

## INTELIGÊNCIA DA FÉ EM UM CONTEXTO PÓS-METAFÍSICO: *APONTAMENTOS PARA UMA NOVA SENSIBILIDADE TEOLÓGICA*

---

*Pe. Vitor Hugo Mendes*

No período histórico, que coincide com o Vaticano II (1962-1965) e o pós-Concílio, grandes transformações (econômicas, políticas e culturais) alteraram significativamente a fisionomia do mundo (cf. MENDES, 2004). Na virada do milênio, há quase uma unanimidade em reconhecer que, para além de uma época de mudanças, está em curso uma mudança de época que interfere em todas as instâncias da vida<sup>1</sup>.

No andar ligeiro do século XXI, a configuração atual desse debate, no âmbito da racionalidade ocidental, navega na confluência de um contexto pós-metafísico (cf. HABERMAS, 1990). Diante da crise e quebra de uma razão configuradora do

---

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

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

Segundo Hermann,

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

É nessa perspectiva que se pode compreender que autores, no âmbito do pensamento teórico-filosófico contemporâneo, entre outros, Gadamer, Rorty e Habermas, cada um a seu modo, embora os três no âmbito da filosofia, a partir de um pensamento pós-metafísico e seguindo as contribuições advindas da reviravolta lingüístico – pragmática, se dediquem ao empreendimento de interpretar esse processo de ruptura da razão metafísica ocidental e, acima de tudo, propor novos caminhos para a razão sob o influxo de múltiplas racionalidades<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Gadamer (1999; 2002), por exemplo, repõe o problema da “verdade” e do “método. Na medida em que desenvolve uma teoria do compreender, beneficiando-se da virada hermenêutica, desenvolve uma racionalidade que não se esgota na forma técnico-científica, ressaltando que, como lembra Hermann (2002, p. 42) “o conhecimento não é fruto da pura subjetividade transcendental, mas se dá na historicidade e na linguagem”. O fato de nos encontrarmos na história, e sempre nela, exige a constância de confrontar perspectivas e ou-

Inserida na historicidade de sua constituição, a racionalidade que está emergindo, distanciada de uma consciência lógico-dedutiva ou da ancoragem exclusivamente meta-histórica, mostra-se cada vez mais dialógica, relacional e intersubjetiva. Em um mundo compartilhado por tantos “outros”, a pretensão de um entendimento possível, em se tratando de indicar um sentido para a sociabilidade humana e a viabilidade de decisões comuns para salvaguardar a vida em sua extensão planetária, configura-se nessa pluralidade de vozes reivindicando suas razões. Por sua vez, cada uma desafiando-se a aprender do progresso das outras<sup>3</sup>.

---

tra vez, sempre de novo, buscar compreender e se autocompreender. Na experiência humana, diz Gadamer, “ser histórico quer dizer não se esgotar nunca no saber-se” e, muito menos em possuir a verdade de forma definitiva (GADAMER, 1999, p. 451); o neopragmatismo de Rorty (1994; 1997; 2000), uma filosofia entendida como conversação, propõe uma prática filosófica fora do espaço tradicional do pensamento epistemologicamente centrado. Assim sendo, para Rorty, ser racional é, antes de tudo, abster-se da epistemologia, e portanto, o abandono da pretensão compulsiva de representação e objetivação da verdade; Habermas (1997 a e b; 1984; 1990), diante do esgotamento da filosofia da consciência, trazido à luz pela crítica do pensamento ocidental, aceita o desafio de repensar as possibilidades da razão mediante a elaboração de uma teoria do agir comunicativo. Segundo Hermann, “na formulação habermasiana, a racionalidade surge de um processo efetivo de comunicação, que ocorre entre indivíduos situados num contexto histórico-político, que compartilham o mundo. O racional não diz respeito àquelas decisões estratégicas para atingir determinados fins, mas inclui os aspectos ético-formativos e estético-expressivos. Baseia-se no entendimento racional obtido pelos participantes da comunicação, que se dá através da linguagem, sobre a compreensão de fatos objetivos e sociais. A racionalidade não tem mais fundamento último no sujeito, mas no mundo *prático e intersubjetivo*” (PRESTES, 1996, p. 103).

<sup>3</sup> Disso resulta que palavras do tipo conversação, consenso, acordo, entendimento, etc., – ainda que, não poucas vezes, pelo uso inflacionado termine em considerável simplificação –, tenham conquistado um lugar expressivo em dizer as condições e as possibilidades do conhecimento, em detrimento de termos antes consagrados na formulação do saber como verdade, consciência, objetividade, etc.

Nessa reviravolta pela qual transitamos, naquilo que endereça a um total desalinhamento da razão ocidental, o requerimento de um modo outro de enfocar a razão, o desenvolvimento de novas formas de racionalidade, agrega novos elementos na agenda de uma discussão sobre a teologia, aqui entendida como *inteligência da fé*. Na mesma medida, exige uma atitude de abertura por parte daqueles que trabalham no âmbito da produção teológica<sup>4</sup>. Como lembra Palácio, “o fim de uma ‘era teológica – essa longa convivência da teologia com a razão ocidental – não significa que a alternativa esteja no abandono da razão. Nem se trata de optar pelo retraimento da teologia à sacristia da vida e da história, num olvido irresponsável dos problemas reais”, muito embora, ressalva o autor, “a contribuição da teologia haverá de passar pela recuperação de sua especificidade como ‘saber’” (PALÁCIO, 2001, p. 75).

Quer nos parecer que o processo de especificação de um discurso propriamente teológico, nas atuais circunstâncias, não pode fazer-se na ausência dessa conversação mais ampla que socializa sérios questionamentos no alcance da razão metafísica, mas também particulariza possibilidades múltiplas de uma racionalidade plural operando na produção do conhecimento. Nesse sentido, o Vaticano II, ao celebrar 40 anos de sua clausura (2005), bem como algumas iniciativas do pós-Concílio em modernizar o discurso teológico da Igreja, confronta com um horizonte teórico radicalmente modificado (cf. LIBANIO, 1983, 2000; OLIVEIROS, 2002).

