

RELIGIÃO E MODERNIDADE FILOSÓFICA

Henrique C. de Lima Vaz
Fac. Filosofia CES-SJ (BH)

Resumo: Religião e modernidade filosófica. Nessa comunicação, apresentada a um Seminário sobre "Religião e Modernidade" (Petrópolis, setembro de 1990), o A. discute primeiramente o conceito de modernidade desde o ponto de vista filosófico e conclui pela equivalência conceptual entre modernidade e pensamento filosófico. Estuda, em seguida, a relação entre religião e modernidade filosófica ao longo da filosofia antiga e medieval, expressa na idéia de uma teologia racional e a dissolução dessa relação na filosofia pós-cartesiana, sendo a teologia racional substituída pela filosofia da religião. A conclusão discute o problema da relação entre religião pensada e religião vivida no contexto da modernidade contemporânea.

Summary: Religion and philosophical modernity. In this paper, presented at a seminar on "Religion and Modernity" (Petrópolis, RJ, September, 1990) the author begins by discussing the concept of "modernity" from the philosophic point of view and concludes with the conceptual equivalence between "modernity" and "philosophic thought". The author goes on to study the relation between religion and philosophical modernity along the course of ancient and medieval philosophy, explicit in the idea of a rational theology and the dissolution of this relation in the post-cartesian philosophy, being the rational theology substituted by the philosophy of religion. The conclusion discusses the problem of the relation between thought out religion and lived religion in the context of contemporaneous modernity.

Essa comunicação em torno do tema "Religião e modernidade filosófica" terá duas partes e uma breve conclusão.

1. Em primeiro lugar, depois de tentar definir a categoria de "modernidade" tal como se apresenta no terreno da conceptualização filosófica, procuraremos caracterizar as relações entre modernidade filosófica e religião que se estabeleceram ao longo do desenvolvimento da filosofia clássica.

2. Em segundo lugar, tentaremos traçar a linha de ruptura entre modernidade filosófica e religião, que se aprofunda no transcorrer da filosofia moderna e atingirá a ruptura definitiva quando as filosofias da religião se apresentarem como herdeiras críticas da antiga teologia e as ciências da religião completarem o processo de objetivização do fenómeno religioso.

3. A conclusão pretende colocar uma questão sobre as relações entre a religião *pensada* na modernidade, ou nas modernidades, e a religião *vivida* pelos indivíduos e pelas comunidades, tendo em vista particularmente a originalidade da religião cristã na sua relação com o tempo, matriz das modernidades.

Talvez seja conveniente observar que, ao refletirmos sobre o tema "religião e modernidade filosófica", permanecemos deliberadamente no âmbito da civilização ocidental. De um lado, falta-nos qualquer competência para falarmos do fenómeno religioso em outras tradições e culturas diferentes da nossa. De outro, julgamos que, entre todos os ciclos civilizatórios que conhecemos, apenas a civilização do Ocidente apresentou as condições necessárias e suficientes para que nela viesse a surgir a forma de saber que denominamos "filosofia". Apenas ela, portanto, pode ser caracterizada como uma "civilização filosófica". Resta esclarecer que entendemos por "civilização ocidental" desde o ponto de vista *cronológico* aquele ciclo civilizatório cujo início pode ser situado no alvorecer da época clássica da história grega no Mediterrâneo oriental em torno do século VIII a.C., e chega até nós através de uma continuidade no tempo que não conheceu rupturas definitivas, estendendo-se geograficamente pelo contorno mediterrâneo, pela península ocidental do continente eurasiático e pelas Américas; *culturalmente* desenvolveu-se a partir do núcleo original grego, seja endogenamente, seja acolhendo e assimilando múltiplos afluentes exógenos e desdobrando-se, assim, sem perder certos traços da identidade original, em subciclos bem-caracterizados como a civilização antiga, a medieval, a moderna e a contemporânea. Entre esses traços originais conta-se, justamente, a Filosofia, cuja história abrange, portanto, cerca de vinte e seis séculos da nossa civilização.

Se considerarmos o conceito de *modernidade* à luz da reflexão filosófica, ou seja, naquele nível conceitual que se supõe logicamente anterior à caracterização descritivamente cultural, antropológica, social ou política do fenômeno, seremos levados a uma afirmação à primeira vista surpreendente, mas cuja evidência logo se manifestará. Com efeito, o conceito de *modernidade*, tal como aqui iremos empregar, aparece ligado ao próprio conceito de filosofia, de sorte a se poder afirmar uma equivalência conceitual entre *modernidade* e filosofia: toda *modernidade* é filosófica ou toda filosofia é expressão de uma *modernidade* que nela se reconhece como tal. Na verdade, uma definição adequada da *modernidade* só pode ser alcançada com conceitos filosóficos. Etimologicamente, o termo "*modernidade*" provém do advérbio latino *modo* ("há pouco", "recentemente", como na expressão *modo veni*, "cheguei agora"), donde o adjetivo "*moderno*" já presente, segundo o *Petit Robert*, no francês medieval desde o século XIV, e o substantivo abstrato "*modernidade*" cuja aparição, em francês, data de meados do século XIX. É necessário, pois, que a representação do tempo tenha perdido a estrutura repetitiva própria da simbólica do mito, ou tenha sido transposta da lógica do idêntico para a dialética do idêntico e do diferente, para que o *agora* ou o *atual* do tempo possa revestir-se de uma novidade qualitativa e o *tempo presente* assuma uma *dignidade*, vem a ser, uma estrutura axiológica capaz de desqualificar a primazia do antigo e pôr em questão a instância normativa de um *passado* fixado na identidade de uma origem, diante da qual o *presente* deva abdicar da sua novidade. Ora, somente quando, com o nascimento da filosofia nas ilhas da Jônia no século VI a.C., a razão demonstrativa ou o *logos* como *epistème* ou como ciência passa a ocupar o centro simbólico da civilização grega, uma tal revolução na representação do tempo terá lugar. Com ela o conceito de *modernidade* (se não o termo) pode igualmente surgir, ou seja, a filosofia situada no *presente* da reflexão pode conferir ao mesmo presente a dignidade de instância de compreensão e julgamento do passado, ou a dignidade do *novo* que advém ao tempo como diferenciação qualitativa na identidade do seu monótono fluir¹.

Assim, a *modernidade* passa a ser uma categoria de leitura do tempo histórico, somente quando esse é assumido na conceitualidade filosófica. Civilizações não-filosóficas não conhecem uma leitura *moderna* do seu tempo porque não julgam o seu passado a partir do seu presente. Em outras palavras são, nesse sentido, civilizações a-históricas e, por isso mesmo, nelas a re-

1. Sobre o problema do tempo, recebemos inspiração do importante livro de POMIAN, K., *L'ordre du temps*, Paris, Gallimard, 1984. Para uma meditação extremamente sugestiva sobre o tempo na fronteira entre filosofia e teologia ver LACOSTE, J.-Y., *Note sur le temps*, col. Théologiques, Paris, PUF, 1990.

ligião preside à identidade solar de um tempo imóvel, soberanamente elevado sobre as peripécias e acidentes do fluir constante que mede o desenrolar dos nossos “trabalhos e dias”.

Observemos aqui, para antecipar questões, que o caso do Cristianismo apresenta, nesse contexto, uma originalidade notável. Como a filosofia, o Cristianismo operou uma revolução profunda na representação do tempo. Mas o tempo cristão apresenta a singularidade única de privilegiar de modo absoluto um segmento delimitado do tempo empírico no qual tem lugar o evento *crístico*, e que se estende da Encarnação à Ressurreição. Esse, se assim se pode falar, é o único *moderno* permanente do Cristianismo, que leva à sua expressão absoluta o tempo exemplar da Aliança da tradição hebraica. Desta sorte, são impróprias as expressões de Cristianismo moderno ou de modernidade cristã, a não ser no sentido em que, crescendo historicamente numa civilização filosófica e nela se inculturando profundamente, o Cristianismo, participou, de alguma maneira, das sucessivas modernidades que assinalaram o desenrolar da história dessa civilização. Mas, entre essas modernidades e o Cristianismo, permanece uma tensão irreduzível, pois o tempo cristão só conhece um “moderno” que não passa: o Fato do Cristo. Assim, pois, podemos dizer que as civilizações não-filosóficas são *anacrônicas* pois remontam permanentemente à identidade de um tempo originário. A civilização filosófica — a nossa — é *diacrônica* pois faz constantemente do *modo* temporal, do *agora*, o mirante histórico privilegiado para medir e julgar o tempo. O Cristianismo é *catacrônico* pois recupera e salva o tempo que flui referindo-o à singularidade irrepetível e única — ao *agora* permanente — do evento do Cristo como evento salvífico².

