

---

## A TEOLOGIA NA ESFERA PÚBLICA: TRÊS TIPOS DE DISCURSO PÚBLICO

### Theology in the Public Realm: Three kinds of Public Discourse

*David Tracy* \*

**RESUMO:** O autor sugere reabrir a participação da religião na esfera pública, considerando três noções de dimensão do discurso público, que o autor vai chamar de: Publicidade Um, Dois e Três. As afinidades da teologia católica com a filosofia e a razão, a sua auto-compreensão de comunidade, concretizada na sua ideia central de pessoa e não de indivíduo; conceitos centrais sobre o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o seu repensar sempre novo da relação intrínseca entre o amor e a justiça, todos esses recursos deveriam desempenhar um papel forte na esfera pública de nossa sociedade, tanto por meio da razão argumentativa da Publicidade Um, pela razão hermenêutica da Publicidade Dois, como pela razão contemplativa-meditativa e profética da Publicidade Três.

**PALAVRAS-CHAVE:** Esfera pública, Publicidade, Subsidiariedade, Razão, Hermenêutica.

**ABSTRACT:** The author suggests reopening the discussion on religion, as a public contribution to the public realm, by focusing on three distinct notions of public discourse, i.e., publicness, from ancient Greeks until today: hence, Publicness One, Two and Three. Catholic theology's natural affinities for the role of philosophy and reason, its communal self-understanding, concretized in its central ideas of the person, not the individual; central concepts on the common good, solidarity, subsidiarity; its ever new rethinking of the intrinsic relationship of love and justice; all these resources should play a strong role in the public realm of our society through either the argumentative reason of Publicness One, the hermeneutical reason of Publicness Two, or the contemplative-meditative and prophetic reason of Publicness

**KEYWORDS:** Public Realm, Publicness, Subsidiarity, Reason, Hermeneutical.

## Introdução

Nas sociedades democráticas pluralistas e seculares, a principal característica da esfera pública é que a noção de *publicness*<sup>1</sup> é definida pela compreensão subjacente acerca do que é razão. Talvez seja útil reabrir a discussão sobre religião na esfera pública com foco em três noções distintas de razão ou discurso público – *publicness* – desde os gregos antigos (Hannah Arendt *versus* Martin Heidegger) até hoje. Daí: “*Publicness Um, Dois e Três*”.

### **“Publicness Um”, a investigação<sup>2</sup> racional: análise lógica, dialética e debate<sup>3</sup>**

A verdadeira discussão pública deve ser investigação ou questionamento livre, não apenas porque a liberdade é um valor básico, pertencente aos direitos humanos, mas porque a investigação como tal exige liberdade. Por exemplo, qualquer modelo de teologia – do clássico *fides quaerens intellectum* a qualquer modelo contemporâneo – exige questionamento e, por conseguinte, liberdade para que a investigação possa funcionar.

A questão central desta primeira reflexão deve ser: o que é investigação?

No nível mais simples, participar de uma investigação é providenciar razões para as afirmações que alguém faz. Dar razões é tornar a afirmação compartilhável, pública. Dar razões é estar disposto ao debate. O debate é a forma mais óbvia de investigação disciplinada, mas não é a única. Envolver-se num debate é apresentar afirmações e dar as evidências, garantias e fundamentos para o que foi afirmado. O debate não se exaure, nem pelos procedimentos dedutivos do silogismo tradicional, nem pela compreensão estreita da lógica ou da evidência. Os teólogos escolásticos clássicos sabiam isso muito bem; os neo-escolásticos tardios, porém, por estarem mais preocupados com certezas do que com a compreensão e a investigação, pensavam de modo diferente.

Ser razoável não inclui a necessidade de ser lógico. Ser lógico é não se contradizer, ser coerente. Argumentar é ser tão coerente quanto o tema assim o permitir. Às vezes – especialmente em questões de religião – a

<sup>1</sup> NT: *publicness*: razão, índole, transparência, caráter, discurso público ou, a rigor, “publicidade”. Traduzimos de acordo com o contexto.

<sup>2</sup> NT: dependendo do contexto, traduzimos *inquiry* por “investigação” ou por “questionamento/interrogação”, ou combinando diversos termos.

<sup>3</sup> NT: traduzimos *argument* ora por “debate”, ora por “argumento”, “argumentação” ou “arguição”.

coerência será uma “coerência tosca”, ou o que William James, em *The Varieties of Religious Experience [As Variedades da Experiência Religiosa]*, chamou de coerência no geral, *on the whole*. De fato, James, em tom tão jocoso quanto sério, chamou seu posicionamento em questões religiosas de “on the wholism”. Menos criativo do que James, eu chamei as evidências e a coerência que se deseja no que é estritamente religioso (assim como as exigências estéticas e éticas da *publicness*) de exigências de “adequação relativa”, acompanhando a excelente descrição de Bernard Lonergan sobre o julgamento verdadeiro como virtual e condicionado, não absoluto. Em juízos de coerência, as questões relevantes e as evidências são dirigidas à relevante comunidade de investigação. Assim alcançamos um juízo virtual, mas jamais um juízo absoluto (geralmente em questões religiosas um juízo de adequação relativa). Depois podem aparecer questões mais sofisticadas e novas evidências relevantes. Neste caso, é racional mudar a decisão anterior. Por ora, no entanto, tem-se o direito racional de afirmar ter chegado a um juízo razoável, isto é, um juízo público (quer como conhecimento ou como crença razoável).

Argumentar é, também, ficar satisfeito, como insistem Aristóteles e Tomás de Aquino, com o tipo de evidência apropriada ao assunto em discussão. Argumentar é engajar-se – para defender e corrigir suas afirmações diante da comunidade maior da investigação – oferecendo provas adequadas, garantias e fundamentos relevantes para o assunto concreto em discussão. Como consequência do compromisso com o debate público aparece a disponibilidade de tornar explícitos os critérios adequados ao assunto específico sob discussão. Esses critérios se mostrarão – em qualquer caso em que não se trate de mera coerência – critérios de adequação relativa quanto ao assunto apropriado e quanto às evidências atualmente disponíveis em relação ao assunto.

Tal juízo de adequação relativa de nenhum modo equivale ao relativismo moderno, que é uma posição desesperada, geralmente determinada por um duplo condicionamento: uma noção de racionalidade muito estreita (por exemplo, o idealismo, o positivismo, o cientificismo) que, curiosamente, se juntou a uma noção muito fraca da capacidade da razão de autocorrigir-se. Quando se permite que a razão funcione normalmente, ela pode ser confiável se queremos alcançar juízos que são virtualmente incondicionados, ou seja, juízos de adequação relativa. Como Aristóteles, o “mestre da argumentação”, corretamente insistiu, os argumentos devem ser sempre adequados ao tema em discussão (por exemplo, poética, retórica, metafísica, lógica, ética, política etc.).

Assim, usar um juízo político como argumento adequado para a metafísica ou a teologia (e vice-versa) é cometer um erro de categoria. Argumentos políticos (mais precisamente ético-políticos, no caso de Aristóteles) serão válidos quando alguém tem uma afirmação metafísica ou teológica estabelecida, mas não podem substituir essa afirmação.

Se existe uma “comunidade de investigação”, existe uma esfera pública na qual argumentar não é apenas permitido, mas exigido de todos os participantes. Isto significa que a verdade pode conduzir a algum consenso – um consenso razoável da comunidade de investigação, a qual é ciente dos critérios e evidências do assunto particular em discussão e guiada por eles. Nesse sentido, uma comunidade de investigação deve ser democrática e, mesmo, radicalmente igualitária, isto é, pública no sentido mais fundamental: no sentido de que ninguém tenha *status* privilegiado no debate, onde todos são iguais e todos estão obrigados a produzir e a fornecer evidências, garantias e fundamentos. O consenso que emerge deve ser um consenso que corresponda à melhor evidência. Este permanece sendo o coração epistemológico-ético de qualquer noção séria de investigação e a primeira noção de *publicness* (“transparência pública”).