---

<sup>4</sup> A *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo*, da Congregação para a Doutrina da Fé, ensina que “é tarefa do teólogo assumir da cultura do seu ambiente elementos que lhe permitam melhor iluminar um ou outro aspecto dos mistérios da fé. Tal tarefa é certamente árdua e comporta riscos, mas é em si mesma legítima e deve ser encorajada” (VET, 1990:10).

Torna-se desnecessário retomar aqui as ambigüidades, limites e paradoxos da crítica pós-moderna à modernidade<sup>5</sup>, sendo suficiente lembrar que, embora a pluralidade se faça presente em muitos discursos pós-modernos, ela é, eminentemente, um fenômeno da modernidade (HERMANN, 2001, p. 96). Entretanto, parece plausível reconhecer, é em meio a esse debate, moderno – pós-moderno, no horizonte por ele descortinado, que vamos encontrar uma percepção aguçada das mutações do tempo presente e as mais variadas formas de interpretação desse processo de esfacelamento de uma ordem estabelecida, buscando dar conta de sua formulação plural. Nesse sentido, somos concordes com Habermas em dizer “que os que se declaram ‘pós’ não são apenas oportunistas de faro atilado; temos que levá-los a sério como sismógrafos do espírito de uma época” (HABERMAS, 1990, p. 12).

Dessa maneira, ocorre lembrar, é sob esse prisma, mais especificamente, o do influxo pós-moderno<sup>6</sup>, que também são reconhecidos os muitos desafios que se apresentam à vivência da fé, à Igreja e à evangelização, no contexto atual. Nesse quadro se tem colocado em discussão o alcance do Vaticano II. Moderno em sua realização e em suas pretensões, o pós-Concílio deve a-

---

<sup>5</sup> Uma visão mais aprofundada sobre essa questão pode ser encontrada em (MENDES, 1998), sobretudo no capítulo primeiro *Moderno e pós-moderno: a morte do real*.

<sup>6</sup> Segundo Moraes (1996, p. 46), “o discurso pós-moderno e as teorias que a compõem não expressam, por certo, um corpo conceitual coerente e unificado. Ao contrário, quando se quer delimitar o seu sentido, nos deparamos com uma pluralidade de propostas e interpretações, muitas vezes conflitantes entre si. Entre seus representantes mais notáveis existem diferenças marcantes e só uma leitura superficial poderia incluí-los em uma mesma corrente de pensamento. Na verdade, o que se convencionou chamar de pós-moderno possui hoje tanta abrangência que se transformou em um tipo de conceito guarda-chuva, dizendo respeito a quase tudo: de questões estéticas e culturais, a filosóficas e político-sociais”.

derir, rejeitar ou negociar com o pós-moderno? Esses são temas e dilemas que terão vida longa.

Na perspectiva de um contexto pós-metafísico, o centrimento nas questões de racionalidade permite que essa problemática seja impostada de uma outra maneira. Não se trata de simplesmente fazer ecoar a crítica da razão moderna ou permanecer na crítica total da razão, pela via de um desconstrucionismo radical. Mas, em reconhecendo o esgotamento da razão única, mesmo fazendo-se acompanhar de sua indispensável crítica, trilhar os caminhos de alargar o sentido da razão na conjugação plural da racionalidade, sem incorrer na contradição de buscar razões para a desrazão ao estilo de conveniência sem objetivo, tampouco se fixar, como tem ocorrido, na “substancialidade imitada de uma metafísica renovada”, depois de Kant (HABERMAS, 1990, p. 17).

Segundo parece-nos, é na abrangência dessa complexidade que se depreendem, de um lado, os elementos indispensáveis para uma outra recepção do Concílio Vaticano II e a teologia a partir daí praticada; de outro, de modo conseqüente e em profunda articulação com o anterior, a eficácia da evangelização e o próprio amanhã da Igreja<sup>7</sup>. Como lembra Brighenti, “o seu futuro depende da capacidade e audácia de buscar ser, a partir dos desafios do presente, [...] a Igreja do futuro” (BRIGHENTI, 2001, p. 05).

---

<sup>7</sup> Em uma imagem muito sugestiva, no livro *A Igreja do futuro e o futuro da Igreja*, Brighenti afirma que a Igreja se encontra diante de uma “encruzilhada, entretanto, prossegue o autor, isto não é beco sem saída; ao contrário, é antes deparar, não com o mesmo caminho trilhado, quem sabe, de modo seguro, mas com outros caminhos alternativos possíveis, sob pena de dar a lugar nenhum ou de cair num abismo e liquidar a própria originalidade. Toda instituição que não é capaz de caminhar com a história e de adaptar-se às novas condições culturais está fadada a se tornar obsoleta, irrelevante ao seu contexto. Algo muito mais sério para a Igreja, portadora de palavra de salvação “para nós hoje”” (BRIGHENTI, 2001, p. 05).

Dessa maneira, um empreendimento conseqüente, no debate sobre a inteligência da fé em um contexto pós-metafísico, não pode restringir-se a estabelecer, em moldes tradicionais, uma defesa intransitiva, tampouco uma sobreposição simplificada, ou ainda, uma indiferença conivente, embora crítica, do pensamento teológico em relação a outras formulações da racionalidade. Do mesmo modo, não se trata de, outra vez, transplantar, atualizar ou adequar antigas questões com novas categorias, mas de problematizar o próprio modo de compreender da teologia, na tentativa de re-pensar teologicamente a secular experiência da fé.