Assim, talvez para decepção daqueles que gostariam de levantar bandeiras nunca antes desfraldadas, a nossa modernidade tem, pelo menos, vinte e seis séculos, ou a tanto remonta a linhagem das modernidades que dão origem à nossa. A primeira modernidade é a da civilização jônica que se amplia e atinge sua *acmé* na Atenas dos séculos V e IV. Modernidade porque nela, segundo a expressão de Hegel — o pensador por excelência da modernidade ocidental no seu inteiro desdobrar-se — o tempo passa a ser o lugar do conceito³ ou, o que é o mesmo, a filosofia, que é o tempo captado no conceito⁴, passa a ser a *enteléquia* do corpo histórico dessa civilização. É, de fato, surpreendente verificar como os problemas que consideramos nossos problemas mais “modernos” aparecem já em esboço ou mesmo plenamente delineados nessa idade prodigiosamente rica da Ilustração grega como foi chamado o tempo da Sofística do V século⁵, o século de Péricles⁶. Na órbita da razão filosófica, as

2. É essa a matriz fundamental da reflexão cristã sobre a história e que é tematizada nas diversas teologias da história.

3. Ver *Phänomenologie des Geistes* VIII (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 3, p. 584-585).

4. Ver *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Vorrede* (Werke, ed. Moldenhauer-Michel, 7, p. 26).

5. Ver a propósito a recente e brilhante síntese de ROMILLY, J. de, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Péricles*, Paris, Le Fallois, 1988.

6. Ver CHÂTELET, F., *Péricles et son siècle*, Paris, Éd. Complexe, 1990.

7. Não obstante uma certa parcialidade da sua visão, o livro de BRUN, J., *L'Europe philosophe: vingt-et-cinq siècles de pensée occidentale*, Paris, Stock, 1988, descreve de maneira extremamente sugestiva o itinerário das nossas modernidades.

8. Na sua grande obra, *Order and History* (4 vols., Louisiana, State University Press, 1956-1974), Voegelin estuda a representação da ordem — sem a qual nenhuma civilização poderia perdurar no tempo — no ecumêno chinês, em Israel e na Grécia. Na civilização grega a concepção da ordem procede da “diferenciação noética” da consciência que tem lugar com o aparecimento da filosofia e da vida política (vols. I e III). Somente aí o fenômeno da modernidade pode ter lugar. Mas Voegelin trabalha com a categoria de tempo-eixo (*Achsenzeit*) introduzida por A. Rémusat em 1824 e utilizada brilhantemente por K. Jaspers na sua obra sobre a origem e a meta da História (*Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, 1949). Uma comparação entre os conceitos de “modernidade” e “tempo-eixo” seria interessante, mas ultrapassaria de muito os limites dessa comunicação. Ver, no entanto, EISENSTADT, S. (ed.), *Kulturen der Achsenzeit: ihre Ursprung und ihre Vielfalt*, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2 vols., 1989, sobretudo as considerações introdutórias de S. Eisenstadt, vol. I, p. 10-40.

9. Tema estudado por CHÂTELET, F., *La naissance de l'histoire: la formation de la pensée historique en Grèce*, Paris, Éd. de Minuit, 1962.

10. Ver ROMILLY, J. de, *Histoire et raison chez Thucydide*, Paris, Belles Lettres, 1967.

11. Ver o estudo sugestivo de HUMPHREYS, S. C., “Die Dynamik des griechi-

grandes formas da cultura intelectual passam então a se organizar, constituindo o que poderíamos chamar o sistema solar da primeira modernidade. Essa estrutura planetária será, daí por diante, a estrutura fundamental do céu simbólico das modernidades que irão se suceder na história do Ocidente. Tantas serão elas quantas forem as formas da Razão, filosoficamente configuradas, que ocuparem o centro do sistema da cultura?⁷

A modernidade pois, vista desde o ângulo da conceptualização filosófica, significa a reestruturação *modal* na representação do tempo, em que este passa a ser representado como uma sucessão de *modos* ou de atualidades, constituindo segmentos temporais privilegiados pela forma de Razão que neles se exerce. Nesse sentido, o tempo é vivido como propriamente *histórico* e nele alguma coisa acontece que pode ser chamada qualitativamente *moderna*. Nele, em suma, a ordem da história é pensada segundo a matriz que Eric Voegelin denominou a “diferenciação noética”⁸, e é no campo dessa “diferenciação noética” que a modernidade emerge como diferenciação modal do tempo histórico ou como segmento privilegiado do “tempo do conceito”, para falar como Hegel, no qual a Filosofia traça uma nova forma da Razão. Na órbita dessa nova forma organiza-se, então, o sistema simbólico da modernidade. É importante assinalar, entre os corpos de saberes racionais que passam a constituir esse sistema, o nascimento da ciência histórica⁹ como discurso explicativo do passado, pois nela a representação do tempo mostra de forma explícita a transformação qualitativa operada pelo ingresso da memória coletiva do passado na órbita do presente privilegiado da Razão. A consciência historiadora é, por excelência, uma consciência moderna. Heródoto e Tucídides são praticamente contemporâneos, mas, de um a outro, a narração histórica acaba por integrar-se plenamente na modernidade da Ilustração ateniense. Pensada filosoficamente, a idéia de modernidade é, assim, correlativa à formação de uma consciência *histórica*, cuja primeira característica é o privilégio conferido ao próprio ato de filosofar na atualidade do seu exercício, de ordenar e julgar o tempo¹⁰, e cuja primeira manifestação é, pois, o aparecimento da consciência *historiadora*.

Como se situará a religião em face dos saberes “modernos”, ou seja, daqueles que se organizam em torno da filosofia como novo centro simbólico do sistema das representações? Eis aí uma questão extremamente complexa, que seria temerário querer expor em poucas linhas¹¹. Podemos dizer, no entanto, que será no terreno da filosofia, ocupando o centro do sistema simbólico da modernidade, que se estabelecerá o confronto decisivo com a religião, centro incontestável do sistema simbólico tradicional.

O mais visível efeito da atração que a filosofia, enquanto *logos* demonstrativo, exerce sobre a religião, é a estruturação do próprio discurso filosófico na forma da *teologia racional*¹². A presença da modernidade na religião será assinalada desde então, na tradição ocidental, pelo florescimento das *teologias*, essa criação tão caracteristicamente grega. É verdade que deve ser mencionado um outro aspecto do influxo da modernidade filosófica sobre a religião, e que se situa no pólo oposto do primeiro. É a *crítica racional da religião*, já vigorosa na Ilustração sofisticada e que será continuada sobretudo pelas tradições epicurista e cética¹³. Mas aqui um fato importante deve ser posto em relevo, porque será decisivo para a evolução posterior do nosso problema. É a solução *teológica* que prevalece ao longo de toda a Idade clássica e durante os séculos cristãos no que diz respeito ao encontro entre filosofia e religião. O que prevalece, pois, é a integração da religião depurada teologicamente, no sistema simbólico da modernidade. A crítica racional exclusiva da religião permanecerá, de Platão a Descartes, à margem da grande corrente do pensamento filosófico. Apenas com o advento do que iremos chamar pleonasticamente a "modernidade moderna", a partir do século XVII, essa situação será invertida. A solução teológica conhecerá, então, uma crise que acompanhará todo o desenvolvimento da chamada filosofia moderna, e a crítica racional da religião passa a ser o *topos* dominante na constituição do saber filosófico em face do fenômeno religioso¹⁴.