Como em toda investigação, inevitavelmente, pode haver erro. No entanto, pode-se e deve-se confiar no processo de autocorreção da investigação, para detectar e corrigir os erros quando se articulam os argumentos. Toda investigação séria submete seus resultados a determinada comunidade de investigação. Todo silenciamento secular de afirmações religiosas no discurso público é uma posição claramente irracional, em princípio – e isso acontece quando os temas religiosos são, em princípio, silenciados e tratados de modo não adequado à esfera pública. Quando isso acontece, a esfera pública societária, devidamente instituída por uma secularidade comunitariamente respaldada (democrática, pluralista e igualitária) vai se abrir a uma ideologia do secularismo (por exemplo, a laicidade em 1905 na França).

Muitas posições originariamente religiosas, mesmo antes da modernidade secular, foram amplamente debatidas na esfera pública, por exemplo, por Marsílio de Pádua. Isso se tornou ainda mais claro na modernidade, quando as tradições católicas de justiça social, desde Leão XIII, empregaram uma noção tomista de razão para argumentar a favor de noções como “bem comum”, “solidariedade”, “salário justo”, “bens” e “direitos” humanos, “tolerância religiosa” e “pluralismo” para as modernas sociedades seculares democráticas.

Não é difícil encontrar filósofos e teólogos católicos na ética e na política (por exemplo, John Courtney Murray e Jacques Maritain) defendendo suas posições com argumentos puramente filosóficos. Sem dúvida, as suas filosofias geralmente têm origem em implicações cognitivas da teologia católica, por exemplo, nos entendimentos analógico-teológicos da relação entre graça e natureza; entre caridade e justiça social; ou no conceito relacional de pessoa (por primeiro, um conceito teológico e, posteriormente, um conceito filosoficamente relacional, distinto do indivíduo liberal moderno) e em outros relacionamentos sociais, tanto da igreja quanto do estado. O personalismo não teve origem, como frequentemente se afirma na história da filosofia moderna, num moderno “personalismo” histórico e sociológi-

co. A noção de pessoa individual como realidade intrinsecamente relacionada (*pros-ôpon, per-sona*) tem origem nos Padres Capadócijs, como nova categoria filosófica, necessária para ajudar a compreender as relações trinitárias e posteriormente aplicada, por analogia, aos seres humanos como *imago dei*. É uma noção fundamentada na relação trinitária e, portanto, intrinsecamente relacional. Assim, o personalismo se mantém distinto do individualismo liberal.

Na maioria das modernas democracias seculares, a “separação” entre Igreja e Estado, como Charles Taylor persuasivamente argumenta, acolhe esse primeiro modo de *publicness*, por considerar a religião como parte da esfera pública: assim, os argumentos fundamentados, debatidos, probatórios em relação à justiça social. Com a possível exceção do caso historicamente complexo da França (a lei de 1905), a moderna separação secular da Igreja e do Estado (como a defendeu o Concílio Vaticano II) auxilia todas as posições publicamente arrazoadas nas questões públicas sobre a justiça, levantadas por instituições e pensadores religiosos. Recusar-se a apoiar tais contribuições públicas religiosas na esfera pública é, ironicamente, trair tanto a razão quanto a *publicness*.

### “Publicness Dois”: diálogo com os clássicos

A primeira incumbência da investigação e da razão pública é, portanto, a responsabilidade de dar as razões e de prover o debate. O debate, tradicionalmente, foi e continua a ser a principal aspiração da investigação. Há, ainda, outro candidato, amiúde não reconhecido (por muitos teóricos liberais), que procura o discurso público e que, embora lhe seja relacionado, é distinto do debate: o fenômeno do diálogo com todas as expressões clássicas (de qualquer texto, evento, símbolo, história, imagem, música; seja na arte, na ética ou na religião). Reconheçamos que a conversação ou o diálogo são fenômenos que, no sentido epistemológico geral, dificilmente podem ser distinguidos do debate. Isto, porque não há conversa ou diálogo verdadeiro se não forem observados os critérios gerais válidos para toda investigação: inteligibilidade (coerência), verdade (garantias/evidências), significado certo/exato (o que você diz significa o que você quis dizer), igualdade entre todas as pessoas e todos os outros “participantes” (por exemplo, um texto: a leitura é também um diálogo). Estes critérios gerais de razoabilidade são praticamente idênticos aos que Jürgen Habermas desenvolveu para a comunicação, embora o próprio Habermas focalize o debate puro, ao contrário de Hans-Georg Gadamer, que defende – corretamente, na minha opinião – o diálogo/conversação acima do debate como forma primária de questionamento racional. Gadamer está para Habermas como Platão está para Aristóteles. A esfera pública é esfera de conversação civilizada antes de ser esfera do debate.

As dificuldades de uma esfera verdadeiramente pública em nossas sociedades contemporâneas, seculares e democráticas, precedem as dificuldades da religião na esfera pública. Sem uma noção de razão mais ampla do que a moderna racionalidade cientificista e meramente técnica no espaço público aberto da esfera política, a invasiva esfera tecnoeconômica, tão poderosa tanto nas diversas sociedades como no âmbito mundial, confinará o debate aos meios eficientes e rejeitará o debate político tradicional como sendo de metas ou objetivos. Alegará que tal debate é tão impossível (por causa do pluralismo de bens na sociedade moderna) quanto irrelevante, uma vez que, nessa linha de pensamento, só o debate técnico sobre meios eficientes pode ser debate racional, o resto sendo questão de preferência pessoal. Daí excluir-se qualquer discussão pública da justiça para os pobres e marginalizados na sociedade sempre mais globalizada do capitalismo tardio, embora nela exista maciço sofrimento global de povos e regiões inteiras. Não é apenas a religião que fica excluída da esfera pública; cada vez mais acontece o mesmo com uma razão que pretenda abranger mais que os argumentos cientificistas ou tecnoeconômicos (ou exclusivamente técnicos) que consideram apenas os meios, com exclusão dos fins. As religiões que, juntamente com as artes, proporcionam poderosas visões do Deus que valem para a sociedade são impedidas de adentrar a esfera pública, a menos que debatam em termos da “*Publicness Um*” (como o fazem nas questões de justiça social) ou em termos da razão meramente técnica.

Mesmo Habermas – que analisa de forma convincente o perigo de que a esfera tecnoeconômica (portanto, da razão exclusivamente técnica) gradualmente vá conquistando e colonizando a esfera política em que todos nós nos encontramos – restringe o debate aos termos da “*Publicness Um*”. Mesmo Habermas acredita que apenas os direitos, e não os bens, podem ser racionalmente debatidos. A questão é recorrente: existe uma segunda forma de *publicness* que possa permitir uma discussão sobre os bens, à luz da razão? Os “Fundadores Americanos” achavam que seria viável uma discussão genuinamente pública envolvendo fins e valores políticos (como ocorreu nas extraordinárias discussões políticas tornadas públicas nos *The Federalist Papers* <sup>4</sup>). Os “Fundadores” não previram uma situação em que a esfera pública do debate e diálogo político fosse tragada pela esfera tecnoeconômica.