Na urgência do tempo que se chama hoje, o alargamento ocorrido no campo da racionalidade em geral traz, direta ou indiretamente, implicações no redimensionamento e na reformulação do pensamento teológico como tal. Nessa direção, o presente artigo se propõe rebuscar, em caminhos que se mostram, em grande parte, ainda por se fazer, alguns *apontamentos para uma nova sensibilidade teológica* em meio a esse entreaberto de questões amplas e complexas.

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

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

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

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

Nos limites dessa razão, o sentido pluralista das formas de vida social se apresenta como a condição em meio à qual nos encontramos e que, na busca de compreensão, requer mudanças radicais no âmbito da racionalidade<sup>8</sup>. Ou seja, a situação prévia do mundo da vida nos impõe a tarefa de re-pensar, em outras perspectivas, o modo de dizer a vida no mundo e, portanto, a maneira de falar dos seres humanos e, não menos, a forma de dirigir a palavra sobre Deus<sup>9</sup>.

Tudo isso são configurações muito recentes. “Tal pluralidade é constatada desde há muito tempo, mas agora se torna uma concepção fundamental, não sendo mais só uma especulação

---

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

<sup>9</sup> Nesse sentido, segundo Brighenti, “o momento atual, marcado por profundas transformações, põe a Igreja numa encruzilhada. São múltiplos caminhos a tomar, mas qual deles seria o mais condizente com os novos sinais dos tempos e os novos dinamismos da história? [...] A encruzilhada atual deve-se, não meramente a um mal-estar religioso no seio das religiões institucionais, mas, sobretudo, à crise do atual projeto de civilização. Não é só a Igreja ou as religiões que estão diante de uma encruzilhada. Há ao nosso redor, uma crise holística, uma crise epocal, de paradigmas, das utopias, dos meta-relatos, etc., que obriga as instituições em geral, incluídas as religiosas, a re-situarem-se no novo contexto, a re-elaborarem sua autocompreensão e sua compreensão de Deus e do mundo” (BRIGHENTI, 2001, p. 05).

abstrata, mas uma determinação da realidade da vida” (HERMANN, 2001, p. 95), deveras um fato incontestável, mas também incontornável e sem retrocesso<sup>10</sup>.

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

Diga-se, de início, que a movimentação tumultuada em torno do sentido plural de todas as coisas, sobremaneira no ambiente católico, tem motivado inúmeras análises. As abordagens, os temas e os encaminhamentos se multiplicam tanto quanto as problemáticas que são percebidas em sua variedade. Dessarte, para uma melhor identificação do alcance daquilo que se trata compreender, – *A teologia nos limites da razão* –, como nos pa-

---

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

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

rece, antes convém apresentar, ainda que de passagem, uma panorâmica dessas questões na forma como vem sendo perfilada no discurso oficial da Igreja, para, em seguida, então declinar uma maior atenção em outros enfoques da mesma problemática.

Assim sendo, sem outro motivo a não ser o de destacar a sua forma sintética de abordar o tema em questão, trazemos um recorte da *Pastores dabo vobis* (1992), Exortação Apostólica pós-Sinodal que trata da formação dos sacerdotes (cf. MENDES, 2002). Em fazendo referência a “fenômenos preocupantes e negativos que têm influência direta sobre a vida e o ministério dos sacerdotes”, o documento pontifício constata a presença de um “pluralismo teológico, cultural e pastoral malcompreendido que, embora partindo de boas intenções, acaba por tornar difícil o diálogo ecumênico e por atentar contra a necessária unidade da fé”. Para além disso, por frente já se observam outras alterações a caminho que apresentam exigências ainda maiores, como é o caso de “um fenômeno de grande relevo” que “é a presença de consistentes núcleos de raças e de religiões diferentes num mesmo território”, constituindo, assim, uma sociedade cada vez mais “multi-racial e multi-religiosa”. Ainda que isso possa ser entendido como “ocasião para um exercício de diálogo mais freqüente e frutuoso, para uma abertura de mentalidade, para experiências de acolhimento e de justa tolerância”, na mesma medida isso pode se tornar “causa de confusão e relativismo, sobretudo em pessoas e populações de fé menos esclarecida” (*PDV*, n. 07).

Noutro documento, lançado posteriormente, a *Fides et Ratio* (1998), em redobrada atenção para com as “relações entre fé e razão”, o tema do pluralismo é retomado de maneira concisa, agora em suas implicações teóricas no âmbito da filosofia e, por conseguinte, na busca da verdade. A Encíclica parte da constatação de um “pluralismo indefinido” que se choca com a “legítima pluralidade”, sobretudo, porque, no “pressuposto de que todas as posições são equivalentes, [...] tudo fica reduzido a mera opinião”, gerando “atitudes de desconfiança generalizada quanto aos

grandes recursos cognoscitivos do ser humano” (FR, n. 05). Diante disso, de forma precisa, exorta: “A filosofia, que tem a grande responsabilidade de formar o pensamento e a cultura através do apelo perene à busca da verdade, deve recuperar vigorosamente a sua vocação originária” (FR, n. 06). Ou seja, atribui-se à filosofia, entenda-se, razão, recobrar a unidade perdida no influxo de um pluralismo teórico fragmentário.

Aqui, precisamos nos delongar um pouco mais (cf. OLIVEIRA, 2000). Embora o documento apresente um avanço significativo, na medida em que reconhece o fato de que “a Igreja não propõe uma filosofia própria, nem canoniza uma das correntes filosóficas em detrimento de outras” (FR, n. 49), o entendimento de que a teologia não pode prescindir de uma razão filosófica, que a auxilie na compreensão da verdade revelada, opera-se mediante uma incursão na filosofia de maneira a apresentá-la como uma *recta ratio*.