Portanto, o influxo sobre a religião das modernidades que se sucedem sob o signo da razão clássica se traduz na constituição das *teologias*. Nesse sentido elas formam, talvez, a frente intelectual mais avançada dessas modernidades. Assim, aparece a teologia platônica, coroada pela teoria dos Princípios¹⁵ na primeira metade do século IV a.C. e a teologia aristotélica na segunda metade. A teologia estoica, suplantando nitidamente a crítica epicurista ou cética, alinha-se à frente da modernidade dos séculos III e II e será ela que guiará a introdução das idéias modernas gregas no mundo romano a partir do século II, com a poderosa influência do chamado Estoicismo médio de Panécio de Rhodes e Possidônio de Apaméia¹⁶. Do século II d. C. em diante, o médio-platonismo e, depois, o neoplatonismo tornam-se a teologia de uma modernidade — a chamada Antigüidade tardia — que empreende um supremo esforço para salvar a herança intelectual do mundo antigo. A pungente história do imperador Juliano, filósofo e soldado, na segunda metade do século IV, adquire aqui uma exemplaridade notável em face da pergunta então decisiva: qual a teologia que recolherá a herança da última modernidade da civilização antiga? A teologia neoplatônica ou a teologia cristã? Hegel meditou sobre essa

schen Durchbruchs: die Dialoge zwischen Philosophie und Religion", ap. EISENSTADT, S., *Kulturen der Achsenzeit*, cit., vol. I, p. 128-160.

12. Sobre esse tema é clássica a obra de JAEGER, W., *The Theology of the early Greek Philosophers*, Oxford University Press, 1947. A tradução francesa (Paris, Cerf, 1966) leva o título *La naissance de la Théologie*. Sobre a *theologia* ver ainda, dentre a vasta bibliografia, PÉPIN, J., *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*, Paris, Belles Lettres, 1971, p. 1-51.

13. Ver o capítulo de DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1951, p. 179-206.

14. É importante notar, no entanto, que a versão teológica da religião traz consigo, nas suas diversas expressões, uma crítica das tradições religiosas não assimiláveis pela própria reflexão teológica. Basta lembrar a difusão do alegorismo nos escritores do V século (HUMPHREYS, S. C., loc. cit., p. 134-136) e a crítica da mitologia poética por Platão na *República* e nas *Leis*.

15. Ver a nota bibliográfica "Um novo Platão?" em *Síntese Nova Fase*, 50 (1990):101-113.

16. Ver a brilhante exposição de POHLENZ, M., *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen, Vandenhoeck u. Ruprecht, 1948, p. 191-238.

questão e a sua resposta é conhecida. Seja como for, no novo ciclo civilizatório que então se inicia, a teologia cristã virá a ser a expressão intelectual mais alta das modernidades que nele terão lugar (no século IX, no XII e no XIII), e a razão se deve ao fato de ter sido realizada com êxito, a partir do século III em Alexandria, a delicada tarefa de recepção e assimilação do platonismo pelo Cristianismo, da qual nasceu a primeira grande teologia cristã¹⁷; operação retomada, com êxito talvez ainda maior, com relação ao aristotelismo nos séculos XII e XIII¹⁸. Justamente porque a filosofia antiga era *teológica*, a teologia cristã pôde tornar-se *filosófica*. Assim se cumpriu o primeiro ciclo das modernidades ocidentais, nas quais a religião foi integrada no sistema das razões tendo como centro a filosofia, na medida mesma em que sua entrada no espaço da modernidade traduziu-se intelectualmente pela passagem do mito à teologia racional. Uma questão de extrema importância aos nossos olhos surge a essa altura, e desejamos formulá-la ao fim dessa primeira parte como transição aos temas a serem desenvolvidos na segunda parte. Convém perguntar-se, com efeito, sobre as razões profundas que permitiram a assimilação da religião sob a forma de *teologia* pelos sistemas da razão filosófica ao longo do primeiro ciclo das modernidades ocidentais. Inicialmente, é necessário observar que essa assimilação não se fez sem as tensões características de toda expressão do divino pela razão, como se pode ver nesse balanço crítico da teologia pagã que é o *De natura deorum* de M. T. Cícero¹⁹ e que é também, desde o ponto de vista da teologia cristã, o *De civitate Dei* de Santo Agostinho²⁰. Permanece, no entanto, o fato de que a razão filosófica que regiu os dois primeiros milênios das modernidades ocidentais apresentou-se estruturalmente organizada segundo o esquema que M. Heidegger denominou *onto-teológico*. Não iremos discutir aqui a leitura heideggeriana da metafísica ocidental à luz desse esquema²¹. Nossa questão tem em vista a transposição teológica da religião no sistema das razões organizado pela filosofia, na medida em que esse sistema confere ao tempo da sua constituição a diferença qualitativa de um *modo temporal* ou de um *agora* privilegiado pela aparição do próprio ato de filosofar. Ora, enquanto o pensamento do tempo não for acompanhado pela intenção de um efetivo instalar-se no tempo ou, em outras palavras, enquanto a História não for o *primum ontologicum* na fundamentação das razões da filosofia, o *agora* do ato de filosofar — sua modernidade — tem de elevar-se a um fundamento transtemporal para assegurar seu privilégio, que será o privilégio de *contemplar* ou de exercer a *theoria* desse fundamento. À luz dessa *theoria* o tempo será, na expressão de Platão, “a imagem móvel da eternidade imóvel”²² ou, segundo

17. A respeito convém consultar os estudos muito elucidativos de IVANKA, E. von, *Plato Christianus: Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1964 (Uma tradução francesa dessa obra importante está anunciada na nova coleção *Théologiques*, PUF).

18. Ver as obras fundamentais de CHENU, M.-D., *La Théologie au XIIème siècle*, Paris, Vrin, 1957 e *La Théologie comme science au XIIIème siècle*, 2ème. éd., Paris, Vrin, 1957.

19. Ver uma análise da obra ciceroniana, sob esse ponto de vista por FESTUGIÈRE, A. J., *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, p. 87-100.

20. Ver sobretudo os cinco primeiros livros do *De Civitate Dei* e as observações a propósito de MANDOUZE, A., *Saint Augustin: l'avenir de la raison et de la grâce*, Paris, Les Études Augustiniennes, 1968, p. 304-33.

21. Ver MARION, J.-L., *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, Paris, PUF, 1986, p. 73-136.

22. *Timeu*, 37 d.

Aristóteles, será a medida do movimento regido pela eterna revolução circular dos astros divinos²³. O tempo terá, em suma, uma estrutura fundamentalmente *teológica*²⁴, o que permitirá a recepção da religião na modernidade filosófica sob a forma de *teologia*. De Platão a Tomás de Aquino essa leitura do tempo assegurará (levando-se em conta, a partir do pensamento patrístico, a dimensão do tempo cristão que remodelará profundamente a visão clássica²⁵) à religião um lugar e, mesmo, um lugar central no sistema das razões que organizará o céu intelectual das modernidades que se sucederão ao longo dos tempos antigo-medievais.

II

Já foi observado, no entanto, que a tensão entre religião e filosofia permanece mesmo quando a religião, como *teologia*, passa a ser integrada ao sistema das razões filosóficas. É essa tensão que está na origem da tarefa assumida pelas grandes filosofias antigas para reinterpretar a religião segundo o código do discurso filosófico. A intenção de levar a cabo essa tarefa é patente, por exemplo, na utilização do mito por Platão e na importância da legislação religiosa nas *Leis*. Ela atravessa toda a tradição do alegorismo filosófico na Antigüidade, que culmina no neoplatonismo. A mesma tensão está presente na tradição cristã sob a forma do problema das relações entre a fé e a razão expresso no programa da *fides quaerens intellectum*, ou ainda, na convivência problemática, no interior da teologia cristã, da concepção filosófica de Deus e da auto-revelação de Deus na sua Palavra²⁶.

