

## Crise da razão e declínio da religião

Na série de palestras radiofônicas que George Steiner proferiu numa rádio do Canadá, em 1974, e publicou com o título *Nostalgia for the Absolute*, procura compreender a atração que exercia nas pessoas o marxismo, a psicanálise e a antropologia estruturalista, pelo propósito que alimentavam de «preencher o vazio criado pela decadência da religião»<sup>1</sup>. Estes sistemas de pensamento apresentavam em comum a proposta de um sentido para o homem e a história, em tudo semelhante à mundividência religiosa que procuravam substituir. Assim, Karl Marx, à semelhança de Prometeu, que arrebatou o fogo dos deuses para tirar a humanidade das trevas da ignorância, promete libertar os oprimidos das cadeias escravizantes da exploração capitalista, para os conduzir ao reino da justiça perfeita; Sigmund Freud, ao jeito de Moisés a conduzir o povo eleito, aponta a morte libertadora como forma de ultrapassar o desgaste provocado pelas tensões da consciência psicológica, dilacerada pelo conflito de duas forças irreconciliáveis, o amor e a morte (*eros* e *thanatos*); por seu turno, Claude Lévi-Strauss interpreta a história da cultura humana como um processo irreparável de destruição do ambiente e de sociedades primitivas, em nome do progresso tecnológico e dos interesses de minorias dominadoras. Os três propõem um rumo para a história e um sentido que liberte o homem das opressões que o afligem: Marx, com a promessa da redenção numa sociedade igualitária, que acabou por se revelar ilusória; Freud, com a morte libertadora, que pacifica os conflitos interiores à custa dum aniquilamento absoluto; Lévi-Strauss, confrontando-nos com a crescente devastação ambiental, obra dum humanidade incapaz de conviver com os vestígios do Paraíso perdido que encontra na Terra. A par da complexa riqueza conceptual destes sistemas teóricos, vastos segmentos da sociedade deixavam-se ainda seduzir por um clima de irracionalidade e de obscurantismo, ligado à proliferação de práticas ocultistas e a um estilo de vida orientalista, como forma de compensar a crescente erosão que atingia as referências tradicionais da vida humana e social que, no juízo de Steiner, havia reduzido a religião a uma simples «convenção social (...), uma espécie de cortesia, um conjunto de reflexos ocasionais ou superficiais»<sup>2</sup>.

A penetrante análise de George Steiner chama particularmente a atenção para a ligação entre o crescente desvanecimento da influência do cristianismo na sociedade e o

---

<sup>1</sup> George Steiner, *Nostalgia do Absoluto*, trad. de José Gabriel Flores, Lisboa, Relógio D'Água, 2003, p. 67.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 12.

rasto de «profunda e inquietante nostalgia do absoluto» que tem vindo a ser preenchido por uma série de correntes de pensamento e de movimentos de teor «pós-religioso». O declínio que tem atingido o cristianismo, em que o afastamento das pessoas da prática religiosa será talvez o aspeto mais epidérmico do fenómeno, tem contribuído para diluir a sua influência no delineamento da conduta moral das pessoas e na estruturação da vida social das comunidades e das nações. Todavia, o fenómeno de descristianização e a conseqüente alteração de dimensões essenciais que modelavam as nossas concepções sobre a justiça social, o significado da história, a organização da educação e a conduta moral, entre outras, têm vindo a aparecer aos olhos de muitos analistas como sendo um processo com origens bem remotas. Seguindo esta linha de abordagem, tencionamos relacionar a desordem que o declínio do cristianismo tem provocado a vários níveis com o processo de fragilização que a cultura e a filosofia europeias infligiram à razão humana. Começaremos por apresentar as origens deste processo no esforço do pensamento moderno para apoiar na razão todo o conhecimento verdadeiro. De seguida, centraremos a atenção nos desenvolvimentos que a filosofia transcendental, o neopositivismo e a fenomenologia trouxeram para centrar na razão humana a construção do conhecimento científico do mundo e numa filosofia rigorosa. Abordaremos ainda as dificuldades que se abateram sobre este percurso da razão ao serviço exclusivo do conhecimento científico, lembrando as soluções do consenso social preconizadas pelas filosofias pós-modernas e as críticas que se dirigiram ao neopositivismo sobre as dificuldades de se apurar uma base indiscutível de sustentação da razão para garantir o domínio indiscutível do seu objeto. Em todo este trajeto, a razão foi perdendo a robustez que a abertura à totalidade e ao absoluto lhe conferia, desde os sistemas de pensamento da Antiguidade Clássica, e acabou por ficar confrontada com a incapacidade de responder pela solidez dos fundamentos em que procura assentar o seu conhecimento da realidade. A tomada de consciência da precaridade do conhecimento racional refletiu-se na forma de nos relacionarmos com a religião, acabando por arrastá-la para o domínio do conhecimento subjetivo e para a esfera do privado.

## **1. Autonomia da razão e descristianização**

A descristianização da sociedade, hoje reconhecida sem artifícios, tem sido associada ao esforço do pensamento moderno para tornar a filosofia uma ciência exata e suscetível dum procedimento *more geométrico*. Jacques Maritain foi o principal mensageiro desta denúncia, na série de quatro conferências que, sob o título «O Espírito

da Filosofia Moderna», pronunciou no Instituto Católico de Paris, em 1914, mais de uma dezena de anos antes da publicação do livro *Trois réformateurs*, em que esta tese conheceu mais ampla difusão. Na sua perspectiva, Descartes aparece como o principal responsável por esta viragem que limitou as noções de ciência e de conhecimento ao que «eu posso reconstruir de maneira matemática com os materiais elaborados que encontro em mim e que ordeno de acordo com as minhas leis»<sup>3</sup>. Esta visão restritiva da noção de ciência reflete uma degradação do conceito de razão, em solução de continuidade com a tradição filosófica, a qual, desde a Antiguidade Clássica, se completava pela abertura iluminadora à ordem metafísica e também sobrenatural. A transparência da consciência permite-lhe, sem sair de si mesma, o acesso direto a um conjunto de «ideias-quadro» que asseguram um conhecimento verdadeiro do mundo. A razão cria o seu próprio objeto, ou seja, «ela não pede mais ao objeto para lhe impor a sua lei, ela impõe ao objeto uma medida e uma regra que ela acredita encontrar em si mesma»<sup>4</sup>. Ao sujeitar o objeto externo aos seus critérios de inteligibilidade, o espírito humano assume-se completamente livre da dependência de normas externas, no plano teórico e também prático. Mas, ao mesmo tempo, dá origem a uma nova ideia de liberdade que Maritain diz ser «a mãe de todas as liberdades modernas (...) que, para não sermos medidos por nada, nos torna igualmente submetidos a não importa quê»<sup>5</sup>.