O assunto, como vem tratado, recebe um matiz próprio, a partir da tradição da Igreja<sup>12</sup>, e remete ao resgate da “capacidade reflexiva própria do intelecto humano”, descrito como aquele que, “através da atividade filosófica”, permite “uma forma de pensamento rigoroso e, assim, construir, com coerência lógica, entre as afirmações e coesão orgânica de conteúdos, um conhecimento sistemático” (FR, n. 04). Essa tarefa insubstituível de salvaguardar a ortodoxia da razão, aqui entendida no singular, pertence à filosofia.

Entendida em sua forma perene, a filosofia, desembaraçada dos descaminhos da “soberba filosófica”, pelo seu patrimô-

---

<sup>12</sup> Sobre esse aspecto, a Congregação da Doutrina da Fé, observa que “é importante sublinhar que a utilização pela teologia de elementos e instrumentos conceituais oriundos da filosofia ou de outras disciplinas exige um discernimento cujo princípio normativo último é a doutrina revelada. É ela que deve fornecer critérios para o discernimento destes elementos e instrumentos conceituais, e não vice-versa” (VET, n. 10).

nio inalienável<sup>13</sup>, é apresentada como “núcleo de conhecimentos”, “conjunto de conhecimentos” que, fazendo parte de “uma espécie de patrimônio espiritual da humanidade”, deveria reger e unificar as mais diversas Escolas filosóficas (*FR*, n. 04). Diante do esforço da razão, que “consegue intuir e formular os princípios primeiros e universais do ser e deles deduzir correta e coerentemente conclusões de ordem lógica e deontológica”, por ser uma *recta ratio* e voltada à “consecução de objetivos que tornem cada vez mais digna a existência pessoal”, a Igreja manifesta o seu apreço e considera, no seu aspecto filosófico, “uma ajuda indispensável para aprofundar a compreensão da fé e comunicar a verdade do Evangelho” (*FR*, n. 04).

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

---

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

<sup>14</sup> No dizer de Palácio, “essa razão exorbitada, que perdeu as referências de seu lugar em um conjunto maior, não sabe mais se situar com relação ao mundo (problema da ecologia), à sociedade (problema da injustiça e da exclusão das minorias) e à transcendência (problema de Deus). Os resultados se fazem sentir cada vez mais no estado de desamparo em que se encontra o ser

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

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

Há muitos pontos da doutrina e da ética, proclamados pelo Magistério eclesiástico, que não são acolhidos nem seguidos por boa parte dos católicos. O argumento da autoridade e da tradição pesa pouco em nossos dias. Exige-se uma fundamentação de tudo. E mesmo quando isso é reali-

---

humano. Por isso, talvez, o homem moderno se mova cada vez mais em direção a experiências-limites (drogas, terrorismos revolucionários e anárquicos, violência, sexo sem barreiras, etc.), que parecem mergulhá-lo nas zonas mais obscuras e tenebrosas do humano ou na vontade desesperada de suprimir as fronteiras entre razão e sem-razão, ou seja, de afirmar o irracional” (PALÁCIO, 2001, p. 71).

zado, permanece, muitas vezes, o discurso do Magistério, inócuo e ineficaz, por soar demasiado formal, teórico, universalizante, pairando acima das aporias bem concretas da turbulenta vida hodierna (MIRANDA, 1989, p. 17).

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

Sem dúvida, essa multiplicidade de ofertas, no âmbito da cultura e, por conseguinte, na esfera da religião, questiona, relativiza e confunde a vivência da fé cristã. Na medida em que o enfrentamento da vida cotidiana permite, cada vez mais, decidir entre múltiplas possibilidades, mesmo o religioso se faz apenas mais uma escolha a ser feita. Por sua vez, uma opção também nada fácil diante de um vertiginoso “mercado religioso” que propõe as mais inusitadas fórmulas em vista de satisfazer a todos os gostos e as mais diversas necessidades. No mais das vezes, simplificações e sobreposições religiosas que mais atrapalham do que ajudam na busca do sagrado.

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

cas, soluções convincentes e caminhos viáveis para uma situação tão complexa na vivência da fé.

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

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

---

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

<sup>16</sup> Segundo Palácio, “as marcas que essa longa convivência com a razão ocidental deixou na teologia são mais do que visíveis e levam os traços de cada época. A teologia soube adaptar-se às vicissitudes e aos avatares da razão ocidental, mas acabou vítima dos mesmos desequilíbrios. Ela se fez tudo a todos, correndo o risco de não ser ela mesma. Seu maior engano, talvez, foi ter aceitado situar-se no mesmo nível da razão ‘natural’, sem perceber quão diferentes eram os seus pressupostos. Talvez porque não teve consciência suficiente da tensão entre o antropocentrismo da razão moderna e o teocentrismo da razão teológica. Ou porque era necessário que os pressupostos da razão moder-

questão que se coloca para a teologia não é, unicamente, fazer-se sensível a essas urgências pastorais e, assim, incluir novos temas e problemas em sua reflexão, mas assimilar tais desafios a partir de um outro horizonte de compreensão, o que implica, sobremaneira, alterar sua autocompreensão e, não menos, o seu labor teológico<sup>17</sup>.

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

a *ratio theologica* deve mostrar que é *ratio* e que é *theologica*, ou seja, que é um *saber sensato* (e, portanto, racionalidade, não puro sentimento nem experiência cega) sobre a experiência comum da vida humana. Por isso pode interessar a outros. Mas saber *específico*, a partir da perspectiva particular que é a fé (e, portanto, irreduzível a outros saberes, ainda que não oposto a eles). Ou a relevância social da teologia brota do que ela é, ou estará condenada a ser um discurso mimético e repetitivo de linguagens já conhecidas (PALÁCIO, 2001, p. 75).

---

na fossem explicitados na história para cair na conta da distância que a separa da razão teológica” (PALÁCIO, 2001, p. 72).

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

Diante de tais desafios, o que se apresenta no âmbito da teologia pouco se diferencia das dificuldades com que se debatem outras áreas do conhecimento, nas ciências sociais e humanas, mas também e, sobretudo, na filosofia, qual seja, o de refazer o seu horizonte teórico diante da radical flexibilização da razão. A crescente e avassaladora diversificação de saberes, por vezes incomunicáveis entre si e, até mesmo, dentro de um mesmo campo do saber<sup>18</sup>, como também o exclusivismo circunscrito dos especialistas em suas gramáticas próprias se mostram como traços característicos da fragmentação a que foi submetida a razão no contexto pós-metafísico.

Diante dessa complexa pluralidade é que se busca elucidar a tarefa de re-articular os diversos saberes e, na mesma medida, o conhecimento próprio de cada saber em suas propriedades específicas. Entretanto, como esclarece Hermann, nessa nova situação, “nenhuma visão de mundo pode pretender validade universal. Cada interpretação encontra seu limite na perspectiva do outro. Disso resulta uma nova complexidade na experiência do mundo, na qual a visão do outro deve ser pensada como possibilidade” (HERMANN, 2001, p. 134). Mas isso não significa cair em um pluralismo absoluto e, menos ainda, em uma tolerância confusa e ingênua, onde tudo vale e na qual tornar-se-ia impossível um entendimento sobre qualquer coisa.

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

---

<sup>18</sup> Isso permite compreender, por exemplo, como ocorre entre os mais diversos cursos de graduação, incluso a teologia, o caso de pulverização das disciplinas e a crescente desarticulação curricular, tracionado pela constante divisão de trabalho, visto a necessidade de incluir novos temas e problemas, na elaboração do conhecimento.

apresenta como perspectiva é o trabalho incessante de buscar conexões e complementaridades a partir das diferentes racionalidades.

A teologia encontra-se, sem dúvida, em meio a esses desafios e compartilha de condições que não partiram, exatamente, de suas escolhas. Todavia, a opção em se fazer presente na conversação teórica contemporânea, de forma inequívoca a partir do Concílio Vaticano II, exige um dar-se conta da “crise” que hoje permeia as suas bases teóricas de fundamentação. Não menos importante é assumir os limites de um diálogo mais amplo sobre a racionalidade, no risco de aprender, mas também de ensinar<sup>19</sup>. O caminho contrário, o da impossibilidade de diálogo, pode levar a teologia a permanecer difusamente polarizada entre os efeitos da crítica da razão, por vezes sem amparar a criticidade do processo, e, na mesma medida, a um pretenso retorno às bases metafísicas como manutenção de um tempo que já não é o nosso<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Segundo Palácio, “a pertinência humana da teologia passa por uma redefinição honesta e despretensiosa de seu lugar e de seu papel no conjunto das outras ciências. [...] Todos os saberes são limitados, parciais e, por isso, complementares. Também a teologia, que não pode confundir-se com o ‘espírito absoluto’. [...] A teologia precisa das outras ciências como os outros saberes precisam da teologia. A Revelação e a fé apresentam, sem dúvida, uma perspectiva, são uma ‘palavra’ específica sobre a totalidade do real, mas não oferecem conhecimentos nem conteúdos próprios sobre o cosmo, o ser humano ou a história. A teologia precisa das outras ciências. De todas. [...] A teologia ilumina mas é também iluminada. Trata-se de saberes diferentes mas não opostos. [...] A teologia é uma reflexão sobre a existência cristã. Mas esta existência é *uma* possibilidade de compreender-se humanamente, de habitar e de configurar este mundo de uma *maneira diferente*. O pluralismo do mundo moderno está aí para prová-lo. Interpretação particular, sem dúvida, mas sensata. E capaz de gerar sentido. Passível de medir-se com outras visões e de contribuir com elas para a construção de um mundo mais sensato” (PALÁCIO, 2001, p. 79).

<sup>20</sup> Sobre isso vale a pena citar o que diz Queiruga, quando faz referência ao desafio de se repensar a teologia hoje: “A tarefa mostra-se tão óbvia em sua necessidade quanto imensa em sua realização. O certo é que [...] não valem

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

Assim como parece, no entrelaçamento dessas muitas questões, já é possível entrever algumas implicações de se pensar a teologia nos limites da razão, como também vislumbrar a proporção oceânica dos desafios que se apresentam. Algumas indicações, ao menos, tornaram-se possíveis. Outras, certamente, ainda se fazem necessárias, não só para corrigir e ampliar os limites de nossa exposição mas, sobretudo, para elucidar tamanha complexidade. Apesar desse reconhecimento, temos, provisório que seja, por terminado este tópico, em que se buscou identificar, a partir da pluralidade que advém do contexto pós-metafísico, alguns problemas que repercutem na teologia, naquilo que se refere à necessidade de reformular sua *ratio theologica*.

---

aqui remendos parciais ou acomodações conjunturais. [...] Nesse sentido, um dos grandes perigos que espreitam o pensamento teológico atual é o de construir ‘teologias bonitas’, ou seja, teologias que, em lugar de repensar tudo a partir dos marcos referenciais que constituem atualmente a condição de possibilidade de toda significatividade efetiva, se limitam a atualizar e renovar o vocabulário ou a mudar o nome dos *adversarii*, ao mesmo tempo que deixam intactos os esquemas de fundo. Certas séries de novos manuais teológicos nem sempre escapam desse perigo: vistos em sua estrutura decisiva, tais manuais em nada diferem de seus correlatos pré-conciliares (os quais, no final das contas, remetiam à escolástica medieval)” (QUEIRUGA, 2003, p. 60).

## **2 Racionalidade teológica e pluralidade: perspectivas para a inteligência da fé**

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

Essa pluralidade coincide com a ruptura da razão metafísica, o que se explicita pela posição pós-metafísica. A fragmentação do horizonte normativo da razão, que configura o mundo a partir de uma verdade essencial que se aplica a tudo e a todos, declina na emergência de uma conjugação plural da razão, como se mostra, sinteticamente, na expressão de múltiplas racionalidades.

O que ocorre é que, a partir do momento em que não se consegue mais, pelo recurso de uma razão abstrata e totalizante, assegurar um sentido único, absoluto e prescritivo, para as diversas solicitações que a vida apresenta, emergem diferentes cosmovisões e possibilidades múltiplas para os acontecimentos do mundo<sup>21</sup>. A relativização do ocluso absolutismo da razão e, portanto, da verdade e da objetividade, pouco a pouco decompõe a idéia de uma totalidade lógica, ideal e harmonicamente estruturada da vida no mundo. A pluralidade se instaura como a condi-

---

<sup>21</sup> Segundo Hermann, “estamos diante de uma contemporaneidade que tem clara consciência de que o homem existe num contexto histórico, com uma determinada tradição cultural, que o faz absolutamente irrepetível. Assim, as normas e valores de um povo são determinados por uma situação histórica singular, para a qual conceitos e normatividades morais numa perspectiva universal são apenas abstrações incapazes de se articular com a diferença e a pluralidade” (HERMANN, 2001, p. 98).

ção na qual o mundo da vida se realiza e, da mesma forma, se autocompreende.

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

A racionalidade teológica, como já apresentamos, também se encontra em meio a esse polêmico debate<sup>22</sup>. Dada a sua estreita vinculação com o desenvolvimento do pensamento ocidental, em sua formulação metafísica, a crítica dessa forma de razão ressoa, com a mesma intensidade, no interior da racionalidade que preside a reflexão teológica nas atuais circunstâncias.

Nesse sentido, a crítica da razão não deixa de ser um momento oportuno para uma autocrítica da teologia. Como lembra Palácio, “não se trata de opor a fé à razão. A exigência de inteligibilidade é inerente à fé, mas não pode ser confundida com intemperança de uma razão sem decoro diante do mistério” (PA-

---

<sup>22</sup> Buscando analisar essa situação de pluralismo cultural e o seu impacto sobre a teologia, Fiorenza faz o seguinte comentário: “Em um ensaio amplamente conhecido, Karl Rahner argumenta que antigamente podia-se assumir uma filosofia ou cosmovisão específica como padrão para a qual se podia apelar ligar teologia e cultura. Essa filosofia, fosse tomista, transcendental, fenomenológica, existencial ou analítica, servia como padrão filosófico aceito. Hoje, entretanto, não existe uma filosofia ou perspectiva filosófica como padrão ou meio cultural para a reflexão teológica. [...] Para a teologia são duas as consequências desse pluralismo. Primeiro, não mais se pode esperar uma síntese entre teologia e cultura. Alguns sustentam um ideal romântico de que tal síntese ocorreu em tempos medievais, e esperam por seu retorno, mas isso é idéia impraticável. O pluralismo da própria cultura impede semelhante síntese. Segundo, esse pluralismo implica também que a teologia não apela para uma filosofia em particular como elo entre fé e racionalidade. Antes, a teologia toma a tarefa de mediação com total consciência da historicidade da filosofia e pluralismo da teologia” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 99).

LÁCIO, 2001, p. 128). A particularidade da experiência de fé requer e exige, isto sim, uma racionalidade derivada, mas não exclusiva, imutável e infalível. Apropriada, sem dúvida, a um contexto mais amplo de racionalidade, mas, ao mesmo tempo, devidamente adequada ao modo teológico de compreender a fé.

Ora, nesse particular, o tempo pós-metafísico talvez seja um dos períodos mais fecundos no qual a teologia possa melhor exercitar o empreendimento de refazer o modo próprio de sua racionalidade<sup>23</sup>. O caminho da crítica da razão não só indicou os limites do pensamento ocidental, mas, na mesma medida, na urgência de encontrar outras alternativas, já apresenta um desenvolvido processo de novas possibilidades para a racionalidade (cf. nota 02). Diante da pluralidade, a produtividade dessas perspectivas teórico-metodológicas amplia a visibilidade para posicionamentos diferenciados na interpretação e compreensão do nosso tempo, não sem indicar desafios relevantes para a racionalidade teológica<sup>24</sup>.

Sem se restringir ao uso inflacionado do cognitivo lógico-racional, a positiva plasticidade das novas formas de abordagens das questões de racionalidade busca reconhecer a pluralidade de

---

<sup>23</sup> Não se trata de transigir no conteúdo indefectível da Revelação de Deus na história humana, mediante Jesus Cristo. Este é o traço fundamental e distintivo do cristianismo e preocupação primeira de uma teologia que se queira cristã. Todavia, em reconhecendo os limites que se atribuem aos procedimentos da razão ocidental, a teologia não pode desconsiderar que isso configura uma situação tanto nova quanto desafiadora para a inteligência da fé. Segundo Fiorenza, “a teologia contemporânea enfrenta desafios que tornam a tarefa sempre complexa da teologia ainda mais complexa. [...] O impacto do pluralismo cultural sobre a teologia é óbvio. O pluralismo tem implicações filosóficas, religiosas e políticas para a teologia” (FIORENZA; GALVIN, 1997, p. 98).

<sup>24</sup> Segundo Palácio, “colocar hoje o problema do labor teológico requer, em primeiro lugar, que seja resgatado o que há de específico no ‘saber’ da fé, que é irreduzível a outros saberes ou ciências e não se confundem com os avatares de sua aventura ocidental. E, em segundo lugar, interrogar-se sobre o destino da fé num mundo policêntrico e pluricultural” (PALÁCIO, 2001, p. 128).

orientações no mundo contemporâneo e interagir dialogicamente com a sua legítima diversidade. Constitui-se, dessa maneira, uma revisão profunda de problemas em torno da razão que, arrancados de sua autolimitação explicativa, na formulação da filosofia da consciência, ganham novos encaminhamentos no avançado de um contexto pós-metafísico.

No horizonte dos alcances trazidos pelo desenvolvimento da pesquisa, no que se refere à reviravolta lingüístico - pragmática, sobretudo no campo da filosofia, tanto mais situada se mostra a razão no campo do agir, tanto mais são percebidos o significado dos diferentes contextos sociais, o sentido plural das interpretações da vida no mundo, a dimensão inter-subjetiva do entendimento entre os seres humanos. De um ponto de vista teológico reluz o esplendor (salvífico) da *Encarnação* revelatória de Jesus, o Cristo de Deus, feito linguagem audível no mundo dos homens e mulheres (*o Verbo se fez carne*).

Essas exigências impetradas pela situação humana no mundo da vida certamente não favorecem uma interação espontânea com a realidade eclesial e teológica<sup>25</sup>. Trata-se de um caminho que permanece em aberto, sendo que, dadas as novas condições em que se apresenta, ainda precisa ser trilhado e construído na aproximação e no diálogo com as novas abordagens teórico-metodológicas. Todavia, parece inadiável que a inteligência da fé em um contexto pós-metafísico, ao tornar sensível a ta-

---

<sup>25</sup> O prolongado processo da Igreja católica em resistir e se opor, no correr de séculos, ao mundo moderno, ainda traduz, apesar do Vaticano II e, sobretudo, o pós-Concílio, uma certa suspeita em se tratando de se auto-compreender em meio a tudo isso que se apresenta. Se, de um lado, há sempre o risco de a teologia “reduzir-se em um sistema endógeno que pensa a si mesmo, em uma linguagem hermética distante dos significados da cultura ou em uma exposição de doutrinas normativas que desconsidera a subjetividade da fé”, em sua historicidade (PASSOS, 2004, p. 66); de outro, não há como ignorar que, “num mundo cada vez mais plural, só uma Igreja e uma teologia plural poderão re-inventar o laço que liga e religa o humano com o divino [...]” (BRIGHENTI, 1999, p. 402).

refa de reformular a sua racionalidade, faça valer o lugar que lhe cabe na conversação teórica contemporânea<sup>26</sup>.

### **Conclusão**

Considerando as possibilidades de análise do tempo presente, foi na proposição de um pensamento pós-metafísico que encontramos uma articulação possível dos muitos aspectos que comportam, nas atuais circunstâncias, a discussão sobre a racionalidade (teológica). Na passagem do modo de pensar metafísico para o pensamento pós-metafísico, toda e qualquer pretensão de objetivar fundamentos absolutos para as múltiplas solicitações da vida, como também para o conhecimento e a verdade, se dissolveram e, dessa maneira, constituiu-se uma situação de pluralidade sem precedentes na sociedade moderno-contemporânea.

Mais do que em uma época de mudanças, estamos envolvidos em uma mudança de época, obrigados a conviver com o sentido plural de todas as coisas. Tal pluralidade se manifesta, não só no âmbito da vida prática, mas também no horizonte da racionalidade, o que se mostra na conjugação plural da razão, a questão das múltiplas racionalidades. Esse fenômeno, no decorrer do século XX, atingiu um grande desenvolvimento e se explicitou nos mais diversos âmbitos do pensar e do agir humanos.

Considerando as suas implicações para a vivência e a compreensão da fé, nossa intenção não foi outra que buscar uma aproximação complexiva desses muitos aspectos, organizados em torno da temática *A inteligência da fé em um contexto pós-metafísico – apontamentos para uma nova sensibilidade teológica*.

---

<sup>26</sup> “Uma teologia na cultura pluralista necessariamente faz-se dialógica. Abre-se de dentro para o diálogo e faz-se e refaz-se tantas quantas vezes o diálogo lhe for ensinando esse refazimento” (LIBANIO; MURAD, 1996, p. 27).

Em um contexto pós-metafísico, a vivência da fé se mostra premida por um sem-fim de questionamentos a respeito da dinâmica da Igreja e das verdades de fé por ela proclamadas. Diante disso, a inteligência da fé requer uma nova compreensão, o que implica, sem mais nem menos, uma cuidadosa revisão do estatuto teórico (epistemológico) da teologia.

Dado o avanço da época, bem como os desenvolvimentos que já se vislumbram na conversação teórico-contemporânea em torno das alternativas para os impasses da razão, o que se mostra é que a teologia, em participando dessa interlocução mais ampla, poderá encontrar elementos que a auxiliem na urgente tarefa de refazer a sua *ratio theologica*.

A longa convivência da teologia com o pensamento ocidental, marcadamente metafísico, deixou marcas profundas no seu horizonte reflexivo, em se tratando de amparar, pela via da razão única, a vida de fé, na Revelação do Deus Salvador. Sem dúvida, a teologia é um tratado sobre o absoluto de Deus; por sua vez, nem por isso ela se faz de modo absoluto. A teologia compartilha dos limites da razão em busca de dizer o indizível sobre Deus.

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

É fato que as novas abordagens teórico-metodológicas da racionalidade, por exemplo, em Gadamer, Rorty e Habermas, não permitem um empréstimo lingüístico simplificado, tampouco uma “teologização” de suas perspectivas conceituais. Isso exige uma aproximação cuidadosa, sistemática, e maior discernimento de suas proposições e intenções. Todavia, o empreendimento desses autores não deixa de ser uma provocação salutar que mui-

to contribui para a teologia, no sentido de rever seus fundamentos teóricos e, além disso, em assumindo a situação plural do tempo presente, refazer o seu estatuto teórico-metodológico, tendo em conta os novos elementos que são trazidos no enfrentamento dessa problemática.

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

Não obstante as irresoluções que perpassam tais perspectivas, essas são algumas conquistas que se antecipam em estabelecer coordenadas para uma agenda de trabalho, quer no âmbito da filosofia e das mais diversas ciências, quer no campo da teologia e dos estudos das Religiões. Como se pode notar, há um caminho que permanece em aberto e, em certo sentido, favorável para o saber teológico. Quanto mais se explicita e se pavimenta o caminho das múltiplas racionalidades, tanto mais a teologia encontra um lugar para si no solo comum dos diversos saberes. Dessa maneira, o problema não está em se fazer reconhecida, mas, antes de tudo, em se tornar membro efetivo desse fórum permanente de diálogo. Não sem razão, Passos afirma que “a teologia tem uma vocação encarnatória que se efetiva no jogo tenso do discernimento das vivências e das linguagens historicamente situadas, seu *lógos* será sempre *dia-logos*” (PASSOS, 2004, p. 53).

Não nos parece exagerado afirmar que essa situação é, de fato, nova e diferente, para o saber em geral e, para a teologia, em particular. Isso permite pensar que está posto um desafio que é comum no horizonte de um futuro que se abre com muito por refazer e, não menos, por iniciar.

A título de palavras finais, podemos dizer que, a partir da pesquisa realizada, apenas esboçamos algumas condições que nos permitem encontrar a porta de entrada para aprofundar tudo o que implica *A inteligência da fé em um contexto pós-metafísico*. Em certo sentido, alcançamos alguma habilidade para transitar nesse campo de tensões e possibilidades. Enfim, tal como era o propósito, registramos alguns *Apontamentos para uma nova sensibilidade teológica*.

## Referências

BRIGHENTI, A. Igreja Católica na América Latina na Aurora do Terceiro Milênio. Desafios e Perspectivas. *Convergência – Revista Mensal da Conferência dos Religiosos do Brasil (CRB)*. São Paulo: Publicações da CRB, ano XXIV, n. 325, set. 1999.

\_\_\_\_\_. *O futuro da Igreja e a Igreja do futuro – Perspectivas para a Evangelização na aurora do terceiro milênio*. São Paulo: Paulus, 2001.

CONCÍLIO VATICANO II. *Constituições, Decretos e Declarações*. Petrópolis: Vozes, 1980.

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

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

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

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

HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1987a. v. I.

- \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa*. 2. ed. Madrid: Taurus, 1987b. v. II.
- \_\_\_\_\_. *Teoría de la Acción Comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Catedra, 1984a.
- \_\_\_\_\_. *Pensamento pós-metafísico. Estudos filosóficos*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1990.
- HERMANN, N. *Pluralidade e ética em educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.
- \_\_\_\_\_. *O que você precisa saber sobre Hermenêutica e Educação*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.
- JOÃO PAULO II. *Sobre a formação dos sacerdotes (Pastores dabo vobis – PDI)*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- \_\_\_\_\_. *As relações entre fé e razão (Fides et ratio – FR)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.
- LIBANIO, J. B. *Volta à grande disciplina. Reflexão teológico-pastoral sobre a atual conjuntura da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1983.
- \_\_\_\_\_. *Cenários da Igreja*. São Paulo: Loyola, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Igreja contemporânea – encontro com a modernidade*. São Paulo: Loyola, 2000.
- \_\_\_\_\_. *As lógicas da cidade: o impacto sobre a fé e sob o impacto da fé*. São Paulo: Loyola, 2001.
- LIBANIO, J. B.; MURAD, A. *Introdução à Teologia – Perfil, enfoques, tarefas*. São Paulo: Loyola, 1996.
- MENDES, V. H. *A Educação não conhece verbos regulares: alguns apontamentos sobre questões de ontologia e método*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis: UFSC, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Inteligência da fé em um contexto pós-metafísico: apontamentos para uma nova sensibilidade teológica*. Dissertação de Mestrado. Porto Alegre: PUCRS, 2004.
- \_\_\_\_\_. O Seminário e a questão educativa. *Revista Teocomunicação*, Porto Alegre: PUC, v. 32, n. 137, set. 2002.
- MIRANDA, M.F. *Um homem perplexo: o cristão na sociedade*. São Paulo: Loyola, 1989.

- MORAES, M. C. M. Os “pós-ismos” e outras querelas ideológicas. *Perspectiva. Revista do Centro de Ciências da Educação*. Florianópolis: Ed. da UFSC, ano 14, n. 25, jan./jun. 1996.
- NOVAES, A. (Org.). *A Crise da Razão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- OLIVEIRA, M. A. *Diálogos entre Razão e Fé*. São Paulo: Paulinas, 2000.
- OLIVEIROS, R. A 40 años del Vaticano II, una mirada al proceso eclesial acontecido. *Christus Revista de Teología y Ciencias Humanas*. México: Diócesis de Tarahumara Publicaciones, nov./dez. 2002.
- PALÁCIO, C. *Deslocamentos da teologia, mutações do cristianismo*. São Paulo: Loyola, 2001.
- PASSOS, J. D. A influência do helenismo e da pós-modernidade na reflexão teológica atual. Panorama, Processos e Identidades. *Revista de Cultura Teológica. Centro Universitário Assunção*. São Paulo: I-ESP/PFTNSA, v. 12, n. 46, jan./mar. 2004.
- PRESTES, N. H. *Educação e Racionalidade – conexões e possibilidades de uma razão comunicativa na escola*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.
- QUEIRUGA, A.T. *Fim do cristianismo pré-moderno*. São Paulo: Paulus, 2003.
- RORTY, R. *A filosofia e o espelho da natureza*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. *Objetivismo, relativismo e verdade*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1997.
- RORTY, R. *Pragmatismo – A filosofia da criação e da mudança*. In MAGRO, C.; PEREIRA, A. M. (Orgs.). Belo Horizonte: Ed. da UFMG, 2000.
- SAGRADA CONGREGAÇÃO PARA A DOCTRINA DA FÉ. *Instrução sobre a vocação eclesial do teólogo (IVT)*. São Paulo: Paulinas, 1990.