As graves dificuldades intelectuais das posições, amiúde aliadas, de um modelo cientificista (não científico) de racionalidade e de uma esfera tecnoeconômica sufocando toda discussão racional e político-ética na esfe-

<sup>4</sup> NT: *The Federalist Papers* é uma coletânea de 85 artigos que promoviam a ratificação da Constituição dos EUA. Foram escritos pelos Pais da Pátria: os “Fundadores Americanos”: Alexander Hamilton, James Madison e John Jay e publicados em jornais entre 1787 e 1788, sob pseudônimos, uma vez que o nome de seus autores era um segredo guardado a sete chaves.

ra pública de valores compartilhados numa sociedade democrática pluralista e secular como a nossa, colocam em risco qualquer esfera pública. Às vezes parece que a metáfora pessimista de Max Weber sobre a “gaiola de ferro” é até mais exata do que a metáfora da “colonização” usada por Habermas, ou mais do que a leitura bem mais otimista da secularização feita por Charles Taylor (secularização distinta, é claro, do secularismo). Existe suficiente evidência social para sugerir que é bom prestar atenção tanto à nova e brilhante narrativa de Taylor, com forte ênfase do que é ordinário e comum num mundo secular, quanto às leituras mais pessimistas de Weber e Foucault. Às vezes parece que a religião tem sido privatizada a tal ponto que se tornou apenas mais um item de consumo segundo a preferência pessoal. A esfera pública corre o risco de se tornar comercializada (ou colonizada?) pelo rolo compressor (*Juggernaut*) dos poderes tecnoeconômicos e tecnológicos do capitalismo tardio, que esmaga qualquer realidade alternativa – religião, arte, ética e, eventualmente, a razão como tal.

Alguns pensadores religiosos defenderam admiravelmente a religião como contribuição pública para o domínio público. Porém, essa visão foi abandonada por outros, que vivem o testemunho cristão, mas parecem relativamente despreocupados com a necessidade de aprofundar como as religiões podem desempenhar o papel de testemunho (que é com certeza um papel admirável – nós sempre precisamos de testemunhos, tais como os Amish ou as ordens de clausura), bem como o de mostrar sua relevância como razão pública. Tal entrada na esfera pública da religião baseada na razão pública pode acontecer por meio de debates (“*Publicness Um*”) ou através do diálogo com os grandes clássicos, especialmente os clássicos religiosos para as visões do Bem, incluindo a vida boa do indivíduo e da sociedade.

Os grandes clássicos religiosos (textos, eventos, pessoas, rituais, símbolos), mesmo para o não crente, têm muito a sugerir para a reflexão de qualquer pensador sério na esfera pública. Ninguém precisa tornar-se budista para aprender do budismo a extraordinária habilidade de pensar e de sentir-se parceiro, e até coparticipante, de todos os “seres que sentem”. As tradições budista e taoísta são tão perspicazes nas questões ecológicas como as tradições proféticas (judaísmo, cristianismo, islã) o são em questões de justiça social. No primeiro caso, as tradições budistas e taoístas me parecem fornecer recursos mais sofisticados para repensar nossas relações com a Terra do que as tradições proféticas. E quanto a estas, George Orwell estava certo ao dizer corajosamente aos seus colegas pensadores seculares que as nossas sociedades seculares viveram ética e politicamente dos juros das tradições judaico-cristãs da justiça e do amor. Agora, porém, passamos a gastar o capital e não só os juros. Sem aprender novos modos de diálogo com os clássicos de todas as tradições (a começar pela nossa própria tradição cristã católica), o pesadelo de Weber se torna mais e mais plausível: a religião

ficará privatizada e sem pretensão de verdade pública; a arte será marginalizada, sem pretensão de revelar alguma verdade sobre a nossa condição, a ciência será interpretada apenas cientisticamente; a esfera tecnoeconômica, com seu alcance global, manterá o seu brilhante sucesso por meio da razão técnica. Assim, todas as antigas tradições particulares e todos os seus recursos públicos para refletir sobre o Bem, nos seus clássicos, serão mais e mais nivelados pela tecnologia contemporânea global (por exemplo, as novas tecnologias da informação) e pelas grandes economias capitalistas.

Neste cenário de pesadelo (que não é de todo implausível) qualquer esfera genuinamente pública vai se tornando uma vaga lembrança do que um dia foi um espaço aberto para todo debate sustentado na razão ou no diálogo mantido por pessoas atentas, discutindo as visões do Bem, nos clássicos da religião e da arte. Neste caso, a própria razão torna-se tão tecnicizada que pode somar-se a uma religião privatizada, a uma arte marginalizada. Eu espero – e na verdade, eu rezo – para que este possível cenário não se torne realidade. Mas as sementes estão aí. Talvez a religião – quando aparece na esfera pública – possa não apenas enriquecer a discussão pública sobre os fins (por exemplo, uma sociedade boa, promovendo o bem comum, a dignidade humana e os direitos de cada pessoa), mas também – e parece irônico dizê-lo – ajudar a própria esfera pública para que ela mesma resista à contínua colonização tecnoeconômica. Aqui, nem o otimismo, nem o pessimismo é totalmente adequado. Ambas as perspectivas, das quais ora uma, ora a outra parecem plausíveis, são baseadas em evidências sociais e históricas parciais, bem como no estilo e na história de vida do autor que as evoca. Para o cristão, no entanto, a esperança (com a fé e o amor) é uma virtude sobrenatural, não natural. A esperança é puro dom da graça. Vivemos na esperança, e certamente podemos encontrar melhores modos de comunicar publicamente a singularidade e a necessidade dessa esperança para todo otimista ou pessimista que se disponha a ouvir.

É interessante observar o percurso intelectual de Jürgen Habermas. Originalmente, sua teoria da comunicação não considera nem a arte, nem a religião como candidatas a gerador-da-verdade na esfera pública. Nos últimos dez anos, Habermas, com sua característica honestidade intelectual, mudou de ideia: ele agora reconhece tanto a arte quanto a religião como candidatas a gerador-de-verdade na discussão da justiça na esfera pública. Contudo, Habermas ainda sustenta o que eu chamo de “*Publicness Um*” (a arguição racional) como o único caminho para a religião e a arte serem geradoras-de-verdade, à diferença dos recursos motivacionais na esfera pública. Embora isto seja tão infeliz quanto desnecessário, Habermas não está sozinho, pois, até recentemente, os teóricos católicos sociais (por exemplo, John Courtney Murray) relutavam em empregar seus recursos explicitamente religiosos (por exemplo, bíblico-proféticos) como recursos na esfera secular, distinta da eclesial. É igualmente infeliz a relutância intelec-

tual em ponderar como os clássicos da religião e da arte podem clamar audiência pública e verdade mediante seu poder altamente “discursivo”<sup>5</sup> e gerador-de-verdade (*alētheia*), distinto e anterior em relação à verdade como correspondência que se alcança mediante diálogo, arguição ou método científico.

Daí a importância de outra forma de *publicness*. Há formas de conversação tão diferentes no tipo de verdade que se pretende atingir (a saber, o desvelamento ou manifestação – *alētheia*) que exigem uma reflexão: uma conversação pública com os clássicos que se candidatam ao ingresso na esfera pública.

Um clássico é um fenômeno cuja própria extraordinariedade e manutenção de significado resistem à interpretação definitiva. Os clássicos da arte, da razão e da religião são fenômenos cujo valor-de-verdade depende das possibilidades desveladoras e transformadoras que têm para seus intérpretes. Isto significa que os clássicos da arte, da razão e da religião são susceptíveis de manifestar significados desveladores e transformadores, bem como verdade, num modo que não é redutível ao debate.