Descartes assume na filosofia moderna um lugar paralelo ao de Lutero na Reforma protestante: «ambos rejeitam a autoridade da verdade sobrenatural», afirma Maritain, no começo da segunda conferência, que teve como título «A Independência do Espírito»<sup>6</sup>. Nos dois casos, o eu impõe as suas próprias regras seja à organização do cálculo que assegura a constituição do conhecimento científico, seja à discursividade interpretativa das Escrituras. Como explica nas lições sobre o tema «O Papel da Alemanha na Filosofia Moderna», integradas no curso que ministrou no mesmo ano, no referido Instituto, para onde tinha sido nomeado professor da cadeira de História da Filosofia Moderna, o subjetivismo de Lutero padece duma inspiração nominalista que torna o conhecimento metafísico inatingível pela razão e apenas acessível por intermédio da fé<sup>7</sup>. A consequência desta privação da fé de todo o suporte intelectual é a sua degradação

---

<sup>3</sup> Jacques Maritain, «L'esprit de la philosophie moderne. La réforme cartésienne», em *Œuvres complètes*, Centre d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse et Saint-Paul Paris, 1986, v. I, p. 830.

<sup>4</sup> Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, Paris, Librairie Plon, 1925, p. 109.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 115.

<sup>6</sup> Jacques Maritain, «L'esprit de la philosophie moderne. La réforme cartésienne», p. 853.

<sup>7</sup> Cf. Jacques Maritain, «Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne», p. 932.

num dimensão meramente prática de teor pragmatista que «fará de cada um o árbitro da verdade»<sup>8</sup>.

Certamente que Lutero não produziu um sistema filosófico, pois o seu propósito foi essencialmente de ordem moral e religiosa. Todavia, ele anuncia a mundividência da filosofia moderna, a qual foi marcada pelo predomínio do eu entregue às suas próprias forças. A influência de Lutero manifesta-se também em Rousseau, que sobrepõe o sentimento e a natureza sensível à dimensão racional e espiritual do homem. O sentimento torna-se o único critério da verdade e do bem, o que inflete a orientação racionalista do pensamento cartesiano da independência absoluta do espírito: «qualquer forma imposta ao mundo interior da alma humana, venha ela da razão ou da graça, é um sacrilégio que lesa a natureza»<sup>9</sup>. Deste modo, a coerência do pensamento discursivo que, apoiando-se exclusivamente na sua clarividência, permitia a Descartes a organização do conhecimento científico do mundo, dá lugar, em Rousseau, a um processo de desvalorização da atividade intelectual a favor do sentimento e do instinto, que nos aproxima verdadeiramente da natureza, a qual, para Rousseau, é incondicionalmente boa<sup>10</sup>. Daqui deriva, ajuíza Maritain, «uma curiosa doutrina da *não resistência* absoluta aos impulsos do Sentimento»<sup>11</sup>. Esta opção pelo primado do sentimento sobre a razão refletiu-se no pensamento moral de Kant, que se apresenta como uma moral da vontade pura, «absolutamente *independente* da metafísica e da teologia, por ela se não fundamentar em nenhuma verdade»<sup>12</sup>. Pelo contrário, a sua base de sustentação é exclusivamente a forma da lei moral que prescreve simplesmente o dever desprovido de qualquer conteúdo. A autonomia do eu em rotura com o ser objetivo e a ordem sobrenatural explica a importância que revestiram, na filosofia kantiana, as noções de liberdade e razão, desprovidas de qualquer determinação objetiva, ou seja, totalmente dependentes da ordem que o eu transcendental é capaz de enunciar, de um modo meramente formal, como regra da ação e do ser.

A partir de Kant, desapareceu a confiança na possibilidade dum conhecimento racional, justificado e convincente, do que se encontra para além da física. As antinomias da razão deixavam em suspenso a satisfação duma resposta racional consistente aos sentimentos humanos mais profundos, como o problema de Deus. Sobre

---

<sup>8</sup> *Ibidem*, p. 942.

<sup>9</sup> Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, p. 141.

<sup>10</sup> Cf. Jacques Maritain, «Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne», pp. 962-963.

<sup>11</sup> Jacques Maritain, *Trois réformateurs*, p. 161.

<sup>12</sup> Jacques Maritain, «Le rôle de l'Allemagne dans la philosophie moderne», p. 977.

as questões metafísicas, será sempre possível desenvolver discursos igualmente consistentes e simultaneamente divergentes. Distinguem-se entre si pela correspondência que possam ou não apresentar às nossas tendências afetivas e morais. Porém, ambos os discursos coincidem por extravasarem os limites temporais que definem as fronteiras do que a razão humana pode conhecer com verdade. No século XIX, assiste-se à emancipação completa da razão. Augusto Comte faz coincidir as fronteiras da razão com os seus limites, que são, como sabemos, o experimentalmente verificável e o que puder resultar da demonstração matemática. Tudo o que se situar fora deste âmbito, como Deus e os valores, sai do domínio do racional e pertence à ordem do mundo subjetivo. Por outras palavras, carece de legitimidade para se poder afirmar no espaço público e passa a ser relegado para a esfera do privado. Karl Marx e os regimes políticos que sofreram a sua influência representam o agudizar mais extremado deste processo, ao afastarem do domínio público manifestações ligadas à dimensão espiritual e às crenças religiosas que levantavam dificuldades ao programa de libertação da sociedade por meio da subversão da antiga ordem do mundo.

Não pretendemos transmitir a ideia de que estas correntes de pensamento nada de importante significaram para modelar a sociedade contemporânea e formar a nossa visão do mundo de hoje. A linha do pensamento que, a partir de Descartes, tomou o *cogito* por base da construção da visão científica do mundo respondeu aos procedimentos que o desenvolvimento da física e da astronomia conheceram e algumas das denúncias do marxismo acabaram por ser integradas pelos sistemas e organizações sociais que elas combatiam. Pelo contrário, pretendemos antes chamar a atenção para outra face do processo, ou seja, para as perdas que dele derivaram para a formação do homem e para a conceção da sociedade, segundo um esquema de inspiração cristã.

## **2. O poder da razão em debate**

A expansão que as ciências conheceram, no começo do século passado, mesmo no domínio das ciências humanas, parecia confirmar o vaticínio do positivismo de que a humanidade teria entrado na sua «fase definitiva» de tudo poder dominar por via da razão. A ciência responderia a todas as interrogações, ficando para a filosofia as tarefas ligadas às metodologias e hierarquização das ciências, assim como as questões insolúveis que ultrapassassem o domínio do demonstrável ou do verificável. Duas influentes correntes do pensamento, com orientações opostas, a fenomenologia de Husserl e o neopositivismo do Círculo de Viena, assumiram o propósito de procurar um

ponto de partida apodítico que assegurasse à razão uma consistência rigorosa e também segura na produção do conhecimento. Porém, ambas as correntes acabaram por reconhecer as complexas limitações dos respectivos projetos.