Pedindo vênio pelo pleonismo, propomos designar como "modernidade moderna" aquela que, do século XIX em diante, passou a ser chamada "modernidade" *tout court*. Ela inaugura uma nova época na civilização ocidental como "civilização filosófica", e seus traços fundamentais começam a definir-se a partir do século XVII. São traços que se reconhecem num novo desenho do sistema das razões, autorizando-nos a falar de uma nova modernidade, que encerra definitivamente o ciclo das modernidades que se desenvolveram sob a égide da razão clássica. Ora, a "modernidade moderna" irá reformular de maneira profunda e, mesmo, radical, o modelo das relações até então vigentes entre filosofia e religião. Essa reformulação consistirá, em suma, na abolição da estrutura *onto-teológica* e na sua substituição por uma estrutura que propomos designar como

23. Física, IV, caps. 10-14.

24. Ver BRAGUE, R., *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.

25. Com relação a Sto. Agostinho, é obrigatória, nesse contexto, a referência à obra clássica de GUITTON, J., *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, Paris, Boivin, 1933; e para Sto. Tomás ver sobretudo SECKLER, M., *Le salut et l'histoire: la pensée de saint Thomas d'Aquin sur la théologie et l'histoire* (trad. franc.), Paris, Cerf, 1967.

26. Ver Sto. TOMÁS, S. Th., I, q. 2, a. 3 e a importante obra de HANKEY, W. J., *God in Himself: Aquinas doctrine of God as expounded in Summa Theologiae*, Oxford University Press, 1987.

onto-antropológica. É verdade que o advento da *Idade Moderna* nessa significação consagrada que designa a idade histórica em que ainda vivemos ou que, talvez, esteja chegando ao seu fim, pode ser analisado desde muitos ângulos, abrangendo desde a revolução científico-técnica até as revoluções econômico-social e política. Aqui, no entanto, temos em vista a revolução que tem lugar no centro do universo simbólico da civilização, ou seja, a revolução *filosófica*. A "modernidade moderna" inaugura-se, com efeito, quando um novo sol filosófico reorganiza na sua órbita o sistema das razões que passará a dominar na sociedade. O despontar desse sol pode ser datado exatamente de 1629, ano em que Descartes escreveu as *Regulae ad directionem ingenii*, não obstante o fato de que elas viessem a ser publicadas somente após a morte do filósofo²⁷. Aí estão presentes as premissas cujas conseqüências irão sendo desenroladas ao longo da evolução da filosofia moderna²⁸.

Justamente porque essas premissas repropõem em termos radicalmente novos a relação do homem com o tempo no ato de filosofar, elas inauguram um novo *modo* ou um novo *agora* na captação do tempo pela filosofia e abrem, por conseguinte, o ciclo de uma nova modernidade que irá reivindicar explicitamente, em cada uma de suas fases, essa propriedade eminentemente *axi-ológica do ser moderno*. Eis aí a razão que nos leva a falar de uma "modernidade moderna". Lembremo-nos, com efeito, de que nas modernidades da razão clássica o privilégio *atual* do ato de filosofar estabelece a sua relação com o tempo suprassumindo-o na transcendência de um fundamento transtemporal, objeto supremo da *theoría* ou da contemplação do filósofo. A identificação desse fundamento com o divino (*theîon*) ou com Deus (*theós*) permite coroar a filosofia com uma *teologia racional* e integrar assim, de alguma maneira, a religião na modernidade da razão.

A relação da filosofia com o tempo inaugura, a partir de Descartes²⁹, um tipo de modernidade até então inédito na nossa "civilização filosófica", ao operar a imanentização no próprio sujeito do ato de filosofar, do fundamento que confere a esse mesmo ato seu privilégio no tempo. Desta sorte, a estrutura fundante desse ato — ou a estrutura do "Eu penso" (*Cogito*) como princípio do discurso filosófico — avoca para si o privilégio de um *começo* absoluto ou da suprassunção do tempo — anulação do tempo pelo conceito, diz Hegel³⁰ — no *agora* privilegiado do saber filosófico. O esquema *onto-teológico* da Metafísica clássica, que tornou possível a convivência da religião com a modernidade filosófica sofre, portanto, a partir do projeto cartesiano de um novo programa para a filosofia, uma rearticu-

27. Um comentário das *Regulae* que põe em evidência seu intento de ruptura com a razão aristotélica é o de MARION, J.-L., *Sur l'ontologie grise de Descartes*, Paris, Vrin, 1975.

28. Hegel viu, com segura intuição, que a filosofia moderna começa, de fato, com Descartes (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, III, 2; *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 20 p. 123). Posteriormente essa afirmação tornou-se um lugar-comum e sua significação mais profunda nem sempre é captada. Mas, para o nosso tema da relação entre modernidade filosófica e religião, o momento cartesiano é decisivo. Heidegger, nas suas lições sobre Nietzsche (*Nietzsche II*, Pfüllinger, Neske, 1961, p. 127-202), reafirmou vigorosamente essa significação inaugural do cartesianismo.

29. Sobre as relações do *Cogito* com o tempo ver as pertinentes observações de JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 5. ed., 1986, p. 149.150.

30. *Phänomenologie des Geistes*, VIII (*Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 3, p. 584).

lação profunda. Na verdade, ele é arrastado no movimento daquela “revolução copernicana” que será levada a termo por Kant e que o transformará em esquema *onto-antropológico*. As modernidades filosóficas que se sucederão sob o signo desse novo esquema irão estabelecer com a religião uma relação oposta *per diametrum* àquela que prevalecera nas modernidades clássicas. Nessas a religião, como *teologia*, ocupava o vértice mais alto da construção intelectual da filosofia: o espaço simbólico dessas modernidades admitia uma dimensão *teológica* ou podia ser medido segundo uma escala de *grandeza teológica*. É essa grandeza teológica que desaparece no espaço simbólico das modernidades pós-cartesianas, e com ela desfaz-se a possibilidade de integração da religião nesse espaço.

Não é o lugar aqui para uma descrição pormenorizada da revolução cartesiana na filosofia e dos seus desdobramentos que se estendem por esses últimos quatro séculos da cultura ocidental. Cingindo-nos à perspectiva do tema que presentemente nos ocupa, podemos dizer que o advento do paradigma cartesiano introduz uma *descontinuidade* essencial na curva de evolução da metafísica ocidental³¹. Essa *descontinuidade* pode ser posta em evidência, entre outros, sob o ponto de vista da *situação* do homem no mundo, lugar primeiro da experiência metafísica e onde podem entrelaçar-se conceptualmente filosofia e religião. No paradigma da metafísica clássica, a experiência do estar-no-mundo referia o homem àquela que foi chamada “humilhação geocêntrica”, traduzindo o que a linguagem comum designa com esse “baixo mundo” ou *locus inferior* do universo³². A essa *centração* tópica que confinava o homem à terra, correspondia justamente a *descentração* metafísica que o elevava à contemplação (*theoria*) do Absoluto transcendente. No paradigma da Metafísica moderna a *descentração* se dá com relação ao lugar do homem no mundo, com a relativização do espaço e do tempo e com a geometrização e infinitização do espaço físico segundo o modelo euclidiano. Mas, a essa *descentração* tópica corresponde uma *recentração* no plano metafísico segundo a qual o homem, como *sujeito*³³, passa a ocupar o centro do universo inteligível. Essa inversão de dignidade ou inversão propriamente axiológica dos centros de referência da situação do homem no mundo significa, de fato, uma das mais profundas transformações do seu universo simbólico que o homem ocidental terá conhecido. A relativização do lugar físico e a imanentização das coordenadas do lugar metafísico representam, na verdade, o primeiro e decisivo passo na direção de uma modernidade secularizada nos seus fundamentos, ou seja, na sua relação com o tempo, tal como se apresentará a “modernidade moderna” no Ocidente.

31. Nesse sentido afastamo-nos da conhecida leitura heideggeriana da metafísica ocidental que supõe a permanência do esquema onto-teológico ao longo dessa história — de Platão a Nietzsche — e termina com a proposta de uma “superção” (*Überwindung*) da metafísica, ou seja, em concreto, de uma saída do espaço filosófico, e uma migração para o espaço da linguagem poética e mítica. Na verdade, a “superção” heideggeriana da metafísica assinala mais um passo, sem dúvida dos mais audezes, no caminho do proclamado “fim da filosofia”. Ver a propósito SCHWINDLER, W., *Die Überwindung der Metaphysik: zu einem Ende der neuzeitlichen Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1987.

