teia, da rede, a vida consegue reerguer-se e espriar-se novamente tão brilhante quanto antes. Depois de cada extinção houve uma nova gênese. O

mesmo Boff chega a afirmar que “como a inteligência está primeiro no universo e depois em nós, podemos supor que ela irá continuar em outros seres que terão, oxalá, melhor comportamento que nós” (BOFF, 2005, p. 46).

Se isto acontecer, será lastimável para a espécie humana que tanto se gloria de sua dignidade inclusive em seus cantos, hinos e salmos. O que nos leva a acreditar que isto não irá acontecer é que as novas gerações estão crescendo com a consciência de que estamos vivendo uma grande crise social e ecológica sem precedentes. O mais grave é que ambas estão interligadas. Minha geração não cresceu com esta consciência. Pelo contrário, crescemos com a idéia de que a pessoa humana é o centro do mundo e tudo está a seu serviço, inclusive a vida de outros seres. As novas gerações sabem que o mundo está doente, sabem que tudo o que acontece com a vida, repercute na pessoa humana. Minha geração cresceu com a consciência de que a vida é o maior bem do mundo, mas apenas a vida humana. Só que também a vida humana foi e é muito relativizada. As próprias religiões e igrejas admitem que a vida pode ser fragilizada e até eliminada. Não são poucas as visões religiosas que justificam a pena de morte, a guerra justa, a legítima defesa, a comercialização de armas, a matança de animais, o serviço militar, a capelania militar, as crianças-soldado, a escravidão, a mutilação. O próprio Santo Tomás de Aquino justifica muitos casos em que a vida pode ser tirada para salvar outra vida.

Daniel Alves analisando pesquisa realizada com universitários das cidades de São Luis do Maranhão, Porto Alegre e Rio de Janeiro em 2002, aprofunda a questão acerca da expectativa dos universitários quanto ao futuro. Ela revela um pessimismo muito grande. Respondendo à pergunta se “no futuro, a vida será bem mais difícil para os nossos filhos do que é para nós hoje”, 62,6% dos universitários de Porto Alegre respondeu SIM, 66,3% dos de São Luis e 79,2% no Rio de Janeiro. (Cfr. ORO, 2004, p. 203-204). À pergunta se estamos nos aproximando de um inevitável desastre ecológico, em Porto Alegre 42,2% afirmam que concordam totalmente (CT) e 41,1% afirmam que tendem a concordar (TC), em São Luis a proporção é de 38,7% para CT e 41,9% para TC; no Rio de Janeiro, onde os números são mais altos, temos 57,3% para CT e 36,5% para TC. (Cfr. ORO, 2004, p. 206). As percentagens são muito altas o que só vem a confirmar que as novas gerações têm consciência de que vivemos uma grande crise ecológica que beira ao desastre.

Este tempo de guerra veio dizer que vivemos a modernidade na tecnologia e a pré-modernidade nos valores. A nação hegemônica empunha a bandeira da alta tecnologia, mas não a dos valores necessários para acompanhar este progresso. A invasão do Iraque está demonstrando que devastar um país, não é o mesmo que conquistar corações e mentes. A encíclica *Pacem in Terris*, escrita em 1963 pelo Papa João XXIII marcou uma guinada fundamental na moral católica em relação à guerra. Nos últimos quarenta anos a Igreja Católica realizou um êxodo da análise moral da guerra para o anúncio do evangelho da paz. A doutrina católica, hoje, dá um tríplice não à guerra. Não à guerra preventiva, pois pode-se apelar apenas para a legitimidade de uma resposta a uma agressão armada. Não à guerra total, pois a ação militar deve se limitar àquilo que for estritamente necessário para afastar um perigo. Não à resposta desmesurada, pois não se pode causar um mal maior do que o bem que se pretendia defender. Paradoxal é que tanto Bush quanto Saddam falam em nome de Deus, e o Papa João Paulo II fala em nome do direito internacional. Recordando o profeta Jeremias que lamentava a fome e a angústia do povo de Israel, o Papa João Paulo II, na audiência pública de 11-12-02 assim falou: “Além da espada e da fome, há, realmente, uma tragédia maior, que é o silêncio de Deus, que não se revela mais e parece que se fechou no seu céu, como se estivesse desgostado do agir da humanidade”. O problema, porém, não é o silêncio de Deus, mas a indiferença dos homens e das mulheres. Se a resposta é a indiferença, se frente à palavra profética das novas gerações cada um continuar a andar na sua estrada, não ouvir a sua pregação, mas fingir hipocritamente obséquio, então aquele que fala não é mais profeta.

Os jovens são os pulmões do mundo, a grande respiração, a coragem do mundo, o raciocínio que procura desatar os nós e o sorriso que não amarela. Contar aos jovens os horrores da guerra e da violência é o único modo para que cresçam com anticorpos naturais para com o racismo, os preconceitos e o desprezo dos direitos humanos. Não serve a guerra e a violência para defender a paz. Esta afirmação é um blefe e deve ser desmascarada. Cristo não tinha armas quando revolucionou os corações. Gandhi não tinha armas quando libertou a Índia dos ingleses. Sócrates não tinha armas quando educou a juventude através da maiêutica e morreu defendendo seus princípios. Para defender a paz bastam a justiça social e a equitativa partilha das riquezas.