## **2. 1. Da fenomenologia às filosofias pós-modernas**

Para Husserl, na linha da epistemologia cartesiana, a aposta incidu «na vida da nossa consciência», como o lugar em que o mundo alcança o seu «sentido e validade de ser»<sup>13</sup>. O mundo que nos é intuitivamente presente na percepção situa-se numa rede imponderável e inesgotável de sentidos que carecem de ser clarificados, não com o intuito de se proceder à averiguação da sua verdade ou definir o seu ser em si, mas para perceber o seu significado. Em cada percepção visamos mais do que nos é oferecido no momento, ou seja, fazemos intervir conteúdos que podem não estar presentes no momento, mas que lhe pertencem, por fazerem parte do seu horizonte de significação. O conhecimento das coisas forma-se, por isso, em sínteses sucessivas, «num progressivo *enriquecimento de sentido e prossecução da formação de sentido*»<sup>14</sup>. Um *a priori* de correlações confere sempre um enquadramento ao mundo da experiência, que se procura não apenas clarificar pela sondagem do sentido de experiências passadas, mas também completar pelas experiências que o futuro poderá proporcionar e pela doação de sentido que jorra da consciência absoluta<sup>15</sup>. Será na medida em que nos situamos do lado da consciência que o conhecimento das coisas ganha rigor e espessura, graças a uma sucessão de sínteses de perspectivas que se acumularam e que as constituem como objeto do conhecimento.

Em Husserl, a análise intencional dos dados da consciência não se mostra cativa de padrões preestabelecidos dum razão universal, mas deixa-se, antes, conduzir pela evidência de uma consciência que se situa à margem de qualquer forma cristalizada de funcionamento. O mundo dado de antemão, o *mundo da vida*, permanece irredutível à visão que as ciências da natureza ou do espírito formam dele, ou que a nossa experiência pessoal consegue exprimir. Por esta razão ele constitui para a fenomenologia um incentivo permanentemente renovado para o descrever com maior autenticidade, para além do discurso que cada época histórica possa dele fazer. Este

---

<sup>13</sup> Edmund Husserl, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. de Diogo Falcão Ferrer, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008, III, 39, p. 162.

<sup>14</sup> *Ibidem*, III, 45, p. 172.

<sup>15</sup> Cf. Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. de Paul Ricœur, Paris, Gallimard, 1950, I, § 55, pp.183-186.

aspecto foi particularmente visado na denúncia que a fenomenologia fez da ilusão intelectualista de ver o mundo com base na atividade sintética do entendimento. O real não é assimilável às sínteses de ordem representativa e o sujeito não possui previamente a lei da sua constituição, com pensava Kant. O mundo é mais do que o nosso mundo e o homem descobre o mundo no pensamento do que não atinge. O mundo da fenomenologia não é a explicitação duma verdade prévia, acessível a uma razão depurada de todas as limitações existenciais, mas é, como afirma Merleau-Ponty, «a realização duma verdade»<sup>16</sup>. Esta perspectiva marca a inflexão da via moderna, aberta pelo racionalismo cartesiano, no sentido das preocupações de ligar a reflexão fenomenológica às vivências existenciais do eu, conforme foi desenvolvido pelos filósofos posteriores que seguiram o caminho da fenomenologia. Ela não deixa por isso de apontar para a crítica que as filosofias pós-modernas dirigiram a uma compreensão do mundo organizada segundo os modelos de racionalidade do *cogito*, que tudo justifica com base nos quadros representativos que dispõe e nas regras operativas que asseguram a montagem do seu discurso.

A crítica alastra no pensamento filosófico atual, nomeadamente em autores como Richard Rorty e Jürgen Habermas, que procuraram subtrair a interpretação do mundo da tutela duma razão exemplar que deixasse sem expressão vastos segmentos da sua natureza. Foi assim que Rorty, em *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, denunciou a fixação da filosofia na preocupação de legitimar as diferentes manifestações que a cultura reveste, na ciência, na moral, na arte, etc. Esta orientação conduziu facilmente à compreensão do conhecimento como «uma montagem de representações exatas»<sup>17</sup> e a considerar a filosofia do conhecimento como uma disciplina que se propunha identificar o núcleo dessas representações, que fundamentavam todas as outras e de que a mente não poderia duvidar. A posição de Rorty assume-se como anti cartesiana e anti kantiana, mostrando-se determinada a desligar a conceção tradicional da filosofia duma teoria dos fundamentos do conhecimento. Propõe-se, entre outras fontes de inspiração, seguir Wittgenstein, que desenvolveu uma conceção não mentalista da representação, e Heidegger, que «tentou construir um novo conjunto de categorias filosóficas que nada teriam a ver com a ciência, a epistemologia, ou a busca cartesiana da certeza»<sup>18</sup>. A filosofia deve abandonar a conceção do conhecimento como um processo mental de

---

<sup>16</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, p. XV.

<sup>17</sup> Richard Rorty, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. de Jorge Pires, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988, p. 132.

<sup>18</sup> *Ibidem*, pp. 16-17.

representações, suscetíveis de exprimirem com verdade a realidade no seu ser. Nesta perspetiva, a sua proposta cumpre fundamentalmente um desígnio «terapêutico», mais preocupada em afastar da filosofia influências nefastas ou pouco favoráveis à sua expansão do que em apresentar um «sistema» filosófico alternativo que acabaria por construir mais um quadro teórico em que o mundo se poderia espelhar ou refletir: «A imagem que retém cativa a filosofia tradicional é a da mente como um grande espelho, que contém várias representações — umas precisas, outras não — e que pode ser estudado por meio de métodos puros, não empíricos»<sup>19</sup>. Assim, em lugar de procurar as condições de verdade inabaláveis das nossas certezas, Rorty propõe encarar antes o problema da «justificação» como um fenómeno social. A «justificação» do conhecimento humano não se decide ao nível da reflexão das suas condições transcendentais de possibilidade, da génese psicológica da sua formação ou da conformidade com o dado da experiência, à maneira de Locke. Pelo contrário, ela acaba por ser uma questão de prática social, que se compreende «por referência ao que a sociedade nos permite afirmar»<sup>20</sup>. O que é considerado como racional não é já a ordem das coisas previamente traçada por um *cogito* confiante na sua autossuficiência, mas o consenso alcançado no debate dos problemas que procuramos resolver. É o nascimento do que Habermas designa de «racionalidade processual», própria do pensamento pós-metafísico. Este trouxe um ideal de filosofia que a despojou das suas pretensões de ciência primeira ou até mesmo de síntese enciclopédica dos saberes, mas acima de tudo, do seu carácter exemplar na constituição de um conhecimento verdadeiro. A filosofia partilha as fragilidades que as ciências empíricas aparentam e as hesitações da racionalidade processual que as caracteriza. «Ela não pode pretender nem um acesso privilegiado à verdade, nem a um método que lhe seja próprio, nem a um domínio que lhe seja particular, nem mesmo a um estilo de intuição que lhe seja específico»<sup>21</sup>. A filosofia dá, assim, da razão a visão duma instância permeável aos sucessivos contextos para onde permanentemente reenvia os seus enunciados, fazendo sobressair o imperativo de atendermos à sua génese permanente, que, como diz Habermas, é indissociável da «pluralidade das suas vozes»<sup>22</sup> que a comunicação interpessoal torna possível.