32. Os antigos viam no geocentrismo a atestação do lugar humilde que o homem ocupa no universo e sobre o qual se eleva ou pelo êxtase místico ou pela contemplação filosófica. Ver o documentado ensaio de BRAGUE, R., “Le géocentrisme comme humiliation de l’homme”, ap. *Herméneutique et ontologie* (Hommage à P. Aubenque), Paris, PUF, 1990, p. 203-223.

33. É importante notar que a passagem da substância-sujeito (*ousia, hypokeimenon*) aristotélica para o sujeito pensante (Eu) da filosofia moderna passa pela mediação das controvérsias patrísticas em torno do dogma trinitário e pela elaboração medieval da teologia trinitária. Ver JÜNGEL, E., *op. cit.*, p. 109.

34. A propósito é extraordinariamente iluminador o pequeno livro de SCHULZ, W., *Der Gott der neuzeitlichen Metaphysik*. Pfullingen, Neske, 1960 (trad. franc. de J. Colette, *Le Dieu de la Métaphysique moderne*, Paris, CNRS, 1978). Indispensável a referência às duas obras fundamentais de WEISCHEDER, W., *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, 2 vols., Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971 (sobretudo o 1º vol. sobre a essência, ascensão e declínio da teologia filosófica), e JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit. Ver ainda J. Moreau, *Le Dieu des philosophes*, Paris, Vrin, 1969.

35. Sobre a estrutura do teológico, a diferença entre a teologia grega e a teologia cristã e a absorção da teologia pela *mathesis universalis* na filosofia moderna, ver MARION, J.-L., "Théologie", ap. *Encyclopédie Philosophique Universelle* (dir. A. Jacob), Paris, PUF, 1989, p. 19-25. Mas a crítica do A. à teologia racional e a utilização do esquema onto-teológico no sentido de Heidegger merecem um exame mais cuidadoso.

36. O lugar clássico dessa doutrina é a *Theologia Mystica* do Pseudo-Dionísio. Ver PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Oeuvres Complètes*, trad. M. de Gandillac, Paris, Aubier, 1943, p. 177-184.

37. Tratamos mais longamente o tema do *noûs* ou *intellectus* (inteligência espiritual) no livro *Antropologia Filosófica*, Col. Filosofia 15, Edições Loyola, São Paulo, 1991.

38. Ver MARION, J.-L., "Théologie", art. cit., p. 20-22; mas a continuidade que Marion, na trilha de Heidegger, pensa descobrir entre a *theologia* antiga e a *theologia naturalis* pós-carte-

Essa inversão de direção dos vetores metafísicos que orientam o espaço simbólico do homem ocidental, e segundo a qual irá proceder o desenvolvimento teórico da modernidade secularizada, encontra talvez sua expressão mais significativa nos caminhos seguidos pela idéia de Deus na filosofia moderna³⁴. É exatamente aí que podemos situar o ponto de ruptura entre filosofia e religião e conseqüentemente a exclusão da teologia do sistema dos saberes objetivos aos quais a modernidade reconhecerá uma legitimidade racional universalmente aceita. A religião deixa de ser *sujeito* de um saber situado e reconhecido no espaço filosófico — a *teologia*³⁵ —, para tornar-se *objeto* de um saber que pretende compreendê-la segundo as regras de inteligibilidade estabelecidas pelo paradigma cartesiano — a *filosofia da religião*. É importante observar que o lugar eminente da idéia de Deus na Metafísica clássica era assegurado pelo procedimento analógico que permitia a transgressão dos limites conceptuais traçados pela finitude da nossa razão e abria a essa o domínio do *transcendental* (no sentido clássico ou platônico-aristotélico) que é justamente o campo da inteligibilidade metafísica ou o campo semântico das idéias do ser, do uno, do verdadeiro e do bem. A analogia do ser permite exatamente unificar esses predicados através das três vias dionisianas³⁶ da afirmação, da negação e da supereminência, no Existente que está para além de toda determinação conceptual finita, mas que pode ser atingido pela nossa razão que, como *noûs* ou como *intellectus*, transcende as suas próprias fronteiras no *excessus* da contemplação analógica³⁷. É verdade que a dissolução da idéia da analogia do ser precede a instauração cartesiana da modernidade filosófica e segue um longo e tortuoso caminho que vai de Duns Escoto a F. Suárez. É porém com Descartes que esse caminho chega finalmente a seu termo com a total reestruturação do espaço metafísico do qual é excluída a validade do procedimento analógico na elaboração da idéia do ser e dos seus predicados. A partir de Descartes, e não obstante os avatares da antiga contemplação (*theoria*) de Deus que, sob a wolffiana designação de *theologia naturalis* se sucedem pelo menos até Kant³⁸, o conceito da analogia do ser desaparece do horizonte da modernidade filosófica. Torna-se, assim, problemático o lugar de Deus ou do divino no universo conceptual do filósofo moderno, o que quer dizer que as modernidades que se sucederão sob o signo da razão cartesiana aplicarão à religião um procedimento teórico redutor e objetivante, fazendo dela um capítulo apenas, muitas vezes secundário, da *mathesis universalis* que tem seu centro no próprio sujeito. É lícito afirmar-se, portanto, que o passo decisivo e final no caminho da dissolução da analogia do ser foi dado por Descartes ao estabelecer o *ordo cognoscendi* das verdades primeiras da ciência tendo

o seu princípio e fundamento na certeza do *Cogito* e nas regras do *método*. Desta sorte, o espaço metafísico no qual Descartes vai tentar desenvolver suas próprias provas da existência de Deus passa a ser, segundo o teor conhecido da II e da V das *Meditationes de prima philosophia*, o espaço do *ens ut cogitatum*, submetido à univocidade das regras do método e fundado na certeza primeira do *Cogito*. As provas das *Meditationes* e, nelas, a temática da idéia do Infinito imanente ao sujeito pensante³⁹, constituem a transposição cartesiana da antiga *theologia*, e é permitido pensar que nessa transposição decide-se o destino da nossa modernidade filosófica. Com efeito, aí estão postas as premissas para a desconstrução antropológica da idéia de Deus que há de ser, de Espinoza a Feuerbach e além, um lugar obrigatório de passagem no itinerário dos corifeus da filosofia moderna⁴⁰. Podemos considerar como um paradigma clássico dessa desconstrução a interpretação ateísta — ou panteísta, o que é o mesmo — de Espinoza, que dominou a filosofia francesa no século XVIII⁴¹, deu origem a uma *célèbre* querela nos meios do Romantismo alemão⁴² e acaba de ser brilhantemente reproposta⁴³.

A primazia do *ordo cognoscendi* na univocidade das suas regras vai, pois, prevalecer na organização do espaço conceptual cartesiano que, de uma forma ou de outra, imporá seu modelo a toda a cultura moderna e verá confirmado seu domínio com a extensão universal da tecnociência. É verdade que a idéia de Deus será integrada por Descartes na ordem das razões na medida em que dela também, e de modo eminente, o Eu pensante deve “dar razão”⁴⁴. Mas já nos sucessores de Descartes se encaminha o processo da sua desconstrução, para dar finalmente lugar à plena e incontestada primazia do sujeito, que acaba por avocar para si o predicado divino de *causa sui et rerum*.

Nesse *enjeu* metafísico em torno da idéia de Deus deve ser situado, portanto, o lugar conceptual e ideológico no qual se produz, no plano profundo, o choque da “modernidade moderna” sobre a religião. A categoria weberiana de “desencantamento” (*Entzauberung*), ainda recentemente utilizada com brilho por Marcel Gauchet⁴⁵, permanece afinal num plano sociocultural que não desce às raízes metafísicas do problema. Se a modernidade, considerada do ponto de vista da filosofia, implica no seu conceito uma avaliação, pelo homem, do seu tempo histórico, avaliação que se traduz no privilégio reconhecido ao *modo* ou à atualidade do segmento desse tempo no qual se exerce o pensamento próprio da modernidade, então o problema fundamental desse pensamento é o problema do *fundamento* do privilégio que advém ao tempo pelo exercício, nele, do *ato de filosofar* (e dos atos de conhecimento que se exercem na órbita da filosofia

siana parece extremamente discutível. Um vasto painel da teologia filosófica das origens até Hegel e sua dissolução de Hegel até nossos dias é traçado por WEISCHDEL, W., na sua obra *Der Gott der Philosophen*, vol. 1. O vol. 2 discute as tentativas contemporâneas de uma teologia filosófica e propõe a concepção do A. Ver igualmente, JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, op. cit., p. 146-169.