A verdade como desvelamento-transformação é o principal entendimento hermenêutico da verdade (Heidegger, Gadamer, Ricoeur), disponível, em princípio, a todos os que arriscam entrar em uma autêntica conversação com os clássicos e com suas visões desveladoras-transformadoras do Bem. Isto é especialmente apropriado para o principal modo de investigação utilizado por teólogos como intérpretes críticos de textos clássicos, símbolos, doutrinas, narrativas, eventos etc. de determinada tradição religiosa. No modelo hermenêutico está em primeiro lugar, na conversação-diálogo, a entrada do intérprete no vai-e-vem de perguntas e respostas do “outro” que é o clássico. O intérprete, naturalmente, entra com alguma pré-compreensão dessas questões e mantém sua atenção crítica ao longo da conversa, reconhecendo, por exemplo, que se apresenta uma visão clássica do Bem necessitando crítica mais séria. Não obstante, o intérprete pode arriscar esta pré-compreensão, quando percebe a necessidade de atentar ao clássico como autêntico outro. Esta necessidade de atenção pode variar num espectro largo, desde uma tentativa de ressonância a um choque de reconhecimento. Choque de reconhecimento é uma categoria estética análoga à graça da fé como reconhecimento da revelação. A experiência originária de qualquer clássico autêntico é a de uma realidade que é primeiramente reconhecida como importante e verdadeira na experiência de con-

---

<sup>5</sup> NT: Traduzimos *discursive* por “desvelador” e *disclosure* por “desvelamento”, por se referir à potencialidade interna do texto, à diferença de “revelador/revelação”, termos que em nossa tradição evocam uma instância externa. *Disclosure* aproxima-se de “manifestação” (cf. Ricoeur), “desclausuramento”, “abertura (de sentido)”.

versação com o clássico. Todas as pessoas razoáveis (não só os crentes) podem, em princípio, fazer parte da conversação ampla com um clássico religioso. Todos os clássicos autênticos, de todas as tradições, são candidatos ao desvelamento de alguma verdade na esfera pública. Todos os grandes teólogos e filósofos (por exemplo, Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino, Simone Weil, Edith Stein) buscam a compreensão. Quando eles a alcançam – inclusive quando empregam a razão crítica para purificar a visão desvelada pelo clássico (como quando Agostinho “desliteraliza” a apocalíptica cristã) – eles enriquecem a sua fé. Claro que, nesse empreendimento delicado de investigação crítica teológica, haverá erros (como aconteceu para Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino). No entanto, pode-se confiar que a grande comunidade de investigação teológica detectará, se for o caso, os erros – assim como a comunidade da esfera pública pode detectar quais clássicos religiosos são susceptíveis de ajudar na questão dos fins, dos valores e do Bem (por exemplo, budismo e taoísmo nas questões ecológicas; judaísmo, cristianismo e islamismo nas questões de justiça).

É importante notar que essa moderna compreensão hermenêutica de investigação enquanto conversação com os clássicos, enquanto evento público adequado para a entrada nas discussões da esfera pública sobre bens e valores, não vê o texto como puramente autônomo, nem o destinatário-intérprete como meramente passivo. A chave para a conversação com qualquer clássico não está nem no texto, nem no intérprete, mas no movimento de vai-e-vem entre eles. O momento central da verdade nesta conversação com os clássicos da arte, da razão e da religião é o momento do desvelamento-transformação que pode ocorrer quando o intérprete arrisca chamar a atenção para o clássico (e, assim, adentrar numa conversação autêntica com, por exemplo, as declarações de Calcedônia). Como conversação, essa interação é autêntica investigação que, provavelmente, também produzirá uma reflexão crítica.

Se estamos realmente comprometidos com um clássico (e não meramente com uma peça de determinado período), isto significa que a interpretação-como-conversação será, necessariamente, uma interpretação diferente daquela de seu autor ou público original. É o efeito do clássico que permanece público, não sua origem. A origem do clássico é, no entanto, também de interesse para a esfera pública. Todo clássico é particular em sua origem e expressão, mas público em seus efeitos. O clássico alcança *publicness* não por rejeitar sua particularidade, mas por adentrar-se tão profundamente em sua particularidade (contexto histórico e pessoal, família, temperamento pessoal) que ele, paradoxalmente, atinge o *status* público – até mesmo, nos grandes clássicos, o universal – por meio de sua profunda particularidade (assim Dante, Joyce, Proust, Virginia Woolf).

Os clássicos de todas as culturas funcionaram como fenômenos na esfera pública de alguma cultura particular através de suas compartilháveis pos-

sibilidades de *disclosure* e transformação. Essas possibilidades vêm a nós, mais através da vaga, porém não menos real, forma de investigação como conversação com os textos clássicos, pessoas, símbolos, rituais, etc., do que por meio de formas mais usuais de debate. Por exemplo, entre outras coisas, os santos nos ensinam que, no velho provérbio italiano, um bom coração atravessa todas as fronteiras. Santos, místicos, profetas, sábios podem passar à esfera pública e fornecer novos recursos para a nossa busca comum de valores. Os clássicos geralmente apelam primeiro à imaginação, não ao argumento ou à preferência. Mas, uma vez que as possibilidades da visão “disclusiva” no clássico são percebidas como possibilidades, elas se nos apresentam como candidatas a um consenso sobre a nova possibilidade como tal para toda a comunidade de investigação – candidatas que agora funcionam com o impacto público de uma verdade como desvelamento, não como resultado de explícita conclusão de argumentos.

Visto que os desvelamentos nos clássicos da arte e da religião chegam a nós como questionamentos, eles não vêm para receptores passivos, apenas interessados em reconstruir suas origens (embora este possa ser um momento valioso na investigação). Eles aparecem, antes, com pretensão à verdade, reivindicando nossa atenção. Nós, os questionadores, somos aqueles dispostos a entrar numa conversação com os clássicos particulares e autenticamente públicos, na esfera pública. Como parceiros de conversação, devemos permanecer abertos à necessária recuperação de seus desvelamentos clássicos. Como parceiros de conversação, devemos permanecer igualmente abertos a qualquer crítica necessária ou suspeita de eventuais erros, assim como a quaisquer distorções sistêmicas que podem estar presentes nos clássicos e na história dos seus efeitos. Todo grande trabalho de civilização, como Walter Benjamin observou, é também trabalho de barbárie. Não existe uma tradição, um clássico ou uma leitura que sejam inocentes. Todo grande clássico, toda tradição clássica, precisa tanto de recuperação quanto de crítica/suspeita. Todo clássico necessita de uma conversação contínua na comunidade constituída por sua história de efeitos, bem como de conversação por parte de qualquer questionador curioso de fora da comunidade de fé ou de arte.

Podemos considerar como um bom exemplo de clássico cristão, que gerou efeitos públicos, o fenômeno da década de 1950 chamado “Ateus com Reinhold Niebuhr”. Por mais estranho que possa parecer, muitos agnósticos e pensadores políticos ateus daquele período – Arthur Schlesinger Jr., Morton White etc. – acharam o realismo cristão de Reinhold Niebuhr muito mais realista, politicamente falando, do que o de John Dewey, muito embora nenhum deles compartilhasse explicitamente a fé e a teologia cristã de Niebuhr. Eles leram a interpretação de Niebuhr sobre as doutrinas clássicas cristãs (por exemplo, sobre o pecado original) e suas interpretações de *A Cidade de Deus*, de Agostinho, para retratar e desvelar as ambiguidades,

a tragédia e a esperança na história. Para toda a gama de respostas aos clássicos cristãos (mais exatamente os agostinianos) quanto ao ser humano e a história humana, Niebuhr, como crente e pensador cristão, possuía um choque de reconhecimento (fé) quanto à verdade dos clássicos, enquanto os “Ateus com Niebuhr” não tinham tal choque de reconhecimento dos clássicos cristãos, embora tivessem percebido, por meio da leitura de Niebuhr, um retrato mais verdadeiro e “disclusivo” da história humana e da sociedade. Isso, embora sem choque de reconhecimento, correspondia o bastante ao clássico agostiniano para desvelar uma possibilidade humana pública.

A comunidade de investigação como interpretação dos clássicos também é responsável pela explicitação de seus critérios de relativa adequação para discernir a boa, a má e a melhor (mais adequada) leitura dos clássicos. Qualquer resposta pessoal ao potencial de desvelamento do clássico é, por definição, altamente pessoal. Mas, uma vez expressa, essa compreensão torna-se um tema público, sujeito às regras de *publicness* de toda a comunidade de investigação e interpretação. É improvável, como mencionado acima, que a mesma resposta aos clássicos de qualquer tradição religiosa particular seja encontrada entre, por um lado, os participantes (crentes) desta tradição e, por outro, os que a interpretam “de fora”. Mas se os clássicos religiosos de qualquer tradição particular forem clássicos autênticos, então também fornecem possibilidades públicas e desveladoras acessíveis a todos como apelo a outras possibilidades imaginadas (por exemplo, as possibilidades utópicas nos clássicos escatológicos).