---

<sup>19</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 142.

<sup>21</sup> Jürgen Habermas, *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, trad. de Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993, p. 46.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p.155.

No diálogo entre Richard Rorty e Gianni Vattimo, em redor da interrogação «Qual o futuro da religião após a metafísica?», ambos enfatizaram a ideia de que o *logos*, entendido como “diálogo”, se tornou o lugar em que o ser se manifesta. A filosofia hoje, após ter atravessado as fases de subordinação à fé religiosa e depois também à razão, parece ter interrompido a ligação com o *logos* metafísico e enverado por um processo de desconstrução. Na expressão de Vattimo, esta orientação caracteriza-se pelo abandono do pensamento onto-teológico, a favor dum pensamento que procede à interpretação das significações. Desta forma, deixou de interessar «o que sejam em si as coisas, mas importante é o que elas significam para nós ou o que delas se pode fazer ...»<sup>23</sup>. A ideia de que o conhecimento das essências seria condição para o acordo entre os interlocutores, segundo a tipologia dos diálogos platónicos, deu lugar à convicção de que a concordância que pode transparecer no diálogo filosófico se apresenta como indício de ter acedido ao conhecimento da essência da realidade. Nesta perspectiva, «o ser não está, portanto, escrito em algum lado numa espécie de estrutura chomskiana da linguagem qualificada sobretudo pelo carácter histórico, mas é somente o resultado do diálogo humano»<sup>24</sup>. A «filosofia conversacional», no dizer de Rorty, é o desfecho natural da debilidade da tradição onto-teológica que trocou o *logos* metafísico pela caridade: «O fato de que o cristianismo nos últimos séculos se deslocou gradualmente rumo a ideais sociais do Iluminismo é sinal do gradual enfraquecimento do Deus adorado enquanto potência em favor de um Deus adorado como amor. Penso no declínio do *logos* metafísico como o declínio da intensidade da nossa participação na potência e na grandiosidade. A transição da potência para a caridade e a do *logos* metafísico para o pensamento pós-moderno são ambas expressão da propensão para apostarmos nas oportunidades que nos são oferecidas, em vez de tentarmos fugir da nossa finitude alinhando-nos com uma potência infinita»<sup>25</sup>. Rorty situa o momento decisivo desta transição nos finais do século XVIII, quando a Revolução Francesa traduziu o programa da caridade cristã na legenda trinitária da *Liberdade, Igualdade e Fraternidade*. A inflexão do cristianismo para o domínio social desviou a mensagem cristã da afirmação do primado do poder e do temor de Deus para a afirmação do amor, da solidariedade, da tolerância, que se tornaram os princípios basilares da atitude cristã

---

<sup>23</sup> Richard Rorty e Gianni Vattimo, «Qual o futuro da religião após a metafísica?», org. de Santiago Zabala, em *O Futuro da Religião: Solidariedade, Caridade, Ironia*, trad. de Lino Mioni, Coimbra, Angelus Novus Editora, 2006, p. 73.

<sup>24</sup> *Ibidem*, p. 84.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 72.

na era pós-metafísica. Ao deslocar o olhar da transcendência para as solitudes sociais, o cristianismo acompanha a trajetória do *pathos* da razão que tira a sua força das dinâmicas que fustigam a sociedade. O vaticínio nietzschiano da morte de Deus parece ganhar adeptos numa religião que se seculariza.

## 2. 2. O programa neopositivista e as suas incertezas

A outra corrente filosófica que, em 1929, deu a conhecer o seu programa de conferir à razão humana uma completa autonomia é o neopositivismo do denominado Círculo de Viena, que assume o compromisso de desenvolver e divulgar um trabalho que contribua para formar uma «conceção científica do mundo, longe da metafísica e da teologia»<sup>26</sup>. Constitui-se como reação ao idealismo das filosofias pós-kantianas, com o projeto de estabelecer os princípios nucleares da articulação dum discurso científico consequente e inequívoco, apoiado num suporte empírico que lhe confere significado. Para os autores do *Manifesto* neopositivista, que se denominava *A Conceção Científica do Mundo. O Círculo de Viena*, a clarificação do discurso das ciências opera-se por meio da lógica, a quem compete depurar a linguagem corrente das suas ambiguidades. Para os autores que formavam o grupo, a conceção científica do mundo assenta na ideia de que o conhecimento é analítico, isto é, «todo o pensamento, toda a inferência, não consiste em outra coisa senão numa transição de enunciados para outros enunciados que não contêm nada que não estivesse já nos primeiros (transformação tautológica)»<sup>27</sup>. A única fonte suscetível de fazer crescer o conteúdo dos conhecimentos é a experiência – «não existe nenhum caminho que conduza ao conhecimento dum conteúdo à margem do caminho da experiência»<sup>28</sup> –, pelo que é desprovido de sentido confiar em supostas formas de conhecimento superior, como a intuição intelectual das essências, que estabeleça para além dos dados sensíveis a justificação racional do conhecimento. Os dados imediatos da percepção são a fonte do «conteúdo de toda a ciência legítima»<sup>29</sup>.

O significado dum enunciado, que depende da ligação do seu conteúdo cognitivo à experiência, assenta num processo que se designa de *verificação*, o qual consiste em estabelecer a sua correspondência com um determinado número de situações empíricas que o verificam. A tese da verificabilidade foi amplamente discutida no interior do Círculo de Viena, tendo conhecido mesmo diferentes formulações que traduziam a

---

<sup>26</sup> Hans Hahn, Otto Neurath e Rudolf Carnap, *La conception scientifique du monde. Le Cercle de Vienne*, em Antonia Soulez (org.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1983, p. 114.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 117.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 127.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 118.

dificuldade de acordar num critério que permitisse identificar os enunciados verificados<sup>30</sup>. As exigências de verificabilidade foram, por isso, objeto de sucessivas revisões, ditadas, em parte, pela influência que exerceram os trabalhos de Henri Poincaré, Pierre Duhem e, de modo especial, de Karl Popper, que submete a uma profunda desvalorização o princípio de indução, como base de significação dum enunciado científico.