39. Ver a exegese minuciosa da prova da existência de Deus a partir da existência, no Eu pensante finito, da idéia de Infinito, em GUÉROULT, M., *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'Âme et Dieu*, 2ème. éd., Paris, Aubier, 1968, p. 154-247; sobre o chamado “círculo cartesiano” entre o *ordo cognoscendi* e o *ordo essendi* ver as páginas magistrais de GOUHIER, H., *La pensée métaphysique de Descartes*, Paris, 1961, p. 293-320.

40. Não é evidentemente aqui o lugar para se acompanhar os episódios dessa desconstrução, mas é possível afirmar que ela tem início com a extensão unívoca do conceito de causalidade à própria existência divina, o que leva à definição de Deus como *causa sui*. Ver a propósito a importante obra de MARION, J.-L., *Sur la théologie blanche de Descartes*, Paris, PUF, 1981.

41. Ver VERNIERE, P., *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, 2 vols., Paris, PUF, 1954.

42. Sobre essa querela e seu sentido ver as páginas recentes de LEGROS, R., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Éd. Ousia, 1980, p. 94-118.

43. Ver MISRAHI, R., na introdução da sua recente tradução da *Ética*: Spinoza, *Éthique*, intr., trad., notes et commentaires de R. Mis-

rahi, Paris, PUF, 1990, p. 5-55.

44. Para a análise desse evento teórico fundamental que foi o intento de Descartes de rearticular a onto-teologia a partir da primazia do *ens ut cogitatum*, intento que acaba minando, de fato, os próprios fundamentos do edifício onto-teológico, é extremamente significativa, não obstante suas concessões ao esquema heideggeriano da história da metafísica ocidental, a obra de MARION, J.-L., *L'ontologie grise de Descartes*, op. cit., p. 185-190; *La théologie blanche de Descartes*, op. cit., *passim* e *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, op. cit., p. 73-136 (ver esquema na p. 129). Sobre as origens desse problema na experiência do jovem Descartes, ver "Les trois songes ou l'éveil du philosophe", ap. *La passion de la raison* (Hommage à F. Alquié), Paris, PUF, 1987, p. 55-78.

45. Em *Le désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985.

46. S. Th., Ia. q. 2, a. 3, c.

47. HEGEL, G. W. F., *Wissenschaft der Logik, Vorrede* (1812) e *Vorrede* (1831), ap. *Werke*, ed. Moldenhauer-Michel, 5, p. 13-14; 19.

48. Para a relação entre a Lógica hegeliana e a metafísica clássica ver a obra recente de DOZ, A., *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987.

como centro do espaço da razão). Ou esse fundamento é buscado num Princípio transtemporal ou transcendente ao tempo, *quod omnes dicunt Deum*, conclui Santo Tomás de Aquino⁴⁶, e então a religião exercerá legitimamente no âmbito das idéias da modernidade sua compreensão religiosa do tempo: assim aconteceu nas modernidades que se sucederam no curso da história da razão antiga. Ou esse fundamento é suposto residir no próprio sujeito do ato de filosofar, em cuja imanência se dará a suprasunção do tempo empírico na *atualidade* de um saber que finalmente irá proclamar-se *absoluto*. Esse o fundamento metafísico da "modernidade moderna", colocada sob a égide da razão cartesiana. Nela o exercício do conhecimento religioso não terá lugar reconhecido no universo da razão: a religião não será mais *sujeito*, mas apenas *objeto* da filosofia. A *theologia* (no sentido clássico) terá cedido lugar às *filosofias da religião*.

É justamente na articulação da lógica da absolutização do saber na imanência do sujeito que o pensamento hegeliano adquire esse caráter quase arquetipal que o torna o código de leitura mais completo e profundo do discurso metafísico subjacente à modernidade pós-cartesiana.

O pensamento de Hegel representa, na verdade, um extraordinário intento especulativo para transpor a metafísica da subjetividade, matriz conceptual de toda filosofia moderna, na lógica de uma metafísica do ser. Evidentemente, essa transposição só se torna possível se o ser se apresentar como o pensar puro (*das Denken*), ou seja, como o sujeito absoluto cujo saber de si mesmo é ao mesmo tempo e, exatamente, a manifestação do ser na sua inteligibilidade radical. É esse, com efeito, o roteiro a ser seguido na Lógica hegeliana, que se pretende a legítima herdeira da antiga metafísica⁴⁷. Nela o desdobramento dialético do ser é, igualmente, a emergência do sujeito na sua forma pura, o conceito (*der Begriff*) e, finalmente, na sua totalidade inteligível, a Idéia Absoluta⁴⁸. É nessa identidade dialética da objetividade e da subjetividade que se funda, para Hegel, a necessidade inteligível — que é, também, perfeita liberdade — da exteriorização da Idéia Absoluta em Natureza e Espírito, na qual ela suporta e, ao mesmo tempo, mantém nos vínculos da sua identidade o sair de si mesma para percorrer o caminho dialético através do qual retorna a essa identidade, agora mediatizada consigo mesma como Espírito Absoluto.

Esse aceno à estrutura fundamental do Sistema hegeliano é suficiente para nele mostrar a expressão mais acabada da modernidade filosófica pós-cartesiana. E é nele que se pode acompanhar também o destino da religião no desenvolvimento mais

consequente da lógica dessa modernidade. A intenção filosófica de Hegel implica, com efeito, a necessidade de levar a cabo duas tarefas teóricas fundamentais: a) pensar o próprio tempo como *kairós* ou tempo privilegiado no qual se cumpre e atinge seu estágio terminal o movimento dialético da experiência que a consciência faz de si mesma como consciência que sabe (ou como consciência filosófica), de tal sorte que desse movimento a própria consciência possa emergir como portadora do Saber Absoluto, vem a ser, do saber que suprassume inteiramente o tempo no conceito e descerra o horizonte transcendental do Sistema⁴⁹. Essa primeira tarefa teórica é objeto da *Fenomenologia do Espírito* que se torna, assim, a Carta magna por excelência da modernidade filosófica pós-cartesiana, fundamentando na necessidade do conceito o privilégio no qual se exerce o ato hegeliano de filosofar, sendo ele o tempo no qual acontece o Saber Absoluto como compreensão rememorativa (*Erinnerung*) da história da consciência (da história ideal e das suas figuras na sucessão do tempo). A *Fenomenologia* pode ser considerada, desta sorte, como o livro *moderno* por definição, tendo alcançado compreender no Saber Absoluto o privilégio do *modo* temporal ou do *agora* histórico no qual é possível ordenar toda a realidade a partir do Sistema como sol do universo inteligível. Hegel realiza, assim, o desígnio fundamental da idéia grega de filosofia e que é também, como vimos, o fundamento conceptual da idéia de modernidade, qual seja a suprassunção do tempo na intemporalidade da razão e, como decorrência, o privilégio conferido ao *modo* temporal do existir filosófico no qual tem lugar a passagem do tempo ao conceito. b) Assim se atinge igualmente o nível conceptual da segunda tarefa teórica que Hegel se propôs levar a termo, ou seja, a demonstração da identidade dialética entre ser, conceito e sujeito, demonstração conduzida dentro do grandioso cenário especulativo da *Ciência da Lógica*. Mas essa demonstração só se torna possível depois de ter sido alcançada, na *Fenomenologia* (qualquer que seja a solução que se dê ao discutido problema da relação entre *Fenomenologia* e Sistema) a suprassunção dialética (ou seja a negação e conservação num plano superior de inteligibilidade) da metafísica da subjetividade no Saber Absoluto. A *Ciência da Lógica* pode, desta sorte, reivindicar, com todo o direito, o título de metafísica da modernidade pós-cartesiana, vindo a ocupar o lugar da antiga metafísica⁵⁰.