Qualquer texto clássico, de qualquer tradição, guarda um certo resto e excesso de sentido que resiste a uma interpretação definitiva. Este é o paradoxo do clássico que, embora particular em sua origem e expressão, é público em seus efeitos. É por isso que os clássicos são excelentes candidatos à discussão dos fins e valores para qualquer investigador na esfera pública. Nesse contexto, portanto, os pensadores religiosos não se devem limitar apenas ao debate racional na defesa de suas posições para se tornarem “recursos” na esfera pública. Eles deveriam apresentar também os seus recursos clássicos (especialmente bíblicos) como candidatos plausíveis à aceitação pública do valor-verdade embutido na totalidade de sua resposta – do extremo do choque de reconhecimento, de um lado, à totalidade de possibilidades do outro lado. Grandes teólogos sociais, ativistas como Dorothy Day, Martin Luther King Jr. e Dietrich Bonhoeffer, bem como os expoentes da Teologia da Libertação ou da Teologia Política, instintivamente sabem discernir quais os clássicos (especialmente místicos e proféticos) que geram verdade para todos os seres humanos sensíveis, atentos, razoáveis e responsáveis.

A recepção efetiva de qualquer clássico incomoda e provoca; desencadeia uma reivindicação de atenção da qual é difícil escapar. É exatamente essa

reivindicação de atenção que faz com que a pré-compreensão de qualquer pessoa se divida num duplo reconhecimento. Primeiro, passamos a conhecer quão contingente e histórica é a origem de cada uma de nossas pré-compreensões. Como analisaremos na próxima seção, na “*Publicness Três*”, deveremos até aceitar que nossa pré-compreensão muitas vezes precise ser perturbada por uma voz autenticamente profética para que ocorram questionamento e ação verdadeiros. Em segundo lugar, reconhecemos o incômodo ou a provocação suscitados pela exigência de atenção que vem do texto, do evento, do símbolo, do ritual etc. Esta provocação é pública e, se atualizada no diálogo com o clássico, possível portadora de verdade desveladora.

Por conseguinte, existe sempre alguma interação entre um texto clássico, evento ou símbolo, de um lado, e o intérprete, do outro. Então surge a questão significativa: qual modelo pode ajudar a explicar essa interação pública? Aqui, Hans Georg Gadamer causou grande inovação na investigação da conversação como um tipo particular de jogo. Pense em qualquer jogo: o ponto alto do jogo não está na atitude dos jogadores; pelo contrário, o jogador tem que superar essa atitude autoconsciente para jogar. Como a hermenêutica se desenvolve a partir da fenomenologia, Gadamer está tentando descrever o fenômeno do jogo. Fundamental para esse fenômeno é o movimento de vai-e-vem do jogo em si, a ponto de ficarmos, às vezes, totalmente absorvidos. A pior coisa que pode acontecer num jogo são os jogadores autoconscientes. Eles literalmente não relaxam para entrar em interação, no movimento de vai-e-vem do jogo. Eles são como um ator autoconsciente que destrói a peça (a menos que seja uma peça de Brecht, na qual a autoconsciência deve ocorrer como parte desse tipo de jogo dramático).

A analogia do jogo é a primeira inovação de Gadamer para a compreensão da investigação como conversação. A segunda inovação vem de sua leitura de Platão. Os Diálogos de Platão sugerem que há um tipo peculiar de jogo público que implica questionamento como conversação ou diálogo. No vai-e-vem da conversação, você assume a lógica da interrogação. Você vai aonde quer que a pergunta o carregue. Dessa forma, você permite o pedido de atenção do outro, seja este outro uma pessoa real com quem você esteja falando, um texto que esteja lendo ou um evento histórico como o Concílio Vaticano II. Ao mesmo tempo, você entra em conversação com aquele texto ou evento com uma crítica tão afiada quanto possível se o questionamento autêntico deve ocorrer na esfera do raciocínio, ou seja, pública e dialógica.

O que eu apresentei até agora é o modelo Gadamer-platônico básico de interrogação como diálogo ou conversação com clássicos. É preciso também que se considerem três críticas do modelo de Gadamer, já que todas as três são relevantes para o debate público. Partimos da crítica menos

difícil, a de muitos críticos de Gadamer e que Paul Ricoeur desenvolve de modo mais persuasivo. Ricoeur, que é também um teórico da hermenêutica, sustenta que o modelo de conversação que Gadamer desenvolve é basicamente correto, mas não leva suficientemente em conta as interrupções ou rupturas necessárias em muitas conversações, especialmente na esfera pública. Na conversação, muitas vezes uma das partes necessita interromper a interrogação da conversação para permitir explicações, teorias e métodos, a fim de desenvolver, desafiar ou alterar a sua própria compreensão originária. Na verdade, isto é exatamente o que aconteceu quando Aristóteles interrompeu a conversação dialógica ocidental platônica e insistiu no debate de modo aristotélico.

Também Aristóteles escreveu diálogos de conversação, mas infelizmente só temos fragmentos deles. O que temos dele são coleções parecidas com tratados, algumas das quais ele mesmo provavelmente escreveu, enquanto outras são anotações de aula de seus alunos. As primeiras interrupções de conversação, no âmbito dos diálogos de Platão, são debates. Os diálogos com os clássicos (“*Publicness Dois*”), muitas vezes, mas nem sempre, precisam de relativas interrupções do debate ou das teorias explicativas, a fim de serem entendidos. Há, obviamente, muitos diálogos em Platão. Em Aristóteles, ao contrário, encontra-se uma discussão sobre quais tipos de debate você necessita, se quiser fazer uma pergunta específica sobre um assunto particular.

Também na nossa contemporaneidade, para conversar bem é preciso estar familiarizado com as teorias explicativas e métodos que informam os debates em todas as disciplinas: ciências sociais, antropologia, teoria literária, filosofia, teologia ou qualquer disciplina. Qualquer investigação ou questionamento contemporâneo sério, observando, por exemplo, a sociedade moderna, tem que entender, pelo menos, as teorias explicativas básicas de Durkheim, Weber e Marx e seus sucessores. Essas teorias informam os tipos básicos de debates que, necessariamente, incidem na tentativa de compreensão de qualquer fenômeno social particular. É isso que torna tão complexa a esfera pública hoje. As teorias contemporâneas e os modelos explicativos são mais difíceis, mas não são qualitativamente diferentes daquela interrupção aristotélica centrada nos modos de debates empregados pelos escolásticos clássicos. O modelo hermenêutico de Ricoeur também insiste em que a interpretação é fundamentalmente uma conversação que tenta desenvolver a compreensão, mas, com razão, esclarece que, às vezes, uma conversação precisa de interrupções, sejam elas debates, teorias ou explicações.

Também a segunda crítica a Gadamer não devasta o modelo de interpretação de clássicos como diálogo público e conversação, embora o desafio seja mais ainda do que a primeira. Esta crítica parte, para usar a expressão conhecida de Ricoeur, do modelo da “hermenêutica da suspeita”. Gadamer

está para um clássico do humanismo europeu assim como Hans Urs von Balthasar para um clássico humanista cristão. Ambos têm uma grande confiança na tradição ocidental por ter em si os recursos necessários para quaisquer problemas com a tradição que possam surgir da conversação e do debate públicos. A dificuldade, porém, é que, na conversação e nos debates tradicionais, as explicações e teorias funcionam bem quando o único problema é o erro consciente. Mas, e se surge a suspeita de que o problema, numa conversação particular com um clássico, não é apenas de erros conscientes, mas de erros inconscientes e de ilusões que ocorrem sistematicamente (de onde a expressão “hermenêutica da suspeita”)? Logo começamos a encontrar um problema diferente para qualquer esfera pública. Precisa-se então de um novo tipo de debate, o que hoje chamamos de teoria crítica. A teoria crítica é uma forma de teoria desenvolvida para iluminar e, se possível, sanar, ou pelo menos ajudar a desfazer, não o erro consciente, mas a ilusão inconsciente, sistêmica. É por isso que o modelo da teoria psicanalítica clássica era tão caro à Escola de Frankfurt, inicialmente, ou a praticamente toda forma de ideologia crítica. Ideologia, no sentido rígido, não é erro consciente. Quem quer que aceite (como eu) que o sexismo, o racismo, o classismo, o antissemitismo, a homofobia etc. são mais provavelmente distorções inconscientes funcionando sistematicamente do que erros conscientes, precisa incluir uma hermenêutica da suspeita, assim como a antropologia teológica precisa não só do paradigma natureza-graça, mas também do paradigma pecado-graça. Pecado como desorientação do ser a respeito de si mesmo (como também pode acontecer a uma nação) é a suprema distorção sistêmica. A esfera pública deve acolher todas as teorias críticas para ajudar a garantir que ela permanecerá genuinamente pública e não apenas um *cockpit* para amortecer o choque de egos poderosos e grupos exclusivistas.

A terceira correção é a que podemos chamar de insistência crescente (desde a formulação original da hermenêutica de Gadamer) sobre a alteridade e a diferença no debate. É claro que o modelo platônico e gadameriano de debate como conversação insiste bastante na alteridade, a seu modo. No entanto, importa uma afirmação mais forte da alteridade e da diferença na esfera pública da nossa sociedade secular, democrática e pluralista. A “*Publicness Dois*”, ao contrário da “*Publicness Um*”, não se contenta apenas com o simples consenso racional de valores compartilhados, mas inclui também meios capazes de permitir que as diferenças entre culturas distintas possam desempenhar um papel público. Ignorar a “*Publicness Dois*” (como muitos admiráveis pensadores religiosos o fazem) é empobrecer a esfera pública. Por que pensadores religiosos deveriam ignorar – como recurso público – os mais ricos aspectos de uma tradição (por exemplo, as narrativas escatológicas, o profeta, os santos, os místicos)? Aprender a discernir – interpretar – esses recursos e disponibilizá-los para a esfera pública é tarefa altamente necessária.

O primeiro passo nas conversações, como vimos acima, é admitir a séria exigência de atenção do outro, seja esse outro uma pessoa, um texto, um evento, um símbolo, um ritual. Devo permitir que me invada a autêntica alteridade, caso contrário, a interação é não-interação. Sem essa atenção ao outro da conversação, nunca se aprende nada, porque já se sabe tudo o que se pensa ter que saber; e assim, ninguém jamais está interagindo verdadeiramente com o outro, pois não há o outro. A hermenêutica é, de fato, baseada na noção de alteridade, embora Gadamer não a explicita como tal. No pensamento contemporâneo (especialmente no chamado pós-moderno), no entanto, é preciso cuidar mais radicalmente da alteridade de cada outro do que a hermenêutica já faz.

Cada uma das três correções da interpretação como conversação, incluindo a conversação com os clássicos na esfera pública, é importante em si e está relacionada às outras duas. A conversação com os clássicos na esfera pública é difícil, complexa – e necessária. Assim temos mais razão ainda para voltar a defender as duas reivindicações principais deste artigo: primeiro, o questionamento público não se constitui apenas no debate, mas num modelo mais amplo e flexível de questionamento público, o diálogo com os clássicos; em segundo lugar, todos nós estamos sempre interpretando a fim de buscar a compreensão – portanto, questionando –, e por isso devemos considerar o modelo de questionamento na esfera pública não apenas como debate, mas como diálogo. O questionamento público como diálogo com os clássicos, quando bem montado, ajuda qualquer comunidade pública de investigação numa esfera onde todos são em princípio iguais, todos devem ser ouvidos e todos são chamados a responder na conversação, cada um respeitando cada outro diferente. O questionamento público – tanto a “*Publicness Um*” como debate e a “*Publicness Dois*” como diálogo com os clássicos – poderia granjear um ganho modesto, mas real, mostrando como os clássicos religiosos podem funcionar na esfera pública.

### ***“Publicness Três”: recursos para além dos limites da razão***

Ao contrário das duas primeiras formas de discurso público, com seus apelos quer à razão dialética debatedora (“*Publicness Um*”), quer à razão dialógica hermenêutica ou à interpretação dos clássicos (“*Publicness Dois*”), há o fato importante do valor público das realidades para além dos limites da razão (por exemplo, o Incompreensível, a Revelação/fé, o Inefável). A terceira forma de *publicness* baseia-se num paradoxo: a esfera pública necessita da ajuda de realidades além da razão pública.

Esta necessidade é dupla. Primeiro, para assegurar que a esfera política (relacionada, como mencionado acima, à esfera tecnoeconômica e cultural) não se feche num sistema totalitário onde toda a realidade social, de fato,

é constituída pelo político. A separação entre Igreja e Estado destina-se a assegurar que as igrejas não controlem a esfera política e que o Estado não controle a esfera das religiões. Em princípio, a sociedade é servida pela esfera pública, que compreende três esferas: a tecnoeconômica, a política e a cultural, a qual inclui a arte, a religião e a cultura popular. Numa sociedade que funcione bem, nenhuma esfera domina as outras duas. Uma das principais funções da esfera pública é assegurar, tanto quanto for racional e legalmente possível, que cada esfera execute a sua própria tarefa. As “Publicness Um” e “Dois”, como mencionado acima, destinam-se a defender a razão e a resistir às invasões sérias da poderosa e onipresente esfera tecnoeconômica.

A esfera cultural da sociedade é tão ameaçada quanto a política pela invasão da esfera tecnoeconômica e pela consequente colonização da esfera cultural. Mesmo na religião, a “consumerização” da religião (especialmente nas crescentes megaigrejas) pode ser forte: a religião como mais um item de consumo para o indivíduo possessivo. Na verdade, Robert Bellah e outros estão certos: o individualismo possessivo é o principal problema da nossa sociedade. É triste ver como o nobre ideal dos direitos humanos individuais degenerou até o individualismo possessivo. Se a religião se torna apenas mais um item de consumo para o indivíduo radicalmente autônomo, a religião trai dois aspectos centrais de sua natureza: a noção do eu intensamente relacional e comunitário, e aquilo que exigem as obrigações e a responsabilidade para com os outros (o próximo não escolhido, não apenas o amigo próximo), especialmente o pobre, o oprimido, o marginalizado (a cristã opção preferencial pelos pobres).

Ora, a esfera cultural se encontra também sob ameaça se tudo, de fato, for lido como político. Em princípio, a esfera pública se situa tanto na esfera política quanto na cultural. Como já sugeri acima, os clássicos das diversas grandes tradições – sendo particulares e diferentes – fornecem novos recursos culturais e religiosos para a esfera pública.

Johann Baptist Metz e Gustavo Gutiérrez, a meu ver, estão corretos em suas críticas a Karl Rahner e Hans Urs von Balthasar – e a todas as outras tradições sapienciais – não pelo que eles fizeram tão bem (por exemplo, a teologia transcendental de Rahner e a teologia estética de Balthasar), mas pelo que não fizeram: trabalhar a dimensão política (teologicamente: a profético-mística) de suas teologias. Rahner aceitou essa crítica “política” de Metz, e, na verdade, um dos últimos artigos de Rahner é em defesa de Gustavo Gutiérrez. Metz continua a reconhecer sua grande dívida para com Rahner. Nenhum teólogo precisa escolher entre o profético (ético-político) e o meditativo-místico-metafísico-estético. Ambos são necessários para a compreensão do cristianismo em sua plenitude. Ambos contribuem para a discussão de valores na esfera pública. A “opção pelos pobres” é uma ideia valiosa, não só para a Igreja, mas para toda a esfera pública,

onde a sociedade deve decidir cultural, política e economicamente sobre sua responsabilidade para com os membros mais pobres na sua própria sociedade e sobre sua responsabilidade para com os pobres e oprimidos no mundo inteiro. A justiça transformada pelo “impossível” ideal do Amor, assim como a compaixão transformada pelas exigências implacáveis da justiça, são ambas compartilháveis; são ideais públicos dignos da mais séria atenção na esfera pública de toda sociedade democrática, pluralista e secular.

Voltando aos contornos do paradoxo da “*Publicness Três*”, vemos a necessidade de incentivar a discussão pública de realidades para além dos limites da razão (portanto, além da “*Publicness Um*” e “*Dois*”), porque essas realidades além-dos-limites-da-razão incluem movimentos de “excesso” (sabedoria mística como distinta do conhecimento comum) e movimentos de demandas “excessivas” e ético-politicamente perturbadoras (demandas proféticas, escatológicas, extraordinárias, exigências de interrupção). Esses recursos místico-proféticos são empregados, mesmo em termos seculares, por pensadores como Walter Benjamin em sua brilhante e perturbadora obra “*Teses sobre a História*”.

Como Kant argumentou, reconhecer os limites da razão é uma das maiores conquistas da razão. Em nosso próprio período pós-kantiano e pós-moderno, as tentativas filosóficas e teológicas de nomear e empregar a realidade além-dos-limites da razão (por exemplo, na “*Justiça por vir*” e na “*Democracia por vir*” de Derrida) voltam a exigir a atenção de todos os pensadores para realidades paradoxais (“*Publicness Três*”).

A questão dos limites da razão tem sido central no pensamento ocidental. Apresenta-se desde o “*Bem além do Ser*” em Platão, embora até o presente não tenha sido completada pela razão. No século IV, por exemplo, havia debates sobre esta questão em todas as três comunidades intelectuais, a pagã (Plotino), a cristã (os Capadóciós e Agostinho) e a judaica (com os rabinos articulando o que se tornou o Talmude Babilônico). Estes debates estavam nos limites da dialética e do diálogo, ou seja, da razão pública desenvolvida de modo argumentativo pelos gregos. Os judeus e os cristãos, é claro, tomavam a “*revelação*” como puro dom da automanifestação de Deus (Êxodo 3,14), além de qualquer coisa que a razão pudesse alcançar. Além disso – como argumentou Agostinho em *A Cidade de Deus* –, a revelação possuía implicações para as esferas pública e política. Qualquer pensador que tenha fé-confiança na revelação de Deus acredita que nos foi dado, como puro dom, um novo caminho pessoal e público. Além disso, como dotados de razão, somos capazes de atingir um “*entendimento análogo, imperfeito, parcial, mas real*” da revelação. Achar que tal revelação só é relevante para o indivíduo é recusar perceber que o homem religioso, com sua profunda fé pessoal, é um indivíduo relacional, uma pessoa ligada a todas as outras pessoas, a toda a sociedade, a toda comunidade de cren-

tes, à Igreja, à natureza e ao cosmo; e, acima de tudo, ao Deus incompreensível, que é Amor.

A fé é um novo conhecimento, não apenas de novas crenças cognitivas, mas também de um novo fundamento para o conhecimento – um fundamento de confiança radical (a *fides fiducialis*), que nos leva a todo novo e, na verdade, infinito conhecimento (a *epéktasis* de Gregório de Nissa), culminando na união mística com Deus. O conhecimento místico está além do limite usual de razão. Como conhecimento, o conhecimento místico (que não é tão raro entre os crentes quanto frequentemente se acredita) também deveria entrar na esfera pública diretamente, não como resultado de um debate racional (“*Publicness Um*”), nem apenas como um clássico cultural-religioso (“*Publicness Dois*”). Em vez disso, o conhecimento místico-profético – como excesso, como interrupção, como conhecimento além dos limites da racionalidade moderna (contra Kant) – encontra-se, cada vez mais, sob a rubrica precisa do pensamento pós-moderno, entrando na arena pública. *A Cidade de Deus*, de Agostinho, o pensamento social católico, o realismo cristão de Niebuhr, as teologias política e da libertação, o uso explícito da razão teológico-bíblica na *Caritas in veritate* de Bento XVI, todos estes são exemplos de conhecimento místico-profético operando na esfera pública. Mesmo Max Weber (ao contrário de Durkheim) defendeu a necessidade ocasional de profetas na esfera pública de qualquer sociedade.

Tentativas similares de nomear a realidade (o “Real além do limite da razão”) também podem ser observadas em alguns debates filosóficos centrais do nosso tempo, iniciando com o Heidegger tardio, na tentativa de encontrar um novo modo “meditativo” de pensar. Essas novas formas de pensar para além dos limites da razão (quer filosoficamente meditativa ou diretamente teológica) merecem consideração como uma terceira e paradoxal forma da *publicness* para além dos limites da razão, operando dialético-argumentativamente na “*Publicness Um*”, ou hermeneuticamente, na “*Publicness Dois*”.

Na fenomenologia e na hermenêutica, há vários novos modos de pensar pós-dialéticos e pós-hermenêuticos, especialmente a busca de Heidegger por um pensamento meditativo, o debate de Levinas com o pensamento dialógico de Buber, a crítica que Derrida faz a Gadamer no famoso não-diálogo sobre o diálogo (1981), bem como o trabalho mais tardio de Derrida sobre uma nova maneira de pensar que se adequa à categoria do Impossível; e ainda, a nova fenomenologia do dom e da *caritas* de Marion, e eu me atrevo a mencionar as minhas próprias tentativas de desenvolver uma “nova” hermenêutica (paralela à “nova” fenomenologia), que é deliberadamente mais *fragmenting* (ou, como eu prefiro, *frag-eventing*, ou seja, interruptiva e “excessiva”, profético-mística) do que dialógica ou dialética nos moldes tradicionais. Estas opções contemporâneas não são antidialógicas ou antirracionalistas, mas têm o intuito de manifestar o conhe-

cimento e o pensamento da realidade presente-ausente do Incompreensível, do Impossível, do Inefável em nosso meio, como sugestivamente manifestado nestas novas formas de filosofia e como reveladas decisivamente na revelação automanifestadora de Deus.

Alguns filósofos contemporâneos continentais [europeus] debatem os limites da razão dialética e dialógica, demonstrando semelhança impressionante, como mencionado acima, com as recentes análises históricas do deslocamento da argumentação dialética e do diálogo para o pensamento contemplativo da Antiguidade tardia nos neoplatônicos, nos rabinos do Talmude Babilônico e nos teólogos cristãos nicenos, em grande parte neoplatônicos. Este debate da Antiguidade tardia é analisado no livro intitulado *O Fim do Diálogo na Antiguidade*, editado pelo professor Simon Goldhill, a partir de uma conferência importante em Oxford, há alguns anos atrás, sobre a forma do diálogo na Antiguidade. Os traços similares entre o debate no século IV e na contemporânea “pós-modernidade” são impressionantes.

Alguns dos grandes pensadores fenomenológicos e hermenêuticos propõem modos de pensar além dos limites da filosofia analítica moderna (“Publicness Um”) ou mesmo além do diálogo gadameriano com os clássicos (“Publicness Dois”): novos modos de pensar para descrever e avaliar tanto obras de arte (Heidegger) ou o radicalmente outro na ética (Levinas), diversos eventos de manifestação religiosa do sagrado *fascinans et tremendum* (Otto) ou da iluminação (Plotino, Buda). A dialética e o diálogo, algumas vezes, chegam ao fim de sua eficácia, mesmo na esfera pública, não pela interferência de algum poder, mas por uma razão diferente, uma bem positiva razão filosófica: a dialética e o diálogo podem alcançar seus limites naturais. Assim, esses pensadores fornecem uma oportunidade para se tentar algum novo modo de pensar (e, portanto, outra dimensão da *publicness*), com base numa nova experiência do “Real para além dos limites da razão”.

A razão pode “revelar” seus limites – e além de seus limites. É isso que Heidegger chamou de “o Intransponível”, Derrida de “o Impossível” e Levinas, em sua leitura da terceira Meditação de Descartes, de “o Infinito”. Para Descartes, ao contrário de Kant, como seres finitos, não podemos alcançar o infinito através da razão, no entanto, possuímos o conceito do Infinito. Esse conceito, portanto, nos deve ser dado pelo Infinito em si, a saber, Deus (em contraste: Kant sobre Deus, não como dado, mas como conceito-limite, pensado, mas não conhecido ou experienciado). A necessidade de pensar e falar além dos limites da razão kantiana – mesmo antes de qualquer pretensão reveladora ou iluminadora de um evento de arte, ética ou religião – é também uma necessidade intrinsecamente filosófica, como Hegel argumentou contra Kant: não poderíamos sequer apontar um limite como limite a não ser que já estivéssemos de alguma maneira além dele.

A dialética e o diálogo são constituídos pela razão em suas funções discursivas. Os diálogos são temporais, literalmente “tomam tempo”. Os interlocutores num bom diálogo, ou num debate sério, podem ser tomados pela lógica da questão em si a ponto de se encontrarem cativados no vai-e-vem do questionar. Os interlocutores parecem muito mais peças do jogo do questionar do que efetivos jogadores que estão jogando. Como atletas, às vezes eles se encontram “*in the zone*” [totalmente envolvidos]. Quando um debate dialético ou um diálogo (como a razão discursiva, como o tempo normal) atinge seu limite natural, a pessoa experimenta e compreende o limite como a própria finitude inevitável, como a própria inelutável historicidade. Nesse ponto – como em Platão e Plotino, em Gregório de Nissa e Agostinho, nos medievais, em Nicolau de Cusa e Descartes, bem como em certos filósofos contemporâneos – o pensador pode receptivamente atentar e aguardar a possível experiência do que, dentro do diálogo racional e de sua fidelidade às condições racionais de possibilidade, parecia impossível. Aí, o Impossível se torna possível. O Impossível como nova possibilidade se torna um novo candidato para a discussão aberta na esfera pública.

Se acontece a rica experiência de um evento (da arte, da religião, do outro ético), o apelo de um novo modo de pensar é “razoável”: o pensamento meditativo do Heidegger tardio sobre as grandes obras de arte e a influência crescente, em seu trabalho, do meditativo modo taoísta de pensar; a recuperação kierkegaardiana da categoria do “Impossível” como categoria positiva, não negativa, em sua crítica de Kant. Como Plotino insistiu em seu sereno e meditativo modo de raciocinar – embora também rigorosamente dialético e dialógico – um pensador intensifica gradualmente sua jornada de volta à sua verdadeira casa, por meio de rigorosas purificações morais e intelectuais, incluindo o raciocínio dialético e dialógico. Por meio de cuidadoso labor intelectual, incluindo debates dialéticos e diálogo, o pensador se move sempre para cima na busca de um momento final na esfera do Inteligível. Por conta própria, no entanto, não podemos ir mais longe. Temos que aprender a esperar atentamente. Na imagem do movimento que Plotino usa, o pensador descansa e espera, como se estivesse em uma praia, esperando a maré subir. Claro, a maré pode não subir durante o tempo em que a pessoa estiver lá. Mas, se a maré subir, ela vai erguer a pessoa que, assim, poderá vislumbrar o que a razão pode não alcançar por si mesma, o transcendente Incompreensível, a Experiência Infinita de sua verdadeira casa e origem, a realidade última – o Uno e o Bem.

A experiência daquilo que diferentes pensadores rotulam, apofaticamente, de o Intransponível, o Impossível, o Incompreensível, o Inefável, o Infinito pode acontecer “de repente”, como acontece a experiência do Belo no *Banquete* de Platão. Ou então, esta revelação para além do diálogo pode acontecer mais serena e gradualmente, como na experiência do Bem além do Ser, que Platão afirma estar preparada para todo o percurso intelectual-moral da linha dividida em *A República*, embora não plenamente alcança-

do por ele. Lá, a pessoa se eleva a partir da opinião e da crença à matemática, ao argumento elênquico e à razão dialética até o ponto onde o Bem além do Ser pode, ou não, ser vislumbrado. Na minha leitura, a experiência do Bem além do Ser, para Platão, é uma experiência fora do alcance da razão discursiva, mesmo sendo o melhor do dialógico e do dialético em Platão. Ao mesmo tempo, o Bem além do Ser é profundamente relevante (para a “Publicness Três”) na discussão crucial do Bem e dos bens, em qualquer verdadeira esfera pública. O próprio texto (da *República*) em que Platão descreve o movimento da razão para além da opinião e da crença – via argumentos dialéticos platônicos, socraticamente elênquicos e cada vez mais complexos – rumo ao lugar onde uma manifestação do Bem além do Ser possa ocorrer, é o mesmo texto em que descreve os bens e a boa ordem necessários para uma boa *polis*.

Nós podemos, pessoalmente, alcançar o diálogo e a dialética com o nosso desempenho racional. No entanto, uma experiência do Bem além do Ser é impossível como conquista racional. A razão a prepara, mas o evento acontece ou não acontece, por si só, independentemente do nosso empenho racional. Se o evento acontece, podemos dizer, com Heidegger, “*es gibt*”, “*it gives*”. Se o evento não acontece só se pode dizer, com Blanchot e o primeiro Levinas, “*il y a*”, ou seja, o Real não está dando, não é generoso, não é transbordante (como “*es gibt*” sugere e o “Bem além do Ser” insiste). O Real, então, está simplesmente aí (*il y a*). Em ambos os sentidos, é dado: ou como um dom (*es gibt*), ou simplesmente está aí (*il y a*).

Derrida utiliza motivos escatológicos para defender a necessidade, na esfera pública, da política para uma impossível Justiça por vir, escatológica, não teleológica. De forma semelhante, o uso da nomeação cristã de Deus como Amor e de nós mesmos como incumbidos (*empowered*) de e mandados a amar o próximo – especialmente mediante o amor que opera pela justiça – tem sido adotado por alguns novos fenomenólogos (por exemplo, Jean-Luc Marion, Jean-Louis Chrétien). Esses pensamentos estritamente filosóficos fornecem novos recursos de “Publicness Três” para a esfera pública e sugerem de que maneira uma teologia filosófica (sobre o Impossível que se fez possível na revelação) pode funcionar também na esfera pública.

## Conclusão

“Sem visão o povo perece”. A “Publicness Três”, unida à “Publicness Um” e “Dois”, pode ajudar, e muito, a deprimida esfera pública de nossa sociedade, pondo à disposição os ricos recursos das tradições religiosas cristãs (e outras também). Uma vez somadas a teologias que sejam sensíveis às próprias responsabilidades públicas, tais filosofias da *publicness* podem desempenhar um papel fundamental – público e não sectário – na esfera

pública compartilhada. O cristianismo católico é uma igreja, não uma seita. Conhecemos as afinidades naturais da teologia católica com o papel da filosofia e da razão, a sua autocompreensão de comunidade concretizada em suas ideias centrais de pessoa, não de indivíduo. Tais conceitos centrais sobre o bem comum, a solidariedade, a subsidiariedade, o seu recente giro para o *status* privilegiado do místico-profético dos pobres e oprimidos, o seu repensar sempre novo da relação intrínseca entre o amor e a justiça, todos esses recursos particulares católicos devem desempenhar um forte papel na esfera pública da nossa sociedade, quer por meio da razão argumentativa da “Publicness Um”, quer pela razão hermenêutica da “Publicness Dois”, quer pela razão contemplativo-meditativa e profética da “Publicness Três”.

**David Tracy:** Mestrado e Doutorado pela Pontifícia Universidade Gregoriana, Roma, Itália. Professor de Teologia Contemporânea e Ciências da Religião na Divinity School da University of Chicago. Principais obras: *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*, *On Naming the Present: Reflections on God, Hermeneutics and Church*.

**Endereço** Swift Hall 227  
1025 E. 58th St.  
Chicago, IL 60637  
e-mail: tracy@uchicago.edu