A ciência não se compreende como um sistema de proposições verificadas pela experiência, que avança progressivamente em direção a um conhecimento bem estabelecido da verdade: «a nossa ciência não é conhecimento (*epistème*): ela nunca pode reclamar-se de ter encontrado a verdade, ou mesmo um substituto para ela, a probabilidade». É que, remata o autor, logo de imediato, «nós não podemos conhecer, mas apenas conjecturar»<sup>31</sup>. Tal não significa, no entanto, a defesa duma ideia de ciência que se não distinga da ficção. Pelo contrário, todas as conjecturas ou enunciados científicos são fiscalizados pela experiência e mantêm-se pela confirmação que dela recebem. Mas não é pela acumulação de experiências que provamos a verdade duma proposição e que avançamos no domínio da ciência. O ideal do conhecimento científico, como absolutamente certo e inquestionável, revela-se incompatível com a exigência de objetividade que mantém a persistência do homem de ciência em caminhar permanentemente movido pelo desejo de aprofundamento da realidade.

\*

A filosofia analítica dá assim continuidade à confiança que a razão foi ganhando em si mesma à medida que o seu poder operativo foi logrando dar expressão à regularidade que se observava no movimento dos corpos que se deslocam na superfície da Terra e também nos céus. A filosofia cartesiana é o reflexo desta atmosfera de fascínio pelo sucesso da razão humana em definir, com precisão e pelos seus próprios meios, as bases da constituição dum conhecimento verdadeiro do mundo, nos domínios da física e da astronomia. A preocupação central da filosofia visou então compreender as bases dos procedimentos que asseguram à mente humana a representação da realidade que lhe é exterior. De Descartes a Kant, esta visão da filosofia conheceu importantes refinamentos, ao ponto de Kant lhe conferir a incumbência de se constituir como um tribunal da razão pura para enunciar todas as condições de possibilidade do

---

<sup>30</sup> Cf. José Luís Brandão da Luz, *Introdução à Epistemologia*, Lisboa, Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2002, pp. 166-172.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 278.

conhecimento verdadeiro da realidade. Já mesmo no início do século passado, a fenomenologia de Husserl constituiu uma aposta forte para dotar a filosofia do estatuto duma ciência rigorosa, conferindo ao eu puro a incumbência de perscrutar em si mesmo os fundamentos do conhecimento. E o neopositivismo lógico do Círculo de Viena não divergiu deste propósito, ao situar este fundamento na experiência, que deveria decidir da significação dos quadros conceptuais da mente humana. Mas, em ambos os casos, a razão, na sua tarefa de certificação do conhecimento, parece ter ficado, por um lado, suspensa dum percurso interminável de aprofundamento, que acabou por se tornar indissociável da história e das conjunturas sociais, e, por outro lado, viu-se confrontada com o impasse de identificar o domínio em que tem lugar a experiência, que poderá sustentar a veracidade do conhecimento.

Se o percurso de afirmação da autossuficiência da razão coexistiu, no período clássico da filosofia, com um pensamento metafísico sobre Deus, a ordem do mundo, o sentido da vida e o fundamento da ordem moral e social, o certo é que a visão científica do mundo começou a desenhar-se com os apoios duma razão independente e, nalguns casos, indiferente às temáticas metafísicas. O pensamento moderno operou a separação entre a religião e a filosofia, nos termos que Husserl equacionou, na introdução às suas *Meditações Cartesianas*, nos seguintes termos: «À medida que, com o início da Modernidade, a fé religiosa cada vez mais se exteriorizava numa convenção sem vida, erguia-se a humanidade pensante sobre uma nova grande fé, a de uma Filosofia e Ciência autónomas»<sup>32</sup>. O século XX radicalizou esta orientação: a fenomenologia, colocando fora de circuito um discurso sobre Deus e as questões metafísicas, para que assim o brilho da consciência pudesse aparecer a partir do seu próprio interior; o programa neopositivista, conferindo o primado à experiência, que desta forma libertaria a razão das questões metafísicas e teológicas. Todavia, as filosofias pós-modernas acabaram por atraiçoar a autonomia de que gozava a razão para, a partir de si mesma, justificar a coerência dos seus enunciados e também a sua verdade. Perante uma razão despojada de estruturas *a priori* que lhe assegurassem um procedimento homogéneo no conhecimento da verdade, passou a tomar-se o consenso social como garantia da verdade. Por seu turno, a crítica que o programa neopositivista desencadeou no seu próprio seio pôs em evidência a falta de robustez da experiência para escorar as construções do próprio conhecimento científico. Em ambos os casos, a razão vive sob

---

<sup>32</sup> Edmund Husserl, *Meditações Cartesianas*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010, p. 54.

suspeita, pois os seus enunciados, ao dependerem duma certificação que lhe é exterior, encontram-se sempre perante a iminência de uma experiência que os refute ou de um consenso que se desfaça ou que se não realize. Sem um ponto firme que lhe confira solidez, como reclamava Descartes, a razão parece perder a orientação para o universal e o absoluto, encontrando-se cada vez mais à mercê das contingências.

### **3. Crise da razão e decadência do cristianismo**

O cristianismo, em termos doutrinários, expandiu-se, em grande parte, com o suporte que a filosofia grega lhe conferiu. A ideia de que a razão humana nos poderia conduzir no caminho da verdade, elevando-nos do conhecimento dos seres singulares, assim como das coisas boas e das ações justas, ao conhecimento do ser, do bem, da justiça, e deste modo perceber que somente se compreende a multiplicidade a partir da unidade, foi um desafio sempre presente no pensamento filosófico da Antiguidade Clássica, que confrontou a razão humana com a exigência de inquirir da solidez ontológica dos pressupostos da sua reflexão. A discursividade da razão não poderá limitar-se a operar segundo a clareza dos princípios em que se apoia e a coerência lógica da sua argumentação demonstrativa, mas terá de situar os fundamentos do seu conhecimento discursivo perante o grau de realidade que eles possuem.

Esta perspetiva manteve-se viva na Idade Média, nas correntes da filosofia escolástica de inspiração platónica e aristotélica. Tal continuidade, porém, não impediu que o estatuto da razão tivesse sido profundamente alterado. Como Husserl salientou, na Antiguidade Clássica, a razão operava numa atmosfera espiritual de liberdade teórica, em contrapartida, no pensamento medieval, esta liberdade da razão humana passou a compreender-se a partir do acordo com as fontes naturais da Revelação. A fé passou a definir o «objetivo de desenvolvimento» que a totalidade da cultura deverá promover em ordem à instauração da *civitas Dei*<sup>33</sup>. No entanto, o sentido originário da razão não desapareceu, tendo permanecido latente no que Husserl denominou a «memória unificada» da humanidade, ou seja, uma reserva sempre pronta a tornar possível «o renascimento do antigo espírito»<sup>34</sup>, se não na totalidade, pelo menos em parte ou reformado. É assim que a Reforma se compreende como um movimento de reabilitação do «antigo espírito». Ao libertar a religião da discursividade da razão filosófica e ao

---

<sup>33</sup> Edmund Husserl, «Tipos formais da cultura no desenvolvimento da humanidade», em *Europa: Crise e Renovação*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006, p. 84.