Além da narração é importante lutar pelo empoderamento (empowerment)

dos jovens. Ele traz como conseqüências “o fim da submissão; a superação do medo; o fortalecimento da auto-estima; o crescimento da satisfação, entusiasmo e esperança; a diminuição da agressão, crime e violência, o aumento da unidade do grupo e o aumento da cooperação interna” (SHARP apud GUIMARÃES, 2005, p. 233). Acreditamos fortemente que religião, educação e pós-modernidade podem encontrar-se com a capacidade de empoderar pessoas não unidimensionalidade como faz a modernidade. O questionamento da unidimensionalidade é importante. Embora um pouco anarquicamente, a juventude questiona o poder racionalista omniabrangente que destrói, mata e escraviza. Citando o grupo italiano *Pace e dintorni*, Guimarães (2005) aponta algumas tipologias de poder, numa visão mais complexa e abrangente, a saber:

poder da palavra (capacidade de comunicar, de expressar suas próprias idéias, de convencer...; poder de investimento (entusiasmo, energia, tempo, confiança... investida num projeto, num grupo); poder de papel (oficial ou não: o líder, o espirituoso, o resolve-problemas, o sábio...); poder de afetividade (capacidade de escutar, de oferecer ajuda, de apoiar outros...); poder intelectual (capacidade de análise, pensamento criativo, rendimento em estudo,...); poder de idade e experiência (de acordo com o contexto, ser mais velho ou mais jovem faz com que se seja mais respeitado e benquisto...); poder de dinheiro (recursos que permitam ter/fazer coisas que outros não podem, e que muitos desejam...); poder de saber fazer (saber movimentar-se, resolver problemas do grupo, organizar, encontrar recursos); poder de fascínio (carisma pessoal, presença, caráter comunitário e cooperativo, para além da dimensão competitiva e individualista (PACE E DINTORNI apud GUIMARÃES, 2005, p. 233-234).

Este mundo não vai ser transformado com ingenuidade. É necessária a mobilização com todos os poderes. As religiões são poderosas porque seu poder principal é a dimensão ética. A pós-modernidade trabalha imensamente com as dimensões alógicas ou arracionais que têm tanta força quanto a dimensão racional. A educação não pode se omitir e continuar (des-)educando unidimensionalmente sobretudo as novas gerações.

A educação, hoje, tem como grande objetivo a promoção e a defesa da vida. Qualquer ameaça para a vida, ameaça a educação. Neste ponto não há o que tergiversar. É possível, sim, a construção de itinerários de vida mais decentes e mais dignos com as novas gerações. Os livros de história não mais darão amplos espaços para as guerras louvando o vencedor e espezinhando o vencido. O vencido será louvado e o vencedor será destronado como no cântico do Magnificat de Maria de Nazaré, mãe de Jesus. A física ficará atenta para barrar a ameaça nuclear,

mesmo para uso pacífico. A biologia mostrará às novas gerações as possibilidades da biotecnologia e da nanotecnologia a serviço da vida numa perspectiva liberadora. A química mostrará às novas gerações que pode servir para a saúde e bem-estar da humanidade no respeito à biodiversidade e não para a fabricação de armas químicas.

Afirmamos com convicção que é possível um diálogo frutífero entre a religiosidade e a pós-modernidade com a participação da educação desde que se construa conscientemente um caminho de defesa de toda a vida, sobretudo a partir da mais frágil e indefesa.

A profecia não morreu, porque a vida não morreu...

A libertação não morreu, porque “poucos têm muito e muitos têm pouco”.

A religiosidade não morreu, porque há fome e sede de ultimidade no coração do mundo.

A luta não morreu, porque os ídolos continuam fazendo vítimas inocentes aos milhões.

Deus continua presente no mundo pela ausência onde o servo sofredor continua carregando cruzes inúteis. Deus continua presente em todo gesto de bondade, de solidariedade, de martírio, para que todos tenham vida e vida em abundância.

Nossas respostas de vida devem responder à pergunta, insistente, que cada dia Deus nos faz: “onde dormirão os pobres nesta noite?”. (Ex. 22,26).

REFERÊNCIAS

ABRAMO H. W.; BRANCO, P. P. M. (org.). **Retratos da Juventude Brasileira**. Análises de uma pesquisa nacional. São Paulo: Instituto Cidadania/Fundação Perseu Abramo, 2005. 447p.

ADLER, Mortimer J. **A proposta Paidéia**. [Tradução de Marília Lohmann Couri]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1984. 80p.

AGOSTINI, Nilo. **Ética cristã e desafios atuais**. Petrópolis: Vozes, 2002. 261p.

ALTHUSSER, Luis. **Aparelhos ideológicos de Estado**: Notas sobre os aparelhos ideológicos de estado (AIE). 2. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

ALVES, Rubem. **Teologia do cotidiano**. Meditações sobre o momento e a eternidade. São Paulo: Olho d'Água, 1994.

APPLE, Michael W. **Educando à direita**. Mercados, padrões, Deus e desigualdade. [Tradução de Dinah de Abreu Azevedo]. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2003. (Biblioteca Freiriana, 5). 303p.

ARENDT, Hannah. **A condição humana**. [Tradução de Roberto Raposo; pós-fácio de Celso Lafer]. 10. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

_____. **As origens do totalitarismo**. [Tradução de Roberto Raposo]. Rio de Janeiro: Documentário, 1979.

ARISTÓTELES. **Política**. [Trad. Torrieri Guimarães]. São Paulo: Martin Claret, 2002. 272p.

_____. **Ética a Nicômacos**. [Trad. Mário da Gama Kury]. 4. ed. Brasília: UnB, 2001. 238p.

ASSMANN, Hugo; SUNG, Jung Mo. **Competência e sensibilidade solidária**: educar para a esperança. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.

_____. **Reencantar a educação**: rumo à sociedade aprendente. Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. **Metáforas novas para reencantar a educação**. Piracicaba: UNIMEP, 1996.

_____. *Espiritualidade solidária e beleza*. **Grande Sinal**, Petrópolis, v. 48, n. 2, p. 133-145, mar. 1994.

AZPITARTE, E. L. **Fundamentação da ética cristã**. [Trad. Benoni Lemos]. São Paulo: Paulus, 1995. (Nova Práxis Cristã). 382p.

BAJOIT, Guy. Qu'est ce que lê sujet? In: BAJOIT, Guy; BELIN, Emmanuel (org.) **Contribution à une théorie du sujet**. Paris: L'Harmatthan, 1998.

BARBUY, Belkiss Silveira. **Nietzsche e o cristianismo**. São Paulo: GRD, 2005. 176p.

BÁRCENA, Fernando; MÉLICH, Joan-Carles. **La educación como acontecimiento ético**. Natalidad, narración y hospitalidad. Barcelona/Buenos Aires/México: Paidós, 2000. (Papeles de Pedagogía, 46). 206p.

BARROS, Aidil Jesús da Silveira; LEHFELD, Neide Aparecida de Souza. **Fundamentos de Metodología Científica**. Um guia para a iniciação científica. 2. ed. ampliada. São Paulo: Makron Books; Pearson Education do Brasil, 2000.

BAUDRILLARD, Jean. **A sociedade de consumo**. [Trad. Artur Morão]. Lisboa: Edições 70, 2007. (Arte e Comunicação). 213p.

_____. **À Sombra das Maiorias Silenciosas**. O Fim do Social e o Surgimento das Massas. 4. ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. **Simulacro e Simulação**. Lisboa: Relógio D'Água, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido. Sobre a fragilidade dos laços humanos**. [Trad. Carlos Alberto Medeiros]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2004.

_____. **Ética pós-moderna.** [Trad. João Rezende Costa]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2003. (Critérios éticos).

_____. **Modernidade Líquida.** Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

_____. **Modernidade e Ambivalência.** [Tradução de Marcus Penchel]. Rio de Janeiro: Zahar, 1999. 334p.

_____. **O mal-estar da pós-modernidade.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1998.

BERGER, Peter L. **O dossel sagrado.** Elementos para uma teoria sociológica da religião. [Trad. José Carlos Barcellos]. 4. ed. São Paulo: Paulus, 2003. (Sociologia e Religião, 2). 194p.

BERNANOS, George. **Diário de um pároco de aldeia.** São Paulo: Paulus, 2000.

BINGEMER, Maria Clara L.; FELLER, Vitor Galdino. **Deus Trindade:** a vida no coração do mundo: Teologia Sistemática. São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2003 (Livros Básicos de Teologia, 6). 173p.

BOFF, Leonardo. **Virtudes para um outro mundo possível.** Vol. 2: Comer & Beber juntos & Viver em paz. Petrópolis: Vozes, 2006a. 135p.

_____. **Virtudes para um outro mundo possível.** Vol. 1: Hospitalidade: Direito & Dever de todos. Petrópolis: Vozes, 2005. 199p.

_____. **Ética e Moral.** A busca dos fundamentos. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2004. 125p.

_____. **Virtudes para um outro mundo possível.** Vol. 3: Convivência, Respeito & Tolerância. Petrópolis: Vozes, 2006b. 126p.

_____. **Nova era: a civilização planetária.** Desafios à sociedade e ao cristianismo. São Paulo: Ática, 1994. 87p.

_____. **O rosto materno de Deus.** Ensaio interdisciplinar sobre o feminino e suas formas religiosas. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 267p.

_____. **A Trindade, a sociedade e a libertação.** 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1986. 296p.

_____. **Ethos Mundial.** Um consenso mínimo entre os humanos. Brasília: Letraviva, 2000. 165p.

_____. **Jesus Cristo Libertador.** Ensaio de Cristologia Crítica para o nosso tempo. Petrópolis: Vozes, 1976.

BONHOEFFER, Dietrich. **Resistência e Submissão.** [Trad. de Ernesto J. Bernhoeft]. 2 ed. São Leopoldo: Sinodal, 1980.

BRAIDO, Pietro. **O projeto operacional de Dom Bosco e a utopia cristã.** [Trad. José Antenor Velho]. São Paulo: Salesiana de Dom Bosco, 1984. (Cadernos Salesianos, 35). 38p.

BUARQUE, Cristóvam. **A Desordem do Progresso:** o fim da era dos economistas e a construção do futuro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

CABANAS, José Maria Quintana. **Las creencias y la educación.** Pedagogia cosmovisional. Barcelona: Herder, 2003. 219p.

CAMPOS, Roberto. **Além do cotidiano.** Rio de Janeiro: Record, 1985.

CAMUS, A. **O mito de Sísifo.** (Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch). 3. ed. Rio de Janeiro: Record, 2006. 158p.

CAPRA, Fritjof. **O ponto de mutação.** A ciência, a sociedade e a cultura emergente. [Trad. Álvaro Cabral]. São Paulo: Cultrix, 1982. 447p.

CARVALHO, Guilherme V. R. de. Sobre a definição de fé em Paul Tillich. **Correlatio.** Disponível em: <<http://metodista.br/ppc/correlatio/correlatio09/sobre-a-definicao-de-fe-em-paul-t>>. Acesso em: 25 maio 2007.

CASALDALIGA, Pedro. **Nossa espiritualidade.** São Paulo: Paulus, 1998.

_____; VIGIL, José Maria **Espiritualidade da Libertação.** [Trad. Jaime A. Clasen]. Petrópolis: Vozes, 1993. (Teologia e Libertação, III/9).

CEIA, Carlos. **E-dicionário de termos literários**. Disponível em: <<http://www.fcsh.unl.pt/edtt/verbetes/A/aporia.htm>>. Acesso em: 19 dez. 2006.

CITTADINO, Gisele. **Pluralismo, direito e justiça distributiva**: elementos da filosofia constitucional contemporânea. 2. ed. Rio de Janeiro: Lúmen Iuris, 2000.

CODINA, Victor. **Creio no Espírito Santo**. Pneumatologia narrativa. [Trad. Bertilo Brod]. São Paulo: Paulinas, 1997. (Teologia Atual). 250p.

COLLINS, Francis S. **A linguagem de Deus**. Um cientista apresenta evidências de que Ele existe. [Trad. Giorgio Cappelli]. São Paulo: Gente, 2007. 279p.

COLOM, Antoni. J. **A (Des)Construção do Conhecimento Pedagógico**: Novas Perspectivas para a Educação. [Trad. Jussara Haubert Rodrigues]. Porto Alegre: ARTMED, 2004. 190p.

COMPARATO, Fábio Konder. **Ética**. Direito, moral e religião no mundo moderno. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. 716p.

CREMA, Roberto. **Introdução à visão holística**. Breve relato de viagem do velho ao novo paradigma. São Paulo: Summus, 1989. 133p.

DE LIBERA, Alain. **A filosofia Medieval**. (Trad. de Nicolas Nyimi Campanário e Yvone M. de Campos Teixeira da Silva). 2. ed. São Paulo: Loyola, 1998. (História da Filosofia).

DEMO, Pedro. **Éticas multiculturais**. Sobre convivência humana possível. Petrópolis: Vozes, 2005. (Temas Sociais). 101p.

DERRIDA, Jacques; VATTIMO, Gianni (org.). **A religião**. O seminário de Capri. [Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira, Roberta Barni, Cláudia Cavalcanti, Tadeu Mazzola Verza]. São Paulo: Estação Liberdade, 2000. 231p.

DESCARTES, Renée. **Discurso sobre o método**. 5. ed. [Trad. De Paulo M. Oliveira]. São Paulo: Athena, s. d. (Biblioteca Clássica, 2). 92p.

DIAS, Rosa Maria. **Nietzsche educador**. São Paulo: Scipione, 1991. (Pensamento e Ação no Magistério, 20). 117p.

DIAZ-AGUADO Maria José; MEDRANO Concepción. **Construção moral e educação**. Uma aproximação construtivista para trabalhar os conteúdos transversais. [Trad. Orlando Fonseca]. Bauru: EDUSC, 1999.

DOTOLO, Carmelo. **La teologia fondamentale davanti alle sfide del “pensiero debole” di G. Vattimo**. Roma: LAS, 1999. (Biblioteca di Scienze Religiose, 152). 501p.

DRUCKER, Peter. F. **A tentação de fazer o bem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

DURKHEIM, Émile. **Educação e Sociologia**. São Paulo: Melhoramentos, 1955.

DUSSEL, Enrique. **Caminhos de libertação latino-americana**. Vol. 3. São Paulo: Paulinas, 1984a. (Caminhos e debates latino-americanos, 8).

_____. **Caminhos de libertação latino-americana**. Vol. 4. São Paulo: Paulinas, 1984b. (Caminhos e Debates latino-americanos, 9).

_____. **Caminhos da libertação latino-americana**. Interpretação histórico-teológica. Vol. 1. São Paulo: Paulinas, 1980a. (Caminhos e debates latino-americanos, 6).

_____. **Caminhos da libertação latino-americana**. História, colonialismo e libertação. Vol. 2. São Paulo: Paulinas, 1980b. (Caminhos e Debates latino-americanos, 7).

_____. **Para uma ética da libertação latino-americana**. Vol. II: Eticidade e Moralidade. [Trad. João Luis Gaio]. São Paulo: Loyola; Piracicaba. Unimep, s. d. 241p.

_____. **Filosofia da Libertação na América Latina**. São Paulo: Loyola, 1977. (Filosofia na América Latina, 1).

ESTEVE, José M. **A Terceira Revolução Educacional**. A educação na sociedade do conhecimento. [Tradução de Cristina Antunes]. São Paulo: Moderna, 2004. (Educação em Pauta). 207p.

FERRARI, Alceu Ravello. Diagnóstico da escolarização no Brasil. **Revista Educação e Sociedade**, n. 12. set.-dez., 1999, p. 22-47.

FONTENELLE Isleide de Arruda. **O nome da marca**. McDonald's, fetichismo e cultural descartável. São Paulo: Boitempo Editorial, 2002. 363p.

FORTE, Bruno. **Um pelo outro**. Por uma ética da transcendência. [Tradução Silva Debetto C. Reis]. São Paulo: Paulinas, 2006. (Espaço Filosófico). 195p.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia da autonomia**. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1996.

_____. **Pedagogia da esperança: um reencontro com a pedagogia do oprimido**. 3. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1994. 245p.

_____. **Pedagogia do oprimido**. 20. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992. (O Mundo, hoje, 21). 184p.

_____. **A educação na cidade**. São Paulo: Cortez Editora, 1991.

_____. **Educação como prática da liberdade**. 4. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974. 150p.

FUKUYAMA Francis. **O fim da história e o último homem**. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.

FULLAT, Octavi. **El pasmo de ser hombre**. Barcelona: Ariel, 1995. 237p.

GARDNER, Howard. **Estruturas da Mente**. A teoria das inteligências múltiplas. [Trad. Sandra Costa]. Porto Alegre: Artmed, 2002. 340p.

GASTALDI, Ítalo. **Educar e Evangelizar na Pós-modernidade**. [Trad. Camilo Profiro da Silva]. São Paulo: Salesiana Dom Bosco, 1994. 98p.

GAUDETTE, P. **O pecado**. São Paulo: Ave Maria, 1997, p. 167.

GEBARA, Ivone. **Rompendo o silêncio**. Uma fenomenologia feminista do mal. [Tradução de Lúcia Mathilde Endlich Orth]. Petrópolis: Vozes, 2000.

GEFFRÉ, C.; JOSSUA, J. P. Por uma interpretação teológica da modernidade. **Concilium**, Petrópolis, v. 28, p. 11-16, 1992.

GELLNER, Ernest. **Pós-modernismo, razão e religião**. [Trad. Susana Sousa e Silva] Lisboa: Instituto Piaget, 1992. 149p.

GESCHÉ, Adolphe. **O Sentido**. [Trad. Carlos Felício da Silveira]. São Paulo: Paulinas, 2005. (Deus para pensar, 7). 188p.

GIDDENS, Anthony. **Modernidade e Identidade**. [Trad. de Plínio Dentzien]. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2002. 233p.

_____. **As conseqüências da modernidade**. [Tradução de Raul Fiker]. São Paulo: UNESP, 1991. (Biblioteca Básica). 177p.

GIORGIO, Giovanni. **Il pensiero di Gianni Vattimo**. L'emancipazione dalla metafisica tra dialettica ed ermeneutica. Milano: Franco Angeli, 2006. (Filosofia, 175). 317p.

GRAY, John. O mito do progresso contínuo. **Cepat Informa**, ano 12, n. 130, fev. p. 19-23, 2006.

GRUEN, Wolfgang. **O Ensino Religioso na Escola**. Petrópolis: Vozes, 1994 (Fundamentos).

_____. Ciência da Religião numa sociedade multicultural. **Horizonte**, v. 3, n. 6, p. 15-26, 2005.

GUIMARÃES, Marcelo Rezende. **Educação para a Paz**. Sentidos e Dilemas. Caxias do Sul: EDUCS, 2005. 364p.

HABERMAS, Jürgen. **A inclusão do outro: estudos de teoria política**. [Trad. de George Sperber e Paulo Astor Soethe]. São Paulo: Loyola, 2002 (Humanística). 392p.

_____. **O discurso filosófico da modernidade**. Doze lições. [Trad. de Luiz Sérgio Repa e Rodnei Nascimento]. São Paulo: Martins Fontes, 2000. (Tópicos).

_____. Modernidade, um projeto inacabado. [Tradução de Márcio Suzuki]. In: ARANTES, Otilia Fiori; ARANTES, Paulo (orgs.). **Um ponto cego no projeto moderno de Jürgen Habermas**. São Paulo: Brasiliense, 1992.

_____. **Pensamento pós-metafísico**: estudos filosóficos. [Tradução de Flávio Beno Siebeneichler]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.

_____. **Consciência moral e agir comunicativo**. [Tradução de Guido Antonio de Almeida]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

_____. Moderno contro post-moderno. [Trad. E. Rispoli]. In: **Lettera Internazionale**, III, n. 8, primavera, 1986, p. 45-49.

_____. **A Crise de Legitimação do Capitalismo Tardio**. Rio de Janeiro: Tempo Universitário, 1980.

HALBFAS, Hubert. **Linguaggio ed esperienza nell'insegnamento della religione**. Una nuova línea per la catechesi. Brescia-Roma: Herder-Morcelliana, 1970.

HARVEY, David. **Condição pós-moderna**. Uma pesquisa sobre as origens da mudança cultural. 14. ed. [Trad. Adail Ubirajara Sobral e Maria Stela Goncalves]. São Paulo: Loyola, 2005 (Temas de Atualidade, 2). 349p.

HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. [Trad. Gred Ibscher Roth]. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.

IMBERNON, F (org.). **A educação no século XXI**. Os desafios do futuro imediato. 2. ed. [Trad. Ernani Rosa]. Porto Alegre: Artmed, 2000. 205p.

IMBERT, Francis. **A questão da ética no campo educativo**. [Trad. Guilherme João de Freitas Teixeira]. Petrópolis: Vozes, 2001. (Psicanálise e Educação).

JIMENEZ ORTIZ, Antonio. Como anunciar la experiência cristiana a la juventud actual? **Proyección**, v. 44, p. 49-66, 1997.

KANT, Immanuel. **Sobre a Pedagogia**. 4. ed. [Trad. Franscisco Cock Fontanella]. Piracicaba: UNIMEP, 2004. 107p.

_____. **Textos Seletos**. [Trad. Floriano de S. Fernandes e Raimundo Vier]. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1985.

_____. **À paz perpétua.** Um projeto filosófico de Immanuel Kant. [Tradução de Marco Antonio de A. Zingano]. Porto Alegre: L&PM Editores, 1989. (Filosofia Política). 84p.

KENNEDY, P. **Preparando para o século XXI.** [Trad. Waltensir Dutra]. Rio de Janeiro: Campus, 1993. 409p.

KOTLER, Philip, ARMSTRONG, Gary. **Princípios de Marketing.** [Trad. de Alexandre S. Martins]. 5ª ed. Prentice Hal do Brasil, 1993.

KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna.** Novas teorias sobre o mundo contemporâneo. [Trad. Ruy Jungmann]. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. 258p.

KÜNG, Hans. Introdução: o debate sobre o conceito de religião. In: **Concilium**, 1986/1, n. 203, p. 5-10.

_____. **Uma ética global para a política e a economia mundiais.** [Tradução de Carlos Alberto Pereira]. Petrópolis: Vozes, 1999. 475p.

LARA, Tiago Adão. **Curso de História da Filosofia.** A filosofia nas suas origens gregas. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001. (Caminhos da Razão). 238p.

LARROSA, Jorge. **Nietzsche & a Educação.** 2. ed. [Trad. de Semíramis Gorini da Veiga]. Belo Horizonte: Autêntica, 2005. (Pensadores & Educação, 2). 136p.

LIBÂNIO, João Batista. **Crer num mundo de muitas crenças e pouca libertação.** São Paulo: Paulinas; Valência, ESP: Siquem, 2003. (Livros Básicos de Teologia, 1).

_____. **A religião no início do milênio.** São Paulo: Loyola, 2002. (Theologica, 8). 283p.

_____. Modelos teológicos interpretativos da educação católica no Brasil. In: **Revista de Educação AEC**, ano 21, n. 84, jul/set. de 1992, p. 50-70).

LIPOVETSKY, Gilles. **A era do vazio.** Ensaios sobre o individualismo contemporâneo. [Tradução de Terezinha Monteiro Deutsch]. Barueri, SP: Manole, 2005. 197p.

LYON, David. **Pós-modernidade**. São Paulo: Paulus, 1998, 131p.

LYOTARD, Jean-François. **A condição pós-moderna**. [Tradução de Ricardo Corrêa Barbosa]. 8. ed. Rio de Janeiro: José Olímpio, 2004. 131p.

MANCHESTER, William. **Fogo sobre a terra: a mentalidade medieval e o Renascimento**. [Trad. Fernanda Abreu]. Rio de Janeiro: Ediouro, 2004. 427p.

MARDONES, J. M; REYES, Mate (eds). **La ética ante las víctimas**. Barcelona: Anthropos, 2003. (Pensamiento crítico/Pensamiento Utópico, 133) 269p.

_____. **El discurso religioso de la modernidad**. Habermas y la religión. Barcelona: Anthropos; México: Universidad Iberoamericana, 1998. (Pensamiento Crítico/Pensamiento Utópico, 104). 295p.

_____. **Postmodernidad y cristianismo**. El desafío del fragmento. 2 ed. Santander: Sal Terrae, 1988. (Presencia Teológica, 50). 155p.

_____. **El desafío de la postmodernidad al cristianismo**. Santander: Sal Terrae, 1988. (Fe y Secularizad).

MARQUES, Mário Osório. **Escrever é preciso**. O princípio da pesquisa. Ijuí: UNIJUÍ, 2001. (Educação). 168p.

MASI, Domenico. **O ócio criativo**. 4. ed. Rio de Janeiro: Sextante, 2001, 336p.

_____. **O futuro do trabalho**. Fadiga e ócio na sociedade pós-industrial. [Trad. Yadir A. Figueiredo]. 2. ed. Rio: José Olympio. Brasília: UnB, 1999. 354p.

MENEZES, Anderson de Alencar. **Habermas: com Frankfurt e além de Frankfurt**. Recife: Faculdade Salesiana do Nordeste, 2006. 108p.

MESTERS, Carlos. **Com Jesus na contramão**. São Paulo: Paulinas, 1995.

_____. **Paraíso Terrestre: Saudade ou Esperança**. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1978. 162p.

MOLTMANN, Jürgen. Existe futuro para a sociedade moderna? [Trad. Bertilo Brod]. **Concilium**, Petrópolis, v. 227, n. 1, p. 53-65, 1990.

MORAES, M. C. M. Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. **Perspectiva**. Revista do Centro de Ciências da Educação. Ed. Da UFSC, Florianópolis, ano 14, n. 25. jan./jun. 1996.

MORE, Thomas. **Utopia**. [Tradução de Anah de Melo Franco]. Brasília: Universidade de Brasília: Instituto de Pesquisa de Relações Internacionais, 2004. (Clássicos IPRI). 167p.

MORIN, Edgar. **O Método 1: A natureza da natureza**. [Trad. Ilana Heineberg]. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2005. 480p.

_____; CIURANA, Emílio Roger; MOTTA, Raúl Domingo. **Educar na era planetária**. O pensamento complexo como método de aprendizagem pelo erro e incerteza humana. [Tradução Sandra Trabucco Valenzuela]. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2003. 111 p.

_____. **Introdução ao Pensamento Complexo**. 3. ed. Lisboa: Instituto Piaget, 2001. 177p.

_____. **Os sete saberes necessários à educação do futuro**. 2. ed. [Trad. Catarina Eleonora F. da Silva e Jeanne Sawaya]. São Paulo: Cortez; Brasília: UNESCO, 2000.

_____. **O Método 2: A vida da vida**. [Trad. Marina Lobo]. 2. ed. Porto Alegre: Sulina, 2002. 528p.

_____. **Reformar o pensamento**. A cabeça bem feita. [Trad. Ana Paula de Viveiros]. Lisboa: Instituto Piaget, 2002 (Epistemologia e Sociedade, 187). 137p.

MORRIS, T. **E se Aristóteles dirigisse a General Motors?** A nova alma das organizações. [Trad. Ana Beatriz Rodrigues; Priscila Martins Celeste]. Rio de Janeiro: Campus, 2004. 225p.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência**. [Trad. de Antonio Carlos Braga]. São Paulo: Escala, 2006. (Grandes Obras do Pensamento Universal, 45). 284p.

_____. **Ecce Homo**. De como a gente se torna o que a gente é. [Trad. org. e notas de Marcelo Backes]. Porto Alegre: L&PM, 2003a (L&PM Pocket, 301). 192p.

_____. **Escritos sobre Educação**. [Tradução, apresentação e notas de Noeli Correia de Melo Sobrinho]. Rio de Janeiro: PUC-Rio; São Paulo: Loyola, 2003. (Teologia e Ciências Humanas, 11).

_____. **Além do bem e do mal**. [Tradução de Paulo César de Souza]. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

_____. **Assim falava Zaratustra**. 12. ed. [Tradução de Alfredo Margarido]. Lisboa: Guimarães Editores, 2000a.

_____. **O Anticristo**. São Paulo: Martin Claret, 2000b.

_____. **Crepúsculo dos ídolos**. [Trad. Delfim Santos Filho]. Lisboa: Guimarães, 1996.

OLIVEIRA, Cármen Silveira de. **Sobrevivendo no Inferno**. A violência juvenil na contemporaneidade. Porto Alegre: Sulina, 2001.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **Sobre fundamentação**. 2. ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997 (Filosofia, 8). 108p.

ORO, Ari Pedro (Org.). **Representações sociais e humanismo latino no Brasil atual: religião, política, família e trabalho**. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2004.

OSHO, **Religiosidade é diferente de religião**. Ensinaamentos de Osho para um mundo em paz. [Trad. Ma Prem Visarjana]. São Paulo: Gente, 2006. 174p.

OSORIO, Luiz Carlos. **Casais e Famílias**: uma visão contemporânea. Porto Alegre: Artmed. 2002.

PARRELLA, Frederick J. Vida e espiritualidade no pensamento de Paul Tillich. [Trad. Jaci Maraschin]. **Correlatio**, São Paulo. V. 5, p. 1-9, 2004. Disponível em <http://www.metodista.br/ppc/correlatio_06/>. Acesso em: 09 jun. 2007.

PATELLA, Giuseppe. **Sul postmoderno**. Per un postmodernismo della resistenza. Roma: Studium, 1990. (Nuova Universale Studium, 61). 180p.

PECORARO, Rosário Rossano. **Nilismo e (pós)modernidade**. Introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo. Rio de Janeiro: PUC; São Paulo: Loyola, 2005. (Questões filosóficas) 160p.

PERRENOUD, Philippe. **A pedagogia na escola das diferenças**: fragmentos de uma sociologia do fracasso. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2001.

PIAGET, Jean. **O julgamento moral na criança**. São Paulo: Mestre Jou, 1977.
PLATÃO. **A República**. [Trad. Eduardo Menezes]. São Paulo: Exposição do Livro, [s.d.]. 306p.

POULAT, E. Catolicismo e modernidade. Um processo de recíproca exclusão. In: **Concilium**, Petrópolis, v. 28, p. 28-35, 1992.

PUIG, Josep Maria & TRILLA, Jaume. **A pedagogia do ócio**. [Trad. Valério Campos]. 2. ed. Porto Alegre: ARTMED, 2004. 196p.

QUEIROZ, José J. Deus e Crenças Religiosas no Discurso Filosófico Pós-Moderno. Linguagem e Religião. **Revista Eletrônica Rever**, São Paulo. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2206/t_queiroz.ntm>. Acesso em: 26 nov. 2006.

QUEIRUGA, Andrés Torres. **Fim do cristianismo pré-moderno**. [Trad. Afonso Maria Ligório Soares]. São Paulo: Paulus, 2003. (Temas de Atualidade). 254p.

REIKERSTORFER, Johann. O Deus dos cristãos e a fragmentação do mundo pós-moderno. [Trad. Carlos Alberto Pereira]. **Concilium**, Petrópolis, n. 271, p. 28-36, 1997/3.

RÉMY, P. **Naissance de la morale**. Paris: Cerf, 1976 (Dossiers libres).

RESTREPO, Luis Carlos. **O direito à ternura**. [Tradução de Lúcia M. Endlich Orth]. Petrópolis: Vozes, 1998. 110p.

REY, Bernard. **As competências transversais em questão**. [Trad. Álvaro Manuel Marfan Lewis]. Porto Alegre: Artmed, 2002. 232p.

RIBEIRO, Cláudio de Oliveira. Teologia no plural: fragmentos biográficos de Paul Tillich. **Correlatio**, São Paulo, 03, p. 1-11. Disponível em: <http://www.metodista.br/ppc/correlatio_03/>. Acesso em: 09 jun. 2007.

RIOS, Terezinha Azeredo. **Compreender e ensinar**. Por uma docência da melhor qualidade. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 158p.

ROJAS, Enrique. **L'uomo light**. Uma vita senza valori. [Trad. Ivonne Carbonaro]. Napoli: Midiserve, 1996. 153p.

_____. **O homem moderno**. São Paulo: Siciliano, 1996.

RUSS, Jacqueline. **Pensamento ético contemporâneo**. [Trad. Constança Marcondes César]. 2. ed. São Paulo: Paulus, 1999. 176p.

SANDRINI, Marcos. **Para Sempre**. O compromisso ético do educador. Petrópolis: Vozes, 2007. 144p.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Um discurso sobre as ciências**. São Paulo: Cortez, 2003.

_____. **A crítica da razão indolente**: contra o desperdício da experiência. Vol. 1: Para um novo senso comum. A ciência, o direito e a política na transição paradigmática. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2001. 415p.

SANTOS, Boaventura de Sousa; MENDER, Maria P. G.; NUNES, João A. Introdução – Para ampliar o cânone da ciência: a diversidade epistemológica do mundo. In: _____. (org.). **Semear outras soluções** – Os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005, p. 21-121.

SCHLESINGER, Hugo e PORTO, Huberto. **Dicionário enciclopédico das religiões**. Petrópolis: Vozes, 1995.

SCOPINHO, Sávio Carlos Desan. **Filosofia e Sociologia Pós-Moderna**. Crítica Filosófica de Gianni Vattimo ao Pensamento Moderno. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2004. (Filosofia, 174). 160p.

SEQUEIROS, Leandro. **Educar na solidariedade**. Projeto didático para uma nova cultura de relação entre os povos. [Trad. Daisy Vaz de Moraes]. Porto Alegre: Artmed, 2000. 167p.

SUNG, Jung Mo. **Educar para reencantar a vida**. Petrópolis: Vozes, 2006.
TABORDA Francisco. **Sacramentos, práxis e festa**. Petrópolis: Vozes. 1988.

TEPE, Valfredo. **Nós somos um**: retiro trinitário. 6. ed. Petrópolis: Vozes, 1995. 147p.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. Modernidade e pós-modernidade: luzes e sombras. In: **Cadernos IHU idéias**. Ano 4 – n. 50 - 2006, p. 1-21.

_____. **A fragilidade da razão**. *Pensiero debole* e nihilismo hermenêutico em Gianni Vattimo. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2005a. (Filosofia, 191). 194p.

_____. **Aventura pós-moderna e sua sombra**. São Paulo: Paulus, 2005b. (Filosofia). 118p.

TILLICH, Paul. **Teologia Sistemática**. 5.ed. revista. [Tradução de Getúlio Bertelli e Geraldo Korndörfer]. São Leopoldo: Sinodal, 2005. 868p.

_____. **Amor, Poder e Justiça**: análises ontológicas e aplicações éticas. [Tradução de Sérgio Paulo de Oliveira]. São Paulo: Novo Século, 2004, 110p.

_____. **Dinâmica da Fé**. 7. ed. [Tradução de Walter O. Schlupp]. São Leopoldo: Sinodal, 2002. 87p.

TOFFLER Alvin. **A Terceira Onda**. [Trad. João Távora]. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1980. 491p.

TOMKA, Miklós. A fragmentação do mundo das experiências na época moderna. [Trad. Carlos Alberto Pereira]. **Concilium**, Petrópolis, n. 271, p. 11-27, 1997/3.

TOURAINÉ, Alain. **Um novo paradigma**. Para compreender o mundo de hoje. [Trad. Gentil Avelino Titton]. Petrópolis: Vozes, 2006.

_____. **Crítica da Modernidade**. Petrópolis: Vozes, 1994.

TRACY, D. Fragmentos e formas: universalidade e particularidade hoje. [Trad. Gentil Avelino Tilton]. **Concilium**, Petrópolis, n. 271, p. 151-160, 1997/3.

_____. Dar nome ao presente. **Concilium**, Petrópolis, n. 227, p. 66-87, 1990/1.

UNAMUNO, Miguel de. **Obras Completas** XV, Barcelona/Madri: Vergara Editorial Afrodísio Aguado, 1959-1963, pp. 101, 784,

VATTIMO, Gianni. **Depois da Cristandade**. Por um cristianismo não religioso. [Trad. Cybntia Marques]. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2004. 173p.

_____. **O fim da modernidade**. Nihilismo e hermenêutica na cultura pós-moderna. [Trad. Eduardo Brandão]. São Paulo: Martins Fontes, 2002. 208p.

_____. **Credere di Credere**. È possibile essere cristiani nonostante la Chiesa? 2. ed. Garzanti (Gli elefanti saggi), 1999.

_____. **Para além da interpretação**. O significado da hermenêutica para a filosofia. [Trad. Raquel Paiva]. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999. (Biblioteca Colégio Brasil, 1). 153p.

_____. **Acreditar em Acreditar**. [Trad. Elsa Castro Neves]. Lisboa: Relógio D'Água, 1998. 99p.

_____. **Posmodernidad: uma sociedade transparente?** Em torno de la posmodernidad, G. Vattimo y otros, Barcelona, [s.d.], p. 9-19.

VÁZQUEZ, Adolfo Sanchez. **Ética**. Trad. João Dell'Anna. 22. ed. Rio: Civilização Brasileira, 2003. 302p.

_____. **Filosofia e Circunstâncias**. [Trad. de Luiz Cavalcanti de M. Guerra]. Rio: Civilização Brasileira, 2002.

VERGOTE, Antoine. **Psicologia e Experiência Religiosa**. São Paulo: Loyola, 1998.

VENTÓS, Xavier Rubert de. **Crítica de la modernidad**. Barcelona: Anagrama, 1998. (Argumentos). 314p.

VIDAL, Marciano. **Dez palavras-chave em moral do futuro**. [Tradução de José Afonso Beraldin]. São Paulo: Paulinas, 2003. (Ética) 333p.

_____. **Moral de Atitudes**. Vol. 1: Moral Fundamental. [Trad. Ivo Montanhese]. 3. ed. 3. ed. Aparecida: Santuário, 1986a. 725p.

_____. **Moral de Atitudes**. Vol. 3: Moral Social. [Trad. Ivo Montanhese]. 3. ed. Aparecida: Santuário, 1986b. 640p.

VIEIRA, Eurípedes Falcão; VIEIRA, Marcelo Milano Falcão. **A dialética da pós-modernidade**. A sociedade em transformação. Rio: FGV, 2004. 192p.

YUNES, Eliana; BINGEMER, Maria Clara L. **Pecados**. Rio de Janeiro/São Paulo: PUC/Loyola, 2001. (Teologia e Ciências Humanas, 1). 185p.

YUS, Rafael. **Educação integral**. Uma educação holística para o século XXI. [Tradução de Daisy Vaz de Moraes]. Porto Alegre: Artmed, 2002. 269p.

ZABALA, Antoni. **Enfoque globalizador e pensamento complexo**. Uma proposta para o currículo escolar. [Tradução de Ernani Rosa]. 2. ed. Porto Alegre: Artmed, 2002. 248p.

ZAJDSZNADJDER, Luciano. **Ética, estratégia e comunicação**. Na passagem da modernidade à pós-modernidade. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2002. 260p.