Nesse vasto desenho hegeliano, a religião tem assegurado um lugar importante pois, herdeiro da metafísica clássica, Hegel se considerava igualmente herdeiro da teologia que a coroava.

49. Com efeito, o Espírito, na sua existência na forma do conceito, ou elevado ao nível do Saber Absoluto, existe, de fato, como Sistema, cuja "exposição" (*Darstellung*) é a tarefa especulativa da *Enciclopédia*. Ver ROUSSET, B., *Hegel: le Savoir Absolu*, Paris, Aubier, 1977, p. 178.

50. Ver a obra fundamental de DÜSING, K., *Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik, Hegel-Studien* (Beiheft 15), Bonn, Bouvier, 1975.

51. Para o estado atual da pesquisa sobre a filosofia hegeliana da religião convém consultar: KIMMERLE, H., "Religion und Philosophie als Abschluss des Systems", ap. Hegel: *Einführung in seine Philosophie* (dir. O. Pöggeler), Freiburg-München, Karl Alber, 1977, p. 150-171 e JAESCHKE, W., *Die Religionsphilosophie Hegels* (Erträge der Forschung, 201), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983. É oportuno lembrar que, na concepção do Sistema em Frankfurt (1797-1800), Hegel coloca ainda a reflexão sobre a religião como degrau supremo (superior, pois, à Filosofia) no conhecimento do Absoluto. Foi a descoberta da Dialética em Jena (1801-1806) (sobre a qual consultar a obra fundamental de GÉRARD, G., *Critique et Dialectique: l'itinéraire de Hegel à Jena (1801-1805)*) que tornou possível a inversão decisiva. Ver também KIMMERLE, H., *loc. cit.*, p. 155-156, e JÜNGEL, E., *Gott als Geheimnis der Welt*, p. 83-128, comentando o tema da "morte de Deus", orquestrado especulativamente por Hegel.

52. Ver *Phänomenologie des Geistes*, cap. VII.

53. Ver *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften* (1830), §§ 566-569.

54. Sobre esses problemas ver JAESCHKE, W., *Die Religionsphilosophie Hegels*, p. 133-147; sobre as relações entre a *Fenomenologia*, a *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* e as *Lições sobre a Filosofia da Religião*, no que diz respeito ao lugar da religião no Sistema ver KIMMERLE, H., *loc. cit.*, p. 160-169. Uma ampla discussão sobre o conceito de religião nas *Lições*, tomando como base o manuscrito de 1821, encontra-se em FERNANDES DE AQUINO, M., *O conceito de religião em Hegel*, Col. Filosofia 10, São Paulo, Ed. Loyola, 1989.

Hegel é, de fato, o fundador da moderna filosofia da religião e é na sua obra que se cumpre efetivamente a dissolução da antiga teologia, ou seja, a supressão final da transcendência analógica que sustentava o antigo edifício teológico na imanência do Sistema. No entanto, o itinerário hegeliano nesse campo é extremamente complexo e seria impossível seguir aqui todos os seus meandros⁵¹. Dois, porém, dos seus passos decisivos merecem ser assinalados porque neles se reflete, com perfeita nitidez, o destino da religião e do Cristianismo na nossa modernidade filosófica.

O primeiro diz respeito à inversão operada por Hegel na hierarquia dos saberes tal como fora estabelecida pelo pensamento clássico. Nesse, a teologia ou a *filosofia primeira* (falando como Aristóteles) ocupava o lugar mais alto, a ela estando subordinadas a Física e a Ética. Tomás de Aquino reorganizou genialmente essa hierarquia ao fazer da Teologia revelada a ciência subalternante (para usar o termo medieval técnico) de todas as outras, a começar pelas ciências filosóficas, estando ela, por sua vez, subalterna à ciência divina comunicada na Palavra da revelação. A inversão hegeliana é uma consequência inevitável da invalidação do conhecimento analógico do Absoluto, consumada com a imanentização do sujeito ao termo do caminho que ele percorre para alcançar o pleno saber de si mesmo ou a adequação perfeita da certeza e da verdade do saber de si mesmo. Nesse caminho a religião aparece⁵² como a última estação do itinerário da consciência antes de atingir o Saber Absoluto. Na verdade, nessa estação, o Absoluto já está presente, mas não ainda desvendado plenamente à razão. A religião recapitula, com efeito, todos os passos do caminho da formação da consciência para o saber, mas apenas como representação figurativa do que será sua plena manifestação na claridade do conceito.

A transposição dessa situação da religião na *Fenomenologia do Espírito* para a estrutura lógica do Sistema designa-a, justamente, como momento intermediário na esfera do Saber Absoluto, entre a Arte e a Filosofia. Nesse ápice do discurso sistemático, não obstante a difícil exegese dos parágrafos da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas* consagrados à Religião, a inversão hegeliana aparece definitivamente consumada no sentido de que à Filosofia caberá finalmente supressumir em si as manifestações do Espírito Absoluto como *intuição* na Arte e como *representação* na Religião. Por outro lado, com os silogismos da Religião Absoluta⁵³, Hegel abre um complexo leque de problemas lógicos e hermenêuticos⁵⁴ que irão incidir sobre a estrutura e as leituras possíveis das *Lições sobre a Filosofia da Religião* que ele ministrou em Berlim de 1821 a 1831.

Ora, é justamente nessas *Lições* que convém assinalar a presença dominadora do segundo passo dado por Hegel na direção da plena transcrição do conteúdo da religião e, sobretudo, do conteúdo do dogma cristão nos quadros conceptuais do Sistema e, portanto, da sua captação definitiva na órbita do "Eu penso" (elevado à pura transparência do conceito) ou, enfim, da manifestação do seu mistério na necessidade *compreendida* do desenvolvimento histórico-dialético do Espírito. O que surge ao termo desse passo de suprema audácia intelectual é a figura da Filosofia da Religião como legítima herdeira da antiga teologia e, sobretudo, como grandiosa demonstração da identidade entre o conteúdo *representado* da simbólica cristã e o conteúdo *pensado* da Filosofia. Nesse sentido as *Lições sobre a Filosofia da Religião* de Hegel, impelidas pela ambição especulativa que pretende elevá-las à altitude da antiga teologia, podem ser consideradas como o campo do mais profundo e decisivo confronto entre a modernidade filosófica pós-cartesiana e a religião.

Com os passos dados por Hegel, o caminho aberto pela instauração cartesiana da metafísica da subjetividade chega ao seu fim. A "modernidade moderna" vê afinal, elevado bem alto sobre o seu horizonte histórico, o sol do sistema de razões que a ilumina e é na sua órbita que a religião passa a girar, submetida às leis da sua atração e à organização do seu espaço epistemológico. Não é por acaso que as ciências da religião, ramos da Etnologia, da Antropologia cultural, da História, da Sociologia e da Psicologia, acabam por constituir-se definitivamente no século XIX, ou seja, na idade pós-hegeliana. Elas assinalam a passagem do fato religioso da sua conceptualização e dialetização como momento do Espírito (ou como figura da consciência) na filosofia hegeliana para a sua objetivização e descrição como fenômeno empírico observável. Desta sorte, a religião vem a ser integrada dentro do movimento geral de constituição da razão moderna, cujo impulso inicial é dado na inversão cartesiana da ordem metódica do saber. A modernidade filosófica pós-cartesiana cumpriu assim a sua tarefa própria que foi a de pensar a religião segundo a lógica da metafísica da subjetividade. O que daí resulta são conseqüências, sejam elas *ideológicas*, como os ateísmos que florescem à sombra da grande árvore da filosofia moderna como os de Marx, Nietzsche ou Freud e da confusa multidão de epígonos reunida em torno desses grandes nomes; ou sejam *epistemológicas*, como a transcrição das linguagens religiosas, dos símbolos, das crenças ou dos ritos, nos códigos das racionalidades científicas que partilham entre si o campo das ciências do homem.