<sup>34</sup> *Ibidem*, p. 113.

colocá-la na órbita da fé, a Reforma acabou por desembaraçar a Filosofia da fidelização que a amarrava à Revelação. A razão, na Modernidade, é «autorresponsável de todas as convicções»<sup>35</sup> e a Filosofia, que nela tem origem, considera as instruções da fé, «no melhor dos casos, uma das fontes do conhecimento e, tal como todas as fontes de conhecimento, está sujeita à crítica. A Filosofia é absolutamente independente, a “razão” é o próprio princípio normativo para a fé e os limites da sua legitimidade»<sup>36</sup>. Por esta via, a Reforma tornou-se agente de um regresso «à ideia de Filosofia em sentido antigo, como uma ciência determinada, não pela fé (...), mas sim determinada puramente pelas próprias coisas, por motivos puros relativos às coisas, em função do puro interesse teórico»<sup>37</sup>. Como Maritain já havia posto em evidência, certamente a partir de outro ângulo de leitura e com propósito diferente, este movimento de autonomização da razão encontrou no *cogito* cartesiano o princípio de sistematização do conhecimento indubitável do mundo, em que o interesse pela questão do ser foi substituído pela preocupação de assegurar a *certeza* do conhecimento verdadeiro da realidade. O ente deixa de ser a medida padrão da verdade do conhecimento e passam a ser as regras do método a traçar o trajeto que conduz ao conhecimento verdadeiro da realidade. A intuição das essências deixou de assegurar a certificação do conhecimento exato, «na luz da qual cada ente particular se mostra a nós como sendo isto ou aquilo»<sup>38</sup>, como dizia Heidegger, mas são as nossas representações que traçam o caminho para as coisas mundanas que percebemos, o que nos encerra inevitavelmente nos limites dum conhecimento aproximado.

A eficácia da operatividade do eu para conduzir a razão num conhecimento seguro, designadamente, na geometria e na álgebra, estendeu o seu fascínio a toda a filosofia. Não se apoiando em procedimentos de ordem empírica ou do senso comum, mas num encadeamento de razões, a sua solidez depende apenas da ordem seguida na sua dedução e do carácter apodíctico dos seus princípios. Como Descartes esclarece, logo no começo da carta-prefácio dos *Princípios*, o fundamento do conhecimento verdadeiro está num mínimo de enunciados que, por serem claros e evidentes, estão na base do «conhecimento das outras coisas, de tal modo que possam ser conhecidos sem elas, mas não, reciprocamente, elas sem eles; e que, além disso, é necessário deduzir de tal modo

---

<sup>35</sup> *Ibidem*.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 114.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 94.

<sup>38</sup> Martin Heidegger, «La doctrine de Platon sur la vérité», em *Questions II*, trad. De Kostas Axelos e Jean Beaufret, Paris, Gallimard, 1968, p. 140.

a partir destes princípios o conhecimento das coisas que deles dependem que nada haja, em toda a sequência das deduções que se fazem, que não seja muito manifesto»<sup>39</sup>. A partir de Descartes, o verdadeiro conhecimento é um procedimento conduzido a partir de princípios que o espírito humano não pode pôr em dúvida. O *ego cogito* torna-se, por isso, no primeiro princípio irrecusável da filosofia, «que as mais extravagantes suposições dos cétricos nem seriam capazes de abalar». É, assim, na subjetividade do *ego cogito* que se encontra a justificação de todo o conhecimento verdadeiro, com base em princípios que se impõem ao sujeito não em função da sua consistência ontológica, mas do grau de certeza que deixam transparecer. O eu define o cenário em que poderá ter lugar a apresentação do mundo e traça as linhas que poderão construir a sua imagem. A visibilidade das coisas depende do ângulo de abordagem que permite percebê-las e senti-las. A adoção duma medida e a imposição duma ordem constituem a norma ou a regra que as transformam em objeto do conhecimento, isto é, que as colocam em conformidade com os planos da consciência. O conhecimento científico torna-se, assim, a pesquisa orientada por um projeto que determina *a priori* cada um dos passos que o pode clarificar, como bem compreendeu Galileu nos estudos que efetuou sobre o movimento. Por outras palavras, assume-se como investigação ou pesquisa os procedimentos ou os fenómenos suscetíveis de confirmarem as suposições e as leis que comandam a investigação, o que suscitou a crítica husserliana de que o pensamento se cristalizou num formalismo que perdeu o contacto com o «mundo da vida».

Wittgenstein, no começo do século XX, confere a esta linha de pensamento uma atualidade que se mantém viva, rompendo a ligação que poderia existir entre o ser e o pensamento. A representação ou imagem que temos do mundo é apenas a expressão do nosso pensamento do mundo e de modo nenhum a expressão da realidade do mundo. Não existe correspondência entre o pensamento e as coisas, já que o pensamento pertence ao domínio da lógica e as coisas ao domínio da existência. O domínio do pensamento é *a priori* e não entra na esfera da realidade, nada nos dizendo acerca dela. Por isso o meu universo é coincidente com a expressão que diz *como ele é*<sup>40</sup>, competindo à lógica estabelecer a sintaxe que assegura a articulação discursiva das proposições, ou seja, as regras formais da sua constituição e as condições da sua transformação. A expressão linguística do pensamento não traduz uma correspondência

---

<sup>39</sup> René Descartes, *Princípios da Filosofia*, apes., trad. e com. por Leonel Ribeiro dos Santos, Lisboa, Editorial Presença, 1995, p. 32.

<sup>40</sup> Cf. Ludwig Wittgenstein, *Tratado Lógico-Filosófico e Investigações Filosóficas*, trad. e pref. por M. S. Lourenço, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1987, 5. 6.

com as coisas que existem fora dele, no mundo, mas representa antes uma projeção possível da realidade, que pode ter ou não existência real. Por isso, uma representação não é nem verdadeira nem falsa, mas com sentido ou sem sentido, conforme se enquadra ou não na sintaxe do discurso. A situação é semelhante a uma melodia que pode ser extraída duma partitura musical ou das estrias dum disco fonográfico. A pauta musical é uma imagem da melodia, como «a proposição é uma imagem da realidade tal como nós pensamos»<sup>41</sup>. Também a realidade do mundo pode ser conhecida pela sua representação proposicional que só será verdadeira quando puder exprimir uma realidade empírica. Só as proposições científicas, que apresentam uma descrição completa do mundo, podem ser reconhecidas como verdadeiras, e é no confronto com a experiência que esta clarificação se opera. As proposições filosóficas, ao pretenderem pronunciar-se sobre questões gerais referentes à essência da realidade e à realidade no seu conjunto, carecem de sentido, pois não se reportam a estados de coisas possíveis.

\*

A crise que atingiu a razão, primeiro ao nível do pensamento metafísico, depois ao nível da organização do próprio conhecimento objetivo, teve consequências demolidoras no próprio cristianismo. Apoiado na capacidade da razão humana nos elevar na direção da verdade que a fé transmite, o malogro que atingiu a razão deixou de poder alimentar um discurso homogêneo sobre a verdade. Perdeu vigor a exortação de Santo Agostinho para nos orientarmos «para onde a luz da razão se acende»<sup>42</sup>. A razão passa a acolher uma pluralidade de discursos, desde que se harmonizem com a sintaxe do cânone que optou, e a filosofia torna-se o lugar aberto à diversidade de opiniões. A forma específica de pensar do cristianismo deixou de dominar o espaço público e passou a constituir uma filosofia no meio de outras filosofias, com audiência cada vez mais reduzida, embora reconhecida por causa da função social que preconiza. A subordinação incondicional aos apelos da verdade e do bem, que a dialética platônica colocou no termo de um árduo caminho que a razão se esforça por percorrer, dá lugar à tolerância temporizadora frente à diversidade de opiniões que se confrontam no espaço público. A religião, vendo-se privada da robustez duma razão confiante na sua capacidade de oferecer aos homens uma imagem do mundo em que a fé podia assumir um lugar com sentido, fica reduzida a uma conceção no meio de muitas outras. O esforço argumentativo que possa suportar as suas posições cede facilmente aos artifícios

---

<sup>41</sup> *Ibidem*, 4. 01.

<sup>42</sup> *De vere religione*, 39, 72.

dum discurso que segue com exatidão os métodos que utiliza, de modo a congregar adeptos e seguidores.

Numa das cinco conferências radiofônicas que J. Ratzinger proferiu na Alemanha, nos anos de 1969-1970, associava a debilidade da fé cristã na vida das pessoas, que então se fazia já sentir, ao afastamento da filosofia dos temas da mundividência cristã e à descrença na certeza que o homem possuía de poder, «convictamente e justificadamente, sondar, para lá do âmbito da física, a essência das coisas e o seu fundamento»<sup>43</sup>. A precaridade do conhecimento parece ser a única certeza partilhada pelos filósofos, que acabavam por considerar que uma interrogação sobre a verdade já não faria sentido nos dias de hoje e que o conhecimento seria sempre uma construção historicamente datada. Como corolário do afastamento da filosofia das questões metafísicas, afirma o mesmo autor, numa conferência que proferiu no congresso «A Europa e os Cristãos», realizado em Estrasburgo, em 1979: «A razão ganha forma de razão positiva»<sup>44</sup>. O seu campo de ação não incidirá somente na elaboração do conhecimento científico, mas estender-se-á também à organização política da sociedade por meio do direito. A «razão positiva» constitui-se autora duma normatividade jurídica independente da esfera da religião. Uma nova ordem orientada para os valores que promovem os interesses e a coesão política da sociedade toma o lugar da ordem de valores que a inspiração moral do direito procurava salvaguardar. A validade do direito perde de vista o *nomos* da esfera religiosa e toma como critério o juízo das maiorias. Por outras palavras, os desígnios da sociedade determinam-se por consensos, jurídica e politicamente regulados, de modo que «as exigências internas da fé tornam-se distintas das exigências do *ethos* sobre que assenta o direito»<sup>45</sup>. No encontro com Habermas, em 2004, na Academia Católica da Baviera, perante os estilhaços «das velhas certezas morais», Ratzinger esforça-se por encontrar, no regresso às virtuosidades da tradição jusnaturalista, a saída para esta desagregação. A sua proposta passa por reabilitar o Direito como «um veículo de justiça e não privilégio daqueles que têm poder de o impor», o que passa pelo reconhecimento «de que o ser humano enquanto tal, pela sua simples pertença à espécie humana, é um sujeito de direitos, e que o seu próprio ser encerra valores e normas que têm de ser descobertos, não inventados». Será perante este horizonte que se poderá delinear «uma evidência ética eficaz, dotada de força

---

<sup>43</sup> Joseph Ratzinger, *Fé e Futuro*, Estoril, Principia Editora, 2008, p. 57.

<sup>44</sup> Joseph Ratzinger, *Os Fundamentos Espirituais da Europa*, Leça da Palmeira, Letras e Coisas, 2011, p. 21.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 28.

motivacional e impositiva suficiente» para combater a desconfiança e a revolta que se tem erguido contra o Direito. Uma nova ordem social e política terá de substituir o quadro em que impera o «direito da força» pela «força do Direito», em que «haverá coisas que não poderão nunca fazer parte do Direito, ou seja, que permanecerão sempre, em si mesmas, intrinsecamente injustas». O ser humano encerra valores que impõem limitações ao Direito e que são, por isso, anteriores a qualquer codificação legislativa. Compete à razão humana o esforço intercultural de os pôr em evidência<sup>46</sup>.

Já Pascal, no século XVII, comparava a «segurança e firmeza» que a razão aparentava nas suas construções à solidez que poderíamos reconhecer a uma base de apoio para sobre ela edificar uma torre que se elevasse até ao infinito. Em ambos os casos a experiência da desilusão era comum quer pela «inconstância das aparências» quer pela derrocada dos alicerces: «todo o nosso fundamento estoura, e a terra abre-se até aos abismos»<sup>47</sup>. A ordem de razões que o «espírito geométrico» articula para a demonstração da verdade alimenta-se do conhecimento não discursivo que as intuições do «coração» propiciam dos primeiros princípios das ciências, dos valores morais e de Deus<sup>48</sup>. A força do método geométrico mede-se pelo conhecimento que o transcende, ou seja, pelos primeiros princípios em que se sustenta, os quais, como já Aristóteles havia posto em evidência, são indefiníveis e indemonstráveis, pois a clareza por que são entendidos por todos apenas ganharia «mais obscuridade do que instrução» se os pretendêssemos submeter à prova duma discursividade demonstrativa<sup>49</sup>. A razão, enquanto faculdade da argumentação demonstrativa, não constitui o único meio para chegar ao conhecimento dos princípios últimos do conhecimento científico, assim como das verdade que mais interessa ao homem conhecer. A razão, centrada em si, fecha-se às dimensões que a transcendem e mostra-se incapaz de compreender a sua força<sup>50</sup>.

A ideia de que a autonomia da razão se compreende pela abertura ao que a excede, quer a nível transcendente quer a nível imanente, foi bem percebida por Nietzsche, no século XIX, ao apontar as consequências da nossa visão do mundo pela ruína que atinge os fundamentos tradicionais da cultura. O discurso aturdido do «Insensato», no

---

<sup>46</sup> Cf. Joseph Ratzinger, «Em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional», pp. 57-66.

<sup>47</sup> Blaise Pascal, *Pensées*, préface et intr. de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Générale de France, 1972, II, 72, p.33.

<sup>48</sup> Cf. *ibidem*, IV, 278-282, pp. 134-136.

<sup>49</sup> Cf. Blaise Pascal, «Do espírito geométrico e da arte de persuadir», em *Opúsculos*, trad. port. de Alberto Ferreira, Lisboa, Guimarães Editores, 1960, pp. 83-93.

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 113.

conhecido parágrafo 125 de *A Gaia Ciência*, pela devastação que a «morte de Deus» desencadeava, precipita-nos numa «queda contínua», que nos arrasta por «um nada infinito», em que só se sentia «o sopro do vazio», na escuridão duma noite interminável. A obra de Franz Kafka, nas primeiras décadas do século passado, apresenta-nos a ausência de sentido da existência humana, num mundo dessacralizado em que as pessoas esqueceram o essencial da vida por afazeres secundários que as tornam perdidas nos labirintos dos trabalhos do dia-a-dia. Um pouco mais tarde, a meados do século XX, Albert Camus interpretava o niilismo que o corte com a transcendência provocava da seguinte forma: «À falta de valor superior que oriente a ação, dirigimo-nos na direção da eficácia imediata. Uma vez que nada é nem verdadeiro nem falso, nem bom nem mau, a regra será de se ser o mais eficaz, isto é, o mais forte»<sup>51</sup>. O mundo do sub-humano vem cada vez mais ao decima, e parece ganhar mesmo uma certa preeminência na vida social. A natureza rousseauiana, originariamente boa, deteriorou-se pela ação duma humanidade que tende a dar o primeiro lugar às emoções e ao consumo, em desfavor da formação moral e cultural do homem. A vida social ganha, por isso, matizes cada vez mais carregados em que sobressaem as mais variadas formas de violência que atentam contra a vida das pessoas e do ambiente, mas também de injustiça e sistemas organizados de exploração dos mais indefesos.

\*

Será hoje impensável esperar que a filosofia possa novamente modelar sem hesitações uma visão indiscutível do mundo, servindo-se duma razão que se considere acima ou aquém dos procedimentos que acompanham e tecem o desenvolvimento das ciências, das tecnologias, assim como da vida social, política, jurídica, artística, religiosa ou de outra índole qualquer. Apesar da proximidade que mantém com os múltiplos ramos do saber, as vicissitudes da vida social e política e as perplexidades das nossas crenças, a filosofia não se deixa substituir por nenhuma dessas dimensões que formam a história da humanidade, mas constitui antes um esforço que procura o que é *visado* em última análise em cada uma dessas manifestações. Para além da compreensão do mundo das ciências, das tecnologias, das artes e dos confrontos sociais, políticos ou outros, subsistem sempre as nossas vivências que transportam significações e assumem uma expressão intencional que não é traduzível adequadamente por nenhuma representação ou narrativa. Por isso reclamam o esforço para lhe conferir expressão, isto

---

<sup>51</sup> Albert Camus, *L'homme révolté*, Paris, Gallimard, 1951, p. 17.

é, para forçar a linguagem a pronunciar-se sobre o que é indizível pelo nossos recursos discursivos, pois sempre resiste a deixar-se contornar pelo significado literal que as palavras utilizadas transportam. Para além do domínio da razão, que assegura o cálculo e a discursividade demonstrativa, há o domínio do espírito, o *nous*, de Platão, o *intellectus*, de Nicolau de Cusa e de muitos outros filósofos que apelaram para uma noção deste tipo, suscetível de se deixar tocar e de exprimir o que a razão se mostra impotente de contornar. O fascínio ou a nostalgia do Absoluto, segundo a expressão de Steiner, ou «o regresso da religião na nossa experiência», que Gianni Vattimo interpreta como sendo «a reativação de um rasto adormecido»<sup>52</sup>, são sinais duma inquietação de quem sempre procura uma maneira de, à sua medida, não limitar as suas preocupações à linguagem das fórmulas, do cálculo e da representação objetiva, e recusa assim deixar escapar a possibilidade de falar de si próprio e do que o pode elevar acima dos interesses e vontades mais imediatos e ocasionais. Haverá assim que dar tempo e lugar à arte, à poesia, à música, à religião, certamente também à filosofia, como caminhos capazes de operar a transfiguração das nossas perplexidades.

*José Luís Brandão da Luz*  
Universidade dos Açores

### **Bibliografia**

- Habermas, Jürgen, *La pensée postmétaphysique: essais philosophiques*, trad. de Rainer Rochlitz, Paris, Armand Colin, 1993.
- Habermas, Jürgen e Ratzinger, Joseph, «Em torno dos fundamentos morais pré-políticos do Estado constitucional», em *Estudos. Revista do Centro Académico da Democracia Cristã*, Coimbra, Nova série, 1 (2004) 3, pp. 41-66.
- Hahn, Hans ; Neurath, Otto e Carnap, Rudolf, *La conception scientifique du monde. Le Cercle de Vienne*, em Antonia Soulez (org.), *Manifeste du Cercle de Vienne et autres écrits*, Paris, PUF, 1983.
- Husserl, Edmund, *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*, trad. de Diogo Falcão Ferrer, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2008.
- Husserl, Edmund, *Meditações Cartesianas*, trad. de Pedro M. S. Alves, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2010.
- Husserl, Edmund, *Europa: Crise e Renovação*, trad. de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2006.
- Maritain, Jacques, «L'esprit de la philosophie moderne. La réforme cartésienne», em *Œuvres complètes*, Centre d'Études Jacques et Raïssa Maritain, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse et Saint-Paul Paris, 1986, v. I.
- Maritain, Jacques, *Trois réformateurs*, Paris, Librairie Plon, 1925
- Pascal, Blaise, *Pensées*, préface et intr. de Léon Brunschvicg, Paris, Librairie Générale de France, 1972.

---

<sup>52</sup> Gianni Vattimo, «O rasto do rasto», em AAVV, *A Religião*, trad. de Miguel Serras Pereira, Lisboa Relógio D'Água Editores, 1997, pp. 95-96.

- Popper, Karl, *The Logic of Scientific Discovery*, New York, Basic Books Inc., 1961.
- Ratzinger, Joseph, *Fé e Futuro*, Estoril, Principia Editora, 2008.
- Ratzinger, Joseph, *Os Fundamentos Espirituais da Europa*, Leça da Palmeira, Letras e Coisas, 2011.
- Rorty, Richard, *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, trad. de Jorge Pires, Lisboa, Publicações Dom Quixote, 1988.
- Steiner, George, *Nostalgia do Absoluto*, trad. de José Gabriel Flores, Lisboa, Relógio d'Água, 2003.