A interrogação que surge espontaneamente ao termo desse longo caminho que nos trouxe da primeira modernidade ocidental na Grécia do VI século a.C. à complexa e problemática modernidade da primeira civilização mundial nesse fim de milênio, diz respeito às relações entre religião *vivida* e religião *pensada* que vigoraram através das vicissitudes desse imenso périplo civilizatório. Com efeito, ao mesmo tempo em que se sucederam as *teologias* nas modernidades clássicas e a *crítica* religiosa ou as *filosofias da religião* nas "modernidades modernas", a religião foi *vivida* intensamente pelos indivíduos e pelas comunidades, e sua influência marcou de modo decisivo e profundo os destinos individuais e a vida social e política. Em que medida o pensamento da religião pelas modernidades segundo os cânones da conceptualidade filosófica repercutiu sobre a vida religiosa concreta? Essa questão torna-se mais atual no momento em que a historiografia religiosa se volta com particular interesse para o *vivido* religioso⁵⁵ e em que a relação entre as idéias e a vida no campo religioso torna-se um tema privilegiado da reflexão teológica e da investigação das ciências da religião. Como exemplo citarei apenas uma original e erudita investigação que, tomando como fio condutor a própria idéia de religião, acompanha a evolução das idéias e do vivido na história religiosa do Ocidente desde as primeiras teologias gregas até Hegel⁵⁶.

No entanto, nossa questão deve cingir-se à situação atual do *vivido* religioso em face da transformação das antigas teologias em filosofias da religião na modernidade pós-cartesiana e da objetivização metodológica do fato religioso pelas recentes ciências da religião. Duas questões, entre outras, apresentam-se aqui aos nossos olhos:

a) A primeira interroga-se sobre o caminho empreendido pelas *teologias* que continuam vicejando, às vezes com extraordinário vigor, no seio das confissões cristãs, protestantes e católica, para confrontar-se com as filosofias nascidas da revolução cartesiana e para renovar-se através desse confronto. Não se trata de fazer a avaliação desse *aggiornamento* que teve início na teologia protestante do século XIX. Nossa questão tem em vista o seu êxito possível no intento declarado ou explícito de integrar a teologia no campo dos saberes reconhecidos e legitimados segundo os cânones da racionalidade instituidora da "modernidade moderna". Como, por outro lado, essas teologias renovadas exercem uma indiscutível influência sobre a pastoral das Igrejas, sua incidência é, muitas vezes, profunda e mesmo espetacular sobre

o *vivido* religioso. Basta ter presente a evolução da vida religiosa na Igreja Católica depois do Concílio Vaticano II. Poderemos então dizer que também o *vivido* religioso cristão encontrou seu lugar entre os estilos de vida da nossa modernidade? Eis aí uma questão que permanece aberta e para a qual, provavelmente, uma resposta satisfatória está ainda para ser encontrada. Como quer que seja, é no terreno das *teologias* que se dá o encontro entre religião e modernidade filosófica. Foi nesse terreno que a religião encontrou seu lugar no espaço intelectual das modernidades clássicas, e será nesse terreno que poderá dar-se o reconhecimento *de jure* de um lugar para a religião como fonte de um saber objetivamente legitimado, no espaço intelectual da "modernidade moderna". É esse, se bem o compreendemos, o propósito da nova coleção *Théologiques*⁵⁷ que tem em vista particularmente a situação da cultura francesa universitária. Mas cremos que mesmo nos países onde a teologia continua admitida no corpo das disciplinas universitárias, como na Alemanha, trata-se do respeito a uma tradição e não de uma exigência intrínseca da organização do saber universitário. A interrogação fundamental, portanto, que atravessa toda a história da teologia no século XX, e permanece aberta desde a chamada "crise modernista" no início do século, diz respeito à viabilidade teórica de um pensamento teológico intrinsecamente articulado aos pressupostos filosóficos da modernidade pós-cartesiana. Pergunta-se como poderá tal teologia ser expressão autêntica dos dados da tradição cristã original ou como poderá ser assimilada pelo *vivido* concreto da experiência cristã, cujo conteúdo simbólico fundamental repousa sobre a afirmação não-relativizável da transcendência absoluta de Deus e do privilégio histórico absoluto do Fato do Cristo? Seja permitida aqui uma referência ao grande filósofo e teólogo alemão Erich Przywara, S.J. (1889-1972) que, segundo nosso parecer, foi o pensador católico que mais profundamente atingiu o cerne dessa questão decisiva. Em 1927 Przywara publicou, no famoso *Handbuch der Philosophie* de Bauemler e Schröter, um fascículo com o título programático *Religionsphilosophie katholischer Theologie*⁵⁸ (*A filosofia da religião da teologia católica*) no qual a idéia tipicamente pós-cartesiana de uma filosofia da religião é articulada, pela mediação da *analogia entis* originalmente repensada, aos temas fundamentais da grande tradição teológica. *Analogia Entis* é, justamente, o título da grande obra de Przywara⁵⁹ que, embora inacabada é, sem dúvida, um dos livros mais importantes da literatura filosófico-teológica do século XX.

b) A segunda questão que é, de alguma maneira, uma derivação da primeira, refere-se à utilização das ciências da religião, cujos pressupostos epistemológicos estão profundamente assentados

57. Publicada nas Presses Universitaires de France (1989) sob a direção de R. Brague e J.-Y. Lacoste.

58. Em *Handbuch der Philosophie*, dir. Bauemler-Schröter, München, Oldenbourg, 1927; reproduzido em *Schriften II*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962, p. 373-511.

59. *Analogia Entis I* (1932), reproduzido e aumentado em *Analogia Entis-Metaphysik: Ur-Struktur und All-Rhythmus*, em *Schriften*, III, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1962 (trad. franc. *Analogia Entis I*, por Ph. Secretan, Paris, PUF, 1990).

no terreno da modernidade filosófica pós-cartesiana, para a análise e hermenêutica do *vivido* religioso. Trata-se de considerar a figura do fato religioso, entendido como fato de *cultura*, que surge ao termo dessa análise e dessa hermenêutica. A questão dirige-se, pois, à figura do fato religioso traçada no terreno dos saberes da modernidade. Será ela capaz de abrigar a especificidade do religioso *vivido* na sua riqueza original e nas raízes que ele lança nas camadas mais profundas do nosso ser, lá onde se alimentam os sentidos essenciais da existência? Temos sobretudo diante dos olhos a experiência da *santidade* na tradição cristã, e não podemos deixar de lançar uma interrogação sobre o seu destino nas mãos dos saberes modernos que reivindicam para si a hermenêutica da experiência religiosa. A experiência cristã de santidade parece abrir na vida humana uma dimensão de insondável profundidade, cujo sentido Jacques Maritain exprimiu magnificamente no seu texto sobre a significação do ateísmo contemporâneo: "crer em Deus deve significar viver de tal modo que a vida seria impossível se Deus não existisse"⁶⁰. Aqui entramos no espaço de um universo espiritual em cujas fronteiras parecem emudecer as filosofias e as ciências da religião. Nele, a palavra é dada ao *santo* que fala da sua experiência de Deus, e essa experiência só admite aparentemente uma interpretação autêntica que é oferecida, justamente, pela teologia mística, ramo outrora tão florescente nas antigas teologias e que parece fenecido e quase seco nas teologias contemporâneas. Sejam-nos, pois, permitido terminar exprimindo nossa convicção profunda de que nas linguagens dos santos, depositadas ao longo daquela que Hugo Rahner denominou a meta-história da santidade, vai sendo reproduzido, para além de todas as modernidades, em traços que nunca esgotam a novidade infinita do anúncio do Verbo feito carne, o arquétipo da nossa verdadeira e definitiva humanidade, reconhecido pela fé no Cristo Jesus⁶¹.

60. MARITAIN, J., *La signification de l'athéisme contemporain*, Paris, Desclée, 1959, p. 42.

61. Jesus Cristo é assim, segundo a fórmula proposta por H. U. von Balthasar, a *analogia entis concreta* que constitui a medida ontológica da relação entre Deus e o homem (ver *Theologie der Geschichte: ein Grundriss*, 4ª ed., Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959, p. 53-54, nota). É a partir dessa *analogia entis concreta* que uma conceptualização teológica cristã do tempo pode ser pensada e, portanto, tematizada a relação entre o Cristianismo e as modernidades. Ver sobre a *analogia entis concreta*, as profundas observações de LACOSTE, J.-Y., *Note sur le Temps*, op. cit., p. 78-81.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG