

PARA A ONTOLOGIA DO SER SOCIAL

A FILOSOFIA CONTEMPORÂNEA E A NECESSIDADE RELIGIOSA*

G. Lukács

1. A solidariedade antitético-polar entre neopositivismo e existencialismo na história contemporânea revela-se de modo mais claro pela coexistência ideal –igualmente antitético-polar– entre, por um lado, a técnica manipulatória, nominalista ao extremo, no conhecimento de todos aqueles grupos de fenômenos que seja possível imaginar objetiváveis (portanto, também no conhecimento do comportamento humano) e, por outro, a concepção irracionalista de tudo que esteja fora deste âmbito. Em ambos os casos, apresenta-se como inimigo principal: uma ontologia racionalmente concebível. Quer seja esta rejeitada meramente como “não científica”, quer se pense obter algo de oposto pela “intuição” irracionalista, permanece-se sob este ponto de vista sobre o mesmo plano: o plano da atitude puramente teórica em relação aos problemas ontológicos, o plano da recusa da possibilidade de uma imagem racional do mundo fundada ontologicamente. Com isso, entretanto, toca-se em apenas um lado do problema, mesmo que este fosse mais detalhadamente descrito. Já indicamos que os problemas ontológicos não possuem simplesmente um puro caráter teórico, ainda que, naturalmente, a correção teórica seja decisiva para sua extensão na prática, na ética. De fato, qualquer que seja o grau de consciência do homem singular em ação, cada homem realiza cada uma de suas ações obrigatoriamente vinculado à realidade, razão pela qual a imagem que o sujeito da práxis em questão possui desta realidade (de seu caráter ontológico) jamais pode ser indiferente aos motivos, às conseqüências previstas, etc. da própria ação. Jamais a decisão de um ser humano se passa no espaço vazio de um imperativo categórico, de uma livre decisão existencialista; por isso, deve-se ainda considerar que um tal ponto de referência “puramente moral”, puramente interior, para as decisões tem pressupostos extremamente concretos. Este é o campo mais amplo e mais importante da relação entre ontologia e práxis. Porém, como o seu tratamento pressupõe um exame aprofundado dos problemas da ética, deve ser excluído de nossa atual linha de pensamento; somente poderá ser investigado no quadro da ética. E isto é tanto lamentável porque, no que se refere ao problema que nos interessa, na relação entre ontologia e religião, a própria relação entre ontologia e práxis cumpre um papel decisivo. A conservação, o desvanecer, o desaparecer das categorias ontológicas no interior de um sistema religioso dependem, principalmente, de estarem em condições de se afirmar na vida cotidiana dos homens: nesta, a visão teórica pura, a aprovação ou a negação puramente teórica das categorias ontológicas têm geralmente apenas uma importância secundária. Ainda assim, os limites de nossa atual colocação do problema constroem-nos a este tratamento incompleto, fonte de erros da qual devemos sempre permanecer conscientes.

2. Porém, mesmo com tal delimitação da tarefa, permanece aberta ainda uma lacuna. Quando se trata da ciência e da filosofia, é metodologicamente evidente recorrer somente ou, sobretudo, aos expoentes mais representativos de determinadas linhas. Sob tal aspecto puramente teórico, porém, a religião tem uma estrutura operativa diferente das disciplinas puramente teóricas. Naturalmente, é inevitável que o seu nível espiritual seja recolhido das visões de seus representantes teóricos mais importantes, muito embora a vitalidade ou a debilidade de uma religião em um dado momento revela-se de maneira decisiva no modo pelo qual a grande massa reage a tais questões. E, neste caso, apenas uma coisa é certa: os problemas não se manifestam do modo puramente teórico pelo qual os ideólogos os expressam. Com frequência, parece mesmo não existir qualquer comunidade entre estes dois estratos, outras vezes a conexão parece ser muito tênue. Infelizmente sabemos

(*) Tradução: Mário Duayer (UFF), da edição alemã *Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins*, Primeira Parte, Capítulo I-4, Die Philosophie der Gegenwart und das religiöse Bedürfnis. Darmstadt: Luchterhand, 1984. Versão preliminar. Favor não citar sem autorização do tradutor. (mduayer@vm.uff.br)

muito pouco da religiosidade daqueles que seguem uma religião somente na prática (ou que apenas nominalmente pertencem a uma comunidade religiosa). Apenas em períodos de crise aguda, como sob Hitler, as tendências reais, “inferiores”, vêm em certo grau à superfície visível; em períodos normais são quase invisíveis. Infelizmente a sociologia descritiva ocupou-se muito pouco com esta questão tão importante. Pois somente se conhecêssemos concretamente quais as idéias religioso-ontológicas possuem aqueles que professam uma religião ou que na prática de sua vida dela participam, poderíamos julgar adequadamente, mais do que é hoje possível, as idéias ontológicas da elite intelectual de tal religião ou de tal corrente religiosa. Tal questão é sem dúvida ainda muito mais importante para a relação entre ontologia e práxis cotidiana. O seu conhecimento deficiente permanece, portanto, um limite cognitivo também para as nossas considerações.

3. Já na *Introdução* indicamos o desvanecimento do elemento especificamente religioso do círculo de idéias ontológicas da vida religiosa contemporânea – juntamente com a evolução ocorrida desde o romanticismo até a filosofia da vida de Simmel. Esta tendência se fortalece cada vez mais e, naqueles autores que sentem a necessidade interior de exprimir sua própria atitude em relação à religião, transforma a religião concreta, dotada de conteúdo, universalista, em expressão subjetiva de necessidades religiosas sempre puramente pessoais. Ora, quanto mais forte tal resolução, tanto menor o peso das questões ontológicas que, na religião, estão presentes na atitude religiosa frente ao mundo, e naturalmente aumenta a propensão por filosofias que, por um lado, como o positivismo, nulificam todos os problemas ontológicos ou que, por outro, como o existencialismo, diluem o caráter ontológico. O fato de que com tais resoluções a necessidade religiosa perde muito de seu conteúdo tradicional e, sob certas circunstâncias, pode mesmo transformar-se em ateísmo religioso, é um fenômeno muito disseminado. No entanto, não nos ocuparemos aqui com tal fenômeno; em parte, porque tem relativamente pouco a ver com a orientação ontológica das questões e, em parte, porque eu próprio, em minha obra anterior, *A Destruição da Razão*, já tratei extensamente de tais questões sob outros pontos de vista. Por esta razão, serão consideradas aqui apenas aquelas necessidades religiosas que de algum modo relacionam-se às idéias religiosas tradicionais, que as mantêm mesmo se de forma modificada ou diluída e que, por isso, são forçadas a atribuir acentos ontológicos a seu conteúdo.

4. O caráter específico da situação atual é ainda determinado por um momento que está em estreita ligação com as questões fundamentais esboçadas inicialmente: a relação da fundação teórica da necessidade religiosa contemporânea com os últimos desenvolvimentos das ciências da natureza, dito pontualmente, com suas interpretações neopositivistas, às vezes até mesmo em sua forma popularizada, vulgarizada. Certamente não se trata aqui de nenhuma casualidade. Isto porque o abalo provocado na ontologia religiosa tradicional pelos novos modos de reflexão instaurados pelas ciências da natureza, com Copérnico e Kepler, com Galileu e Newton, dominou este complexo problemático até quase ao fim do século XIX. Os modos científico-natural e religioso de considerar o mundo pareciam opor-se em uma incontornável contraditoriedade. As tentativas de estabelecer uma ligação entre os dois, como a de Kant, não afetaram esta antiteticidade fundamental; pois muito embora em Kant o mundo físico seja ontologicamente degradado em fenomenalidade, a forma pela qual sua legalidade imanente se afirma permanece intacta. Tão somente o mundo da pura moralidade é aberto enquanto esfera de realização da necessidade religiosa, a qual por princípio nada deve ter a ver com a constituição ontológica da natureza. Sobre esta base um físico tão significativo como Planck pôde, baseando-se em Kant, conservar sua religiosidade sem fazer quaisquer concessões às interpretações positivistas dos fenômenos naturais. Neste ponto a diferença com as concepções contemporâneas é claramente perceptível. Pois, como quer que a “razão prática” em Planck, assim como Kant, converta-se em religião racional, por detrás dos fenômenos naturais, como em Kant, esconde-se a coisa em si, de maneira que a própria natureza permanece, assim como

nos mais famigerados materialistas, como algo existente independente da consciência humana, e suas leis formam conexões materiais-imanentes que, neste campo, excluem, como nos materialistas, toda interpretação subjetivista ou teológica, toda imputação gnosiológica a partir da religião e da necessidade religiosa. Como físico, portanto, Planck permanece um “realista ingênuo” de acordo com a condescendente perspectiva gnosiológica positivista ou neokantiana. Não foi sem razão que Lenin viu na concepção kantiana da coisa em si um oscilar entre materialismo e idealismo.¹

5. A justeza desta observação demonstra-se, na atualidade, no ataque central dirigido à imagem do mundo dos séculos XVII-XIX. Nesta época tinha-se elaborado uma visão de mundo cujos fundamentos (espaço, tempo, determinabilidade causal) excluía toda ontologia religiosa. Somente no exterior desse campo era possível à necessidade religiosa encontrar fundamentação filosófica. (O cosmo como “relógio”, Deus “dando corda”). Por isso, nas últimas décadas, ganharam tanta popularidade todas as teorias filosóficas que prometeram destruir estes alicerces da antiga ciência da natureza: daí resultou de fato um campo ampliado para o desenvolvimento e para concreção – subjetivística – da necessidade religiosa. O centro de força deste campo é constituído pela tese neopositivista, aceita porém por existencialistas como Jaspers, de acordo com a qual não é possível qualquer imagem de mundo cientificamente fundada. Tal ataque à concepção de mundo do século passado concentra-se ademais em interpretações que [citavam até mesmo categorias fundamentais, generalíssimas, decisivas para a imagem de mundo religiosa]. Naturalmente, referimo-nos aqui exclusivamente a problemas ontológicos, e nada está mais longe da intenção do autor do que assumir qualquer posição – positiva ou negativa – sobre problemas das ciências naturais.

6. Não é uma questão científica, mas filosófica, ontológica, indagar se, por exemplo, as medidas do espaço ou do tempo podem afirmar o que é ontologicamente essencial sobre o espaço e o tempo. Quando, por exemplo, a teoria da relatividade ocupa-se com o problema da contemporaneidade, é correto desde um ponto de vista físico concentrar-se sobre métodos de medida, sobre a registrabilidade, etc., da contemporaneidade de dois ou mais fenômenos. No plano ontológico, no entanto, a contemporaneidade é um fato, que existe com total independência de nossa capacidade atual (ou futura) de medi-lo com precisão cientificamente satisfatória. Da mesma forma, tudo o que a geometria está em condições de estabelecer é, e permanece sendo, um espelhamento da realidade registrado e elaborado por meio de abstração razoável e não pode jamais ser identificado com própria realidade física. Enquanto abstração razoável pode prestar a maior contribuição para a pesquisa física, na medida em que a abstratividade, obtida através do espelhamento, abre a possibilidade de descobrir, de pensar até o fundo, de calcular, etc., constelações espaciais que, ao contrário, permaneceriam ocultas. Mas isso, entretanto, dito em termos filosóficos, não a torna uma parte integrante da própria realidade física. As coisas movem-se *no* espaço, os eventos ocorrem *no* tempo. Nenhum leigo, por exemplo, participará da discussão sobre se o inteiro universo por nós conhecido expande-se no espaço ou não. No entanto, trata-se de uma discussão inteiramente diferente, no plano filosófico, se acredita-se que o próprio espaço se expande. Quando Pascual Jordan, por exemplo, falando sobre o chamado movimento de fuga das nebulosas em espiral, que é um problema puramente físico, disse que o próprio espaço cresce, que seu conteúdo espacial calculado vale somente para o presente, “que no passado era menor e no futuro será maior. Por outro lado, é necessário ter cautela para não perguntar “para onde” se expande o espaço: ele é e permanecerá todo o tempo espacialmente onicompreensivo; mas isso não o impede de possuir grandezas diversas em épocas diferentes”², produz assim uma afirmação que, filosoficamente, contém uma contradição em termos. De fato, se o espaço é desde logo “semanticamente definido”

¹ Lenin, *Empiriokritizismus*, p. 192.

² Jordan, P. *Der Naturwissenschaftler vor der religiösen Frage*. Hamburg: Oldenburg, 1963, p. 263.

como expansível, pode-se então enunciar qualquer coisa sem contradição lógica, pode-se combinar tal definição com outras proposições “semanticamente definidas” e, desta maneira, obter sem dificuldades uma manipulação logicista dos fenômenos. Se tal construção está de acordo com a realidade, é uma questão totalmente distinta. Em polêmica com a gnosiologia positivista, Planck afirmou: “Na física, como em qualquer outra ciência, rege não apenas o entendimento, mas também a razão. Nem tudo que é privado de contradição lógica é também racional”.³ Aquilo que Planck chama aqui de razão nada mais é do que manter a sobriedade diante das questões concernentes à realidade, a consciente independência da imagem do mundo frente à pressão irracionalista das necessidades religiosas.

7. Os efeitos de tal pressão fazem-se sentir por toda parte. Não somente o espaço e o tempo devem ser subjetivizados, seja no sentido do irracionalismo seja no da manipulabilidade em voga (já vimos que há inter-relação entre ambas). As violações da razoabilidade ontológica podem levar a resultados singulares nada ou pouco duvidosos na própria física, mas na literatura filosófica ou na literatura publicista-ideológica produzem uma torrente de concepções totalmente infundadas, cuja marca comum é a seguinte: oferecer curso livre para as opiniões de acordo com as quais a necessidade religiosa não está em contradição com os fundamentos reais do ser da natureza. Isto pode acontecer de maneira semi-indireta, “crítica”. Meschkowski protesta decerto contra as opiniões que querem deduzir deus diretamente da física. No entanto, sua rejeição soa assim: “É certo: segundo as cosmogonias modernas o nosso mundo teve um “início” no tempo e a matéria não tinha o caráter de uma “substância” imutável. Isto não significa, entretanto, que o mundo tenha sido criado do nada pela palavra de um deus pessoal. Pode-se *crer* nisso e chamar a atenção para o fato de que tal fé não está em contradição com os resultados da pesquisa...”.⁴ De maneira análoga, indireta, ele procura introduzir na imagem do mundo contemporânea a “*creatio continua*” do mundo por deus como [denkmässig] consequência da física atômica: “Dentre os físicos, Bavink foi o que mais se ocupou com as consequências teológicas da física quântica. Ele disse que a idéia da *creatio continua* adquire com a nova física um pano de fundo imponentemente claro. A *creatio continua*: aqui se trata da noção de que Deus não é somente o criador do mundo, que em certo momento pôs em movimento o enorme mecanismo de relojoaria e agora observa como ele perde a carga [abschnurrt]. Aqui é dito que Deus “conserva” o mundo [no sentido dos artigos de fé, vale dizer, que está continuamente em obra]. Bavink pensa, portanto, que através da idéia da indeterminabilidade dos processos atômicos esta concepção teológica tenha se tornado *pensável* por obra dos cientistas da natureza”.⁵ Meschkowski é cauteloso e não vai além da “constatação” da pensabilidade, ou seja, de que as teorias da física moderna (bem entendido em sua interpretação neopositivista) não contradizem ontologicamente a crença em um deus.

8. Porém, Pascual Jordan, o *enfant terrible* do neopositivismo moderno, e que revelou todos os segredos da escola de maneira incontrolável, sustenta que as mais importantes leis físicas “não são leis deterministas, mas estatísticas”.⁶ É fácil perceber neste caso a rapidez com que podem se reunir em uma só pessoa um notável conhecimento especializado em física e um completo diletantismo no campo da filosofia. O seu argumento essencial contra a determinabilidade é que da lei estatística não se pode tirar nenhuma conclusão relativa ao evento do caso singular. Isto sabe todo aquele que não assuma uma atitude muito abaixo do normal em sua vida cotidiana. Coisa que faz o segurado que, no exemplo de Pascual Jordan, dirige-se ao diretor da companhia de seguros com a pergunta:

³ Planck, M. *Physikalische Erkenntnis*, op. cit., p. 180.

⁴ Meschkowski, H. *Ds Christentum im Jahrhundert der Naturwissenschaftlichen*. München-Basel, 1961, p. 106.

⁵ Ibid., p. 81.

⁶ Jordan, P., op. cit., p. 139.

“Sr. Diretor, como vão as coisas comigo? Estarei vivo no próximo ano?”⁷ Toda pessoa normal tomará o segurado por louco, pois ele deveria saber muito bem que sua vida individual é na verdade determinada (doenças, acidentes, etc.), mas que é impossível ler seu destino pessoal nas tabelas de probabilidade da companhia de seguros. Tais tabelas sintetizam a respectiva média das prováveis idades, mas a companhia de seguros e segurados –que em sua vida prática são “realistas ingênuos” e não neopositivistas praticantes– sabem perfeitamente que se trata de média de milhares de casos singulares determinados, para os quais há necessariamente dispersão; o exame médico de parte da companhia de seguros, os dados sobre as condições de vida, modo de vida, etc., servem para estabelecer numericamente, em relação à média, a probabilidade do caso singular estar na média ou na dispersão. O fato do cálculo poder resultar falso não é prova contra a determinabilidade em geral. Segundo a receita moderna, que identifica a mensuração do tempo com o tempo, se deveria dizer: uma doença do coração ou um câncer só começa objetivamente a operar quando existe diagnóstico.

9. Envergonhamo-nos de pôr no papel tais lugares comuns. Mas somos constrangidos a fazê-lo por causa da filosofia da manipulação do neopositivismo. Pois atrás do *nonsense* de Jordan há um problema filosófico: a relação recíproca das categorias da singularidade, particularidade e universalidade. Quando no interior de um complexo, de uma formação, muitas singularidades agem uma ao lado da outra ou sobre a outra com [determinabilidade] causal, resulta de seu modo de agir médio uma legalidade estatística. Esta legalidade é “apenas” estatística porque a singularidade jamais se reduz por completo e sem resíduo na particularidade ou universalidade, mas a [medianidade] é uma qualidade igualmente real, [tanto resultante como produtora de causalidade], da maioria da singularidade, assim como os desvios dela que se manifestam como dispersão. No entanto, para o neopositivismo, como vimos em outro contexto, as categorias –ontológicas– da singularidade, particularidade e universalidade absolutamente não existem. E como o neopositivismo ao mesmo tempo confunde consciente e continuamente ser e conhecimento, resulta a insensata conclusão: porque o caso singular não pode ser deduzido da forma estatística da probabilidade, a lei estatística não expressa nenhuma determinabilidade. (Compreende-se por si só e será visto extensamente em seguida que a determinabilidade aqui não é entendida no sentido “mecanicisticamente absoluto” de Laplace).

10. Aqui Pascual Jordan aparece escancarando a porta para uma interpretação religioso-irracionalista dos “resultados” da moderna ciência natural interpretados sob uma ótica neopositivista. Em outro local vai ainda mais longe e interpreta diretamente em sentido religioso teorias físicas em si mesmas indubitáveis. A lei da entropia é para ele o substrato físico do pecado original. Após ter defendido em termos puramente teológicos a posição especial da terra no cosmo (para tranquilizar sua consciência científica, ele inclui os planetas até Marte, mas “esquece” de acrescentar que não sabemos nada acerca dos planetas fora do sistema solar), prossegue: “Para aquele que não considere um despropósito os esforços mentais despendidos com a tentativa de uma síntese entre a capacidade cognitiva dos homens nas ciências da natureza e a verdade religiosa, é perfeitamente compreensível que seja atribuído à experiência factual do pecado original um significado *cósmico*, de modo algum limitado a um planeta singular, e que a tendência da matéria ao aumento da entropia, vale dizer, à destruição da ordem, seja considerada –de maneira similar à análise de Pons– a imagem física ou o substrato físico do pecado original”.⁸

⁷ Ibid., p. 142

⁸ Ibid., p. 341.

11. Tais exemplos diretos ou indiretos de patrocínio “científico” da necessidade religiosa podem multiplicar-se à vontade; aqui, no entanto, interessa-nos simplesmente constatar o fato e esclarecer o método. Este último exhibe um profundo vínculo com o neopositivismo, particularmente com o matiz wittgensteiniano, e com as tendências irracionais do existencialismo. Um matemático como Meschkowski considera o irracional não apenas o fundamento da religião, mas também o da vida de qualquer um, de modo que para ele “cada um (admitindo ou não) vive de tais fontes”, porque “uma existência sem religião é simplesmente impossível”.⁹ Neste caso, pode-se apreciar com clareza a difusão, condicionada pela época, e ao mesmo tempo a crescente nebulosidade e vacuidade da necessidade religiosa. Mostramos anteriormente como em Simmel a concepção de Schleiermacher foi dilatada no sentido de afirmar que todo comportamento humano pode ser intensificado em religiosidade sem alterar a direção ou o conteúdo; aqui vemos que tudo, o próprio neopositivismo, deve ter uma base religioso-irracional. De tal modo a questão torna-se, como antes com Pascual Jordan, exagerada. De fato, seria um exagero imputar ao pensamento de Carnap a necessidade religiosa como fundamento vital, assim como supor que seja um fenômeno corrente contemporâneo derivar da entropia o pecado original. Tais exageros, mesmo quando sejam idéias de personagens singulares, possuem entretanto um significado sintomático, muito embora claramente distantes da questão principal.

12. Esta é, conforme tentamos mostrar, a perda do senso de realidade da maioria dos seres humanos hoje, em virtude da crescente manipulabilidade de sua vida cotidiana. Mas este sentimento, muito embora tenha como base um crescente afastamento das relações dos seres humanos com a realidade, possui conteúdos e direções muito diversas, correspondentes às diferentes questões da vida cotidiana das diferentes pessoas. Pode tratar-se da auto-satisfação do dirigente singular bem sucedido no detalhe, ou da desorientação dos dirigidos que não opõem resistência, etc., etc., onde está inevitavelmente presente na grande maioria dos casos uma sensação –permanente ou periódica– de vazio nesta operosidade ativa ou passiva. Claro que esta pode exprimir-se de maneira muito diferenciada, como autocomplacência, como fuga em *hobbies*, como tédio, como impulso à revolta, conjugado com a percepção que a acompanha de que a revolta é inútil, que está condenada à impotência, etc. Em toda esta variedade de reações restam todavia dois pólos fixos: de um lado o mundo manipulado, de outro a irracionalidade das reações negativas a tal mundo; o mandato social do neopositivismo e do existencialismo que, enquanto tentativas de expressão intelectual da mesma situação socio-histórica, possuem como tendência básica o debilitamento teórico do senso de realidade. O fato de no existencialismo isto se exprima enquanto mistificação irracionalista da experiência subjetiva da realidade ontológica, constitui, como já vimos, em essência uma pura polarização de antagonismos no interior de uma mesma atitude intelectual e moral frente à vida cotidiana.

13. Diante de tal comunhão de interesses, desvanece –no plano ontológico– a diferença entre conformismo e protesto. Vimos como Sartre, tão combativo no plano político-social, ao ponto de trabalhar com o marxismo, no plano ontológico porém continuou sobre o terreno existencialista. Ernest Bloch, da mesma forma engajado na oposição, chegou tão longe ao ponto de aplicar ao tempo a “físicação” do espaço geométrico de Riemann. Da mesma maneira, desconsiderou solenemente não só a diferença entre o espelhamento da realidade e a própria realidade, como também não se preocupou com a advertência de Hegel, sempre saudavelmente sóbria em seu pensamento, de que a geometria do espaço não tem qualquer analogia com o tempo. Desse modo, há em Bloch um tempo “riemanniano” que, como o espaço “correspondente”, depende do movimento dos eventos que nele se desenrolam. “Esta é uma concepção dinâmica do tempo, de

⁹ Meschkowski, op. cit., p. 75

modo que, *em sua consistência*, não considera as séries temporais da história humana imutáveis, prontas para sempre. E sobretudo vê uma diferença entre os milhões de anos da pré-história (para não mencionar os bilhões de anos geológicos ou mesmos cosmológicos) e os poucos milênios da história da cultura desde o neolítico. Há aqui não apenas uma diferença cronológica, mas propriamente uma diferença na densidade no ser do próprio tempo, uma mutabilidade sobretudo qualitativo-estrutural, em suma objetiva também na sucessão”.¹⁰ Que, desse modo, Bloch – apesar de seus mais vivos protestos – simplesmente projeta na história o tempo vivido-subjetivo e assim atribui a ela uma pseudo-objetividade extremamente atual, é de todo evidente para todo que tenha conhecido tendências análogas – não tão “moderna, e cientificamente” adornadas com estilo neopositivista – em Bergson, Heidegger, Klages. Naturalmente, isso não significa que Bloch deva ser incluído nesta linha, muito embora certa vez um seguidor de Heidegger tenha revelado brilhantemente o parentesco da “esperança” blochiana, como “existencial”, com a “preocupação” heideggeriana. Mas como este exemplo escolhido serviu apenas para ilustrar o afastamento da realidade, em sentido ontológico, da filosofia moderna, dispensa aqui examinar as concepções completas de Bloch.

14. Em linhas gerais resulta claro como a filosofia atual procura reforçar de modo novo, mais intenso, a necessidade religiosa, provendo-a com uma boa consciência intelectual. Quando se procura compreender a novidade específica, depara-se sempre com a interpretação gnosiológica (sempre neopositivista em última análise) dos novos resultados das ciências naturais. Enquanto anteriormente, ainda no século XIX, as ciências da natureza eram encaradas como o inimigo principal da necessidade religiosa, hoje se apresentam, como pudemos demonstrar com alguns exemplos escolhidos, como sua principal aliada; vimos inclusive que aqui – consciente ou inconscientemente – o papel mediador é desempenhado pela gnosiologia neopositivista. Tais tentativas de destruir qualquer caráter ontológico do conhecimento da natureza e o desvanecer ou, às vezes, até mesmo o desaparecimento total da ontologia religiosa, vêm uma ao encontro da outra. Até aqui mostramos com alguns exemplos este processo de aproximação por parte da filosofia. Do mesmo modo, devemos agora completar o quadro partindo do outro lado. O panorama aqui é obviamente muito contraditório. Na medida em que é mais fácil encontrar uma linguagem comum quando se trata de *outsiders* de uma sociedade religiosa ou de uma religiosidade em geral, do que no âmbito da igreja oficial, basta referir a Teilhard de Chardin ou a Friedrich Heer, procurou renovar a “*devotio moderna*” do tempo entre o Renascimento e a crise da Reforma. Não é fácil hoje em dia avaliar corretamente o peso de tais vozes. A sua influência sobre a ideologia eclesiástica é claramente muito escassa; de outro lado, exprimiram muito abertamente – exercendo desse modo forte influência sobre determinados círculos de intelectuais com orientação religiosa –, aquilo que na ideologia eclesiástica oficial é percebido como uma certa pressão interna ou externa, mas que no plano teológico é na maioria dos casos é ignorado ou negado. Todavia, hoje não se pode mais contestar que existe tal pressão, que se deve tomar uma posição, ainda que com diplomático pesar, diante dela. O simples fato do movimento ecumênico mostra que amplos círculos do cristianismo consideram antiquado o cisma histórico da igreja e, nas novas condições do mundo, aspiram uma unificação de todos os cristãos, ou mesmo de todos os crentes, contra os descrentes. Sem desejar tomar posição sobre as dificuldades de tal movimento, do ponto de vista de nosso problema podemos apenas salientar que, se aqueles dogmas que suscitaram o cisma parecem hoje superáveis, pelo menos em termos prospectivos, então isto tem por pressuposto que os fatos cuja interpretação ontológica encontrava expressão teórica naqueles dogmas ficaram ou começam a ficar em segundo plano.

¹⁰ Bloch, E. *Differenzierung im Begriff Fortschritt*, Berlin, 1956, p. 32.

15. Devido ao nosso programa, não podemos tratar aqui do problema decisivo da atitude prática no confronto com este complexo de fé ontológica, muito embora no próprio plano religioso são da máxima importância as conexões entre teoria e prática. Basta pensar na afirmação freqüentemente repetida hoje de que para a Igreja terminou o período constantiniano; que as novas posições ontológicas que daí se impuseram derivam-se diretamente da mudança na relação da Igreja com o Estado e, por esta via, afetam a totalidade da vida no mundo; as teses ontológicas nascem na maior parte de fundamentações teóricas de dilemas práticos. E esta é a situação em muitos casos de crise aguda. Essas observações nos interessam apenas na medida em que o desvanecer da velha ontologia religiosa cumpriu um papel de suma importância também no plano político-moral. O fato de que, para muitos autores, a religião perdeu sua influência prática na conduta dos homens constitui pressuposto e resultado da questão que investigamos. Para ilustrar tal estado de coisas citamos uma consideração de Friedrich Heers, significativa porque seu esforço de reforma sempre pretendeu permanecer no quadro do catolicismo, qualquer que seja a autonomia com possa ter formulado o que lhe parecia essencial. Heers afirma: “Silenciosamente, sem dizê-lo, milhões de pessoas na Europa saíram do cristianismo e da Igreja. Descartaram o cristianismo como uma vestimenta inadequada, abandonaram a Igreja como uma ruína, um sepulcro, um cemitério que se visita agora ocasionalmente, em ocasiões muito especiais, nos quais porém não se habita, não se vive”.¹¹ A delimitação, aqui irremediável, de nossa análise aos elementos puramente ontológicos produz aqui também um forte estreitamento, um deslocamento da perspectiva, uma vez que somos constrangidos a tratar como simples dados constelações que às vezes são produto de tais processos sociais muito complicados. É verdade que a tendência ao desvanecimento das posições religioso-ontológicas apresenta-se de maneira análoga, até mesmo paralela, àquela por nós descrita na filosofia.

16. Isso é perfeitamente visível em Teilhard de Chardin. A sua orientação é desde logo caracterizada pelo fato de que, já nas palavras introdutórias, nega ter escrito um tratado metafísico e muito menos teológico, e considera sua obra “única e exclusivamente como um trabalho de ciência da natureza” que não pretende mais do que descrever o fenômeno, sobretudo a totalidade do fenômeno”.¹² Naturalmente, nenhum cientista natural sério irá aceitar os resultados desta obra, muito embora todos possam notar a competência de seu autor em seu campo, pois – em contraste com a moderna ciência natural – nenhuma de suas construções mentais é passível de ser experimentalmente verificada pelos fatos. Trata-se, igualmente – ao contrário do desejo do autor – de uma filosofia da natureza metafísica, que se exhibe com a pretensão declaradamente teológica de uma nova ontologia religiosa, o que não se altera devido a sua recusa da Igreja oficial. O problema decisivo e interessante começa justamente aqui: como pôde surgir uma tal auto-ilusão em um sério erudito? Mais ainda: por que esta obra foi acolhida com interesse, simpatia e até mesmo com entusiasmo por intelectuais que, em outros casos, mostraram-se muito dispostos a se revoltar contra o dogmatismo? Seria muito simples ver nesta filosofia da natureza simplesmente uma construção romântico-metafísica, pois uma tal convergência apresenta-se apenas em suas conseqüências últimas. A filosofia da natureza surgiu no início do século XIX daquele abalo produzido pelo desenvolvimento das ciências da natureza na imagem ontológica da natureza do século XVIII. A dialética idealista devia dominar conceitualmente os novos problemas de um mundo não mais concebível de modo puramente mecânico, de um mundo onde a nova pesquisa das conexões químicas e biológicas colocava tarefas de tipo totalmente novo, tarefas que, em sua totalidade, visavam mover a categoria do desenvolvimento para o centro da ontologia. Este não é o lugar próprio para o exame nem das conquistas isoladas nem do fracasso geral dessa filosofia da natureza.

¹¹ Daim-Heer-Knoll. *Kirche und Zukunft*, Viena, 1963, p. 44.

¹² Teilhard de Chardin, *Der Mensch im Kosmos*, München, 1959, p. 1.

É suficiente indicar que nesse desenvolvimento foram efetivas as tentativas para uma ontologia extraída da própria realidade, mesmo nas tendências fracassadas.

17. A situação da filosofia da natureza de Teilhard de Chardin é completamente oposta. Metodologicamente, ele parte – consciente ou inconscientemente – do neopositivismo, isto é, cria categorias manipulatórias para uma ordenação mental dos fatos que parecem sem contradição do ponto de vista lógico-formal, ou que talvez até mesmo sejam, de cuja combinação deve resultar um nexos lógico-formal igualmente desprovido de contradição, e de cuja totalidade deve emergir uma ontologia que unifica a ontologia cristã com uma ontologia extraída da reflexão moderna. Somente à guisa de ilustração do método, citamos uma linha de raciocínio fundante: “Vamos supor que toda energia é essencialmente de natureza psíquica. [Entretanto, em cada partícula elementar, queremos acrescentar, essa energia básica se divide em dois componentes diferentes: - uma *energia tangencial* [que faz do elemento solidário com todos os elementos pertencentes à mesma ordenação no universo (i.e., que possuem a mesma medida de associatividade [*Zusammengesetztheit*] e ‘centralidade’), e uma *energia radial*, que o impulsiona na direção de um estado sempre mais complexo e centrado”.¹³ Evidentemente, com isso o “mundo” quadridimensional da teoria da relatividade é aproveitado como o único meio “para tornar compreensível para nós a distribuição das substâncias materiais e vivas”.¹⁴ Surge assim uma nova filosofia da natureza, da qual citaremos somente dois momentos decisivos. Em primeiro lugar, sua finalidade é salvar “cientificamente” o lugar central do cosmos humano, portanto, o fundamento da imagem cristã do mundo. Isto não pode se realizar à maneira antiga, pré-copernicana: “o ser humano não é, como se acreditou por tanto tempo, o ponto fixo central do mundo, mas eixo e ponto máximo da evolução – e isto é muito mais belo”.¹⁵ Em segundo lugar, todo esse desenvolvimento culmina no “ponto ômega”, com o que o cristianismo e o próprio Cristo são reincorporados cientificamente na nova cosmologia.¹⁶ Teilhard de Chardin toma do neopositivismo a manipulabilidade semântica dos conceitos, da fenomenologia e do existencialismo, o arbítrio subjetivo da *Wesensschau* [intuição], do cristianismo, os conteúdos reguladores da “intuição”, que, no entanto, pelo menos no seu caso, são tão abstratamente esvaziados, tão arbitrariamente interpretáveis, como o Ser de Heidegger. Dessa forma, resulta uma estrutura que não é nem científica nem cristã, mas que dá a muitos a impressão de um cristianismo fundamentado na moderna ciência da natureza, pois a perda do sentido de realidade em nossos dias repercute em todas as áreas, rebaixa por toda parte as pretensões e controles ontológicos e, dessa maneira, possibilita tais “sínteses”.

18. Podemos apontar tendências análogas, uma análoga estrutura de pensamento na maior parte dos escritores teológicos não profissionais do nosso tempo, de Martin Buber a Simone Weil, de Mauriac a Reinhold Schneider, apesar de todas as suas divergências individuais. Não trataremos aqui de qualquer uma dessas teorias, embora algumas de suas linhas de raciocínio pareçam muito adequadas para complementar e confirmar o quadro por nós desenvolvido a propósito do empalidecimento geral da ontologia religiosa e da substituição da sua objetividade religiosamente postulada por métodos subjetivistas que estão muito próximos da intuição [*Wesensschau*] com toda sua problemática. Não o fazemos porque, como já dissemos anteriormente, suas formulações de problemas são condicionadas primariamente pela ética e não pela ontologia. Se, então, voltamos a nossa atenção para alguns conhecidos representantes da própria teologia, temos o propósito de oferecer, do mesmo modo que anteriormente, não mais do que algumas perspectivas características,

¹³ Ibidem, p. 40.

¹⁴ Ibidem, p. 61.

¹⁵ Ibidem, p. 9.

¹⁶ Ibidem, p. 287-288.

concentrando outra vez exclusivamente sobre o problema que nos ocupa aqui, importando mais uma vez não com as correntes puramente oficiais, mas com aquelas que têm uma genuína sensibilidade aos estímulos modernos e que, em casos de conflito, nem sempre se conformam decisivamente às tomadas de posição oficiais da própria igreja.

19. Com isso, fica imediatamente claro que a situação da Igreja Católica frente ao neopositivismo é muito mais simples e menos problemática. As proclamações oficiais acusam igualmente um interesse e uma certa simpatia pela dissolução neopositivista dos métodos e resultados da moderna ciência da natureza. Não causa nenhuma surpresa, portanto, que um tomista tão aberto e com interesses universais como Maritain, aprovando tais interpretações, parta direta e simplesmente de modo afirmativo para o problema central. Sobre a tendência principal da ciência da natureza moderna, que ele identifica de forma tácita com o neopositivismo, afirma Maritain: “Mas ela não pode avançar nessa direção sem renunciar, mais ainda do que a física clássica, a qualquer pretensão ontológica...”.¹⁷ O significado dessa explícita declaração de simpatia pelas concepções do círculo de Carnap, aqui não mencionado, mas que é tacitamente equiparado a toda física moderna, aparece claramente na parte teológica da sua obra, onde ele, numa terminologia delicada, renova a velha doutrina da filosofia como “*ancilla theologiae*” e atribui somente a essa, enquanto mediadora da revelação divina, uma competência nas questões ontológicas.¹⁸ É sem qualquer dúvida evidente que a supremacia incondicional da ontologia religiosa pode se afirmar intelectualmente com muito mais facilidade quando a filosofia considerada competente pela ciência da natureza renuncia voluntariamente a toda questão ontológica, do que quando a ontologia teológico-religiosa é confrontada com uma ontologia extraída filosoficamente da reflexão científica.

20. Muito mais complicada é a situação da teologia protestante, onde falta a tradição tomista tão completamente assimilada ao neopositivismo. Com isso, torna-se muito mais difícil a defesa da ontologia religiosa-cristã, da ontologia bíblica. Karl Barth, que, influenciado inicialmente por suas impressões juvenis da filosofia de Kierkegaard, tinha a tendência a desprezar a realidade terrena em favor da realidade puramente espiritual-transcendente de Deus (e, mais tarde, em favor da relação moral-espiritual de Deus com os homens), resume a questão na sua dogmática popular de tal forma que, para a religião, não existe nenhuma “imagem de mundo”, para os cristãos não existe nenhuma “visão de mundo”. Desenvolve o essencial de sua linha de raciocínio como um comentário sobre a expressão “o criador do céu e da terra”, referida a deus: “Esses dois conceitos não significam, entretanto, algo equivalente ao que hoje costumamos denominar de uma *imagem de mundo*, embora se possa também dizer que algo da antiga imagem de mundo se reflete neles. Mas não é nem tarefa das escrituras sagradas nem da fé cristã ... defender uma determinada imagem de mundo. A fé cristã não está ligada nem a uma antiga nem a uma moderna imagem de mundo. A crença cristã atravessou no correr dos séculos mais de uma imagem de mundo ... A fé cristã é fundamentalmente livre frente a todas as imagens de mundo, i. e., frente a todas as tentativas de compreender o existente em conformidade com o padrão e com os meios da ciência dominante a cada momento. Como cristão, não se deve deixar aprisionar nem por uma velha imagem desse tipo, nem por uma nova imagem que está emergindo e começa a se impor a partir de um certo momento. E, principalmente, não deve vincular a causa da igreja com esta ou qualquer outra *visão de mundo*. “Visão de mundo” significa algo ainda mais inapreensível do que “imagem de mundo”, à medida que ecoa uma concepção, por assim dizer, filosófico-metafísica do ser humano. Deve-se eximir, enquanto cristão, e a Igreja deve se eximir, de se posicionar no terreno de qualquer visão de mundo! Pois “visão de mundo” está muito próximo de “religião”. Porém, de maneira alguma, nos é sugerido pelo conteúdo decisivo da

¹⁷ J. Maritain: *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1932, p. 306.

¹⁸ *Ibidem*, p. 500 ss.

Bíblia, por Jesus Cristo, que tenhamos de nos compreender a partir do existente, de chegar ao fundamento das coisas e de chegar, com ou sem Deus, a uma visão compreensiva, que é uma empreendimento do qual nós, cristãos, estamos definitivamente dispensados. Eu aconselharia, em virtude disso, que vocês coloquem tal visão compreensiva entre parênteses quando com ela se depararem, mesmo quando se deva denominá-la visão de mundo *cristã*!¹⁹ No terceiro tomo de sua dogmática, Barth especifica seus argumentos sobre teologia e ciência da natureza justamente com respeito ao problema da ontologia: “A ciência da natureza possui um espaço livre além daquilo que a teologia descreveu como obra do Criador. E a teologia pode e deve se mover livremente lá onde uma ciência da natureza, que é apenas isso e não uma gnose pagã ou doutrina religiosa, tem suas fronteiras”.²⁰

21. Começamos com a última observação. Se é que as palavras têm um sentido, então as palavras “gnose pagã” significam apenas uma ciência da natureza que tem a pretensão de conhecer uma realidade existente em si, i.e., principalmente a realidade que começa com Newton e Galileu. A sua áspera recusa, enquanto gnose pagã, é coerente com a boa tradição kierkegaardiana. Kierkegaard, partindo de sua concepção orientada única e exclusivamente pela historicidade de Cristo, rejeitara a inteira a ontologia histórica de Hegel, vista como irrelevante e, sob o plano ético-religioso, confusa. É certo que uma visão tão radical e exclusivamente direcionada ao relacionamento do indivíduo com um deus totalmente transcendente teria que ser finalmente esbarrar na condenação da igreja oficial. Barth, que quer salvar a ontologia cristã tradicional para a Igreja, tem de emprestar à anulação kierkegaardiana da ontologia secular uma outra orientação. Tal anulação degradou, de maneira conseqüente, a gnose pagã à ciência da natureza clássica, cuja ontologia se contrapõe de forma excludente à cristã – porque o deus que se limita a dar corda no relógio do mundo é inútil para uma religião positiva.

22. Na apresentação popular, Barth vai mais além, mas com isso se aproxima mais um passo do neopositivismo. Pois a sua refutação dirige-se não mais contra uma determinada ontologia fundada na ciência da natureza, mas contra qualquer imagem de mundo, destruída tão somente pelo fato de que ele, dessa maneira, nega à religião o direito de possuir uma imagem de mundo, e por meio dessa dupla negação aproxima-se gnosiologicamente de forma imediata do neopositivismo. Os seus argumentos ulteriores, na polêmica contra a visão de mundo, reforçam ainda mais essa aproximação com o neopositivismo. Pois Barth observa corretamente que as modernas visões de mundo estão muito próximas da religião, que fazem concorrência a ela em vias análogas. Isso leva de volta novamente à luta de Kierkegaard contra Hegel (e o romantismo). É que Hegel pretendia incorporar a religião em seu sistema dialético e referido a uma concepção de mundo, pretendia fazer dela um de seus momentos. Kierkegaard viu nisso, com razão, o rebaixamento da religião, o confisco de suas originárias peculiaridade e autonomia. Quanto mais esmaece, nesse meio tempo, a necessidade ontológica – tanto secular quanto religiosa –, mais forte e variada devém na filosofia uma certa tendência de visão de mundo que, como avalia Barth corretamente, está voltada sobretudo à satisfação da necessidade religiosa privada de realidade e conteúdo, e que pretende se oferecer como um substituto à religião. Logo, se Barth quer salvar o domínio absoluto da ontologia eclesial, deve aderir à desvalorização neopositivista de toda ontologia secular, científica ou filosófica, com o que, entretanto, se vê constrangido ao mesmo tempo a desvalorizar igualmente a ontologia religiosa. Todavia, para alguém que assumiu inicialmente a tradição kierkegaardiana, que era contemporâneo do existencialismo, isso é certamente menos paradoxal do que poderia parecer à primeira vista. Barth afirma, com razão, que o cristianismo com o correr do tempo “atravessou mais de uma

¹⁹ K. Barth: *Dogmatik im Grundriss*, Berlin 1948, p. 62-63.

²⁰ Citado em Meschkowski, op. cit., p. 77.

imagem de mundo”. No entanto, essas eram imagens de mundo cuja superação teológica não excluía as superações mundanas com elas confrontadas; por isso, a primeira pôde muitas vezes ser apresentada como realização e coroamento da última. Atualmente, tudo que é terreno tem de ser ontologicamente desvalorizado por completo (o que não exclui uma manipulação altamente desenvolvida e perfeitamente operante, ao contrário, a requer) para que o transcendente seja captado em uma forma que, não obstante ser denominada revelação, na realidade permanece sendo uma intuição [*Wesensschau*] altamente subjetiva e abstrata.

23. A construção rigorosamente sistemática de Barth esconde – ao menos na superfície – essa contradição (o nexos espiritual contraditório entre neopositivismo e existencialismo). No entanto, a cada genuína tentativa de concretização, essa contradição torna-se visível de um novo ângulo, p.ex., naquele debate sobre desmitologização, cujos momentos singulares são interessantes para nós porque participantes da discussão, como Jaspers e Bultmann, ainda que com orientações diferentes, permanecem ambos no terreno do existencialismo. O objeto da controvérsia é, em última análise, até que ponto há ainda na tradição bíblica conteúdos efetivos, concretos e que permanecem vivos, ou se todo esse complexo vital já não é mais do que uma soma, mantida coesa por seus pressupostos e conseqüências sociais, para a satisfação de necessidades religiosas puramente individuais. A despeito do fato de que Jaspers, com toda certeza, teria rejeitado essa assertiva, incluímos sua atitude nas ratificações da segunda alternativa. Ele se manifesta, possivelmente de forma ainda mais radical do que a média dos neopositivistas, contra as “superstições científicas”, i.e., contra uma concepção que julga que as verdades científicas poderiam estar relacionadas a algo ontologicamente relevante e exprimir algo em relação a isso, e em particular contra toda filosofia que pretende poder compreender esse âmbito ontológico do Ser com ajuda da ciência. Em seu livro sobre a revelação, Jaspers expõe assim a questão: “Uma imagem de mundo científica não existe. Pela primeira vez na história, temos hoje, por causa das ciências, raramente uma clareza total sobre isso. Hoje, em virtude das ciências, pela primeira vez na história excepcionalmente temos plena clareza disso. As imagens de mundo antigamente, que podiam dominar o pensamento de toda uma época, eram códigos maravilhosos que até hoje nos encantam. A assim chamada imagem de mundo moderna, ao contrário, fundamentada no tipo de pensamento que está representado em Descartes, o resultado de uma filosofia enquanto pseudociência, não tem o caráter de um código para a existência, mas de um aparato mecânico e dinâmico para o intelecto”.²¹

24. Comparado a ele, Bultmann tem indubitavelmente uma superstição científica, ou, para ser mais exato, como teólogo sabe que na pregação da religião tem de se dirigir à massa de pessoas cujo pensamento, vida sentimental e práxis são influenciados por essa “superstição” em maior ou menor profundidade, com cujas mentalidades ele tem de conectar. Na polêmica com Jaspers, Bultmann exprime isso de tal maneira que torna claro que fala do impulso religioso que “não é característico do ser humano *moderno*, mas da humanidade de um modo geral (do qual o ser humano moderno é apenas uma espécie). Por conseguinte, minha tentativa de desmitologização certamente visa remover os impulsos que, para o homem moderno, têm origem no fato de que vive em uma imagem de mundo determinada pela ciência. Tal procedimento não tem o propósito de dizer tranquilizadamente ao ser humano moderno: ‘você não precisa mais acreditar nisso ou naquilo.’ Naturalmente, também diz isso e, desta maneira, pode de fato, libertar de um peso na consciência [*Gewissensdruck*]; mas isso ocorre não porque foi mostrado que o *quantum* do crível é menor do que acreditara o ser humano moderno, mas porque foi mostrado que crença é algo qualitativamente diferente do que aceitar um *quantum* maior ou menor de proposições.”²² É claro que Bultmann está

²¹ K. Jaspers: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, München 1962, p. 431.

²² K. Jaspers - R. Bultmann : *Die Frage der Entmythologisierung*, München 1954, p. 61.

empenhado em conciliar duas ontologias divergentes. É obrigado a fazê-lo, porque na vida prática cotidiana dos seres humanos é muito difícil operar a separação gnosiologicamente exata entre esferas, por exemplo, entre ciência e religião; instintivamente os seres humanos buscam uma unificação, “pôr em relação” suas diferentes representações sobre a realidade; somente quando a ontologia dominante cria um dualismo tão preciso e aparentemente fundamentado, como, por exemplo, a contraposição kantiana entre razão pura e razão prática, pode surgir, como vimos em Plank, uma unidade espontânea na visão de mundo.

25. No entanto, a Bíblia coloca seus leitores, crentes ou necessitados de crença, súbita e diretamente diante de questões ontológicas cuja harmonização com questões ontológicas de natureza diversa pode freqüentemente conduzir a conflitos de consciência. Isto porque, mesmo ali onde são patentes as influências diretas do neopositivismo, ocorre muitas vezes, na vida e na filosofia, que os resultados de uma manipulação antiontológica sejam retraduzidos em termos ontológicos. A desmitologização da Bíblia quer resolver tais conflitos. E o faz à medida que Bultmann aplica o método ontológico de Heidegger aos conteúdos bíblicos e, com seu auxílio, procura diferenciar, dos conteúdos religiosos, o “eterno” do puramente histórico-temporal. Trata-se – teologicamente falando – do que constitui o verdadeiro conteúdo da revelação, e do que é historicamente condicionado, ingrediente historicamente transitório.

26. O leitor imparcial dessa discussão iniciada de maneira consideravelmente acirrada ficará surpreso, antes de tudo, com a similitude da determinação da revelação de Bultmann com a de Jaspers. Bultmann fala da pretensão de absolutidade da revelação cristã. Mas acrescenta que, como historiador, poderia “somente constatar aqui ou ali crenças na revelação, mas jamais revelação. Uma vez que revelação é revelação somente *in actu* e *pro me*; somente na decisão pessoal é compreendida e reconhecida enquanto tal.

27. Pois é também absurdo formular a pergunta: “em que coisa é reconhecível a revelação? Que critério de verdade é indicado para a revelação direta de Deus? – na medida em que tal pergunta pressupõe que seria possível se certificar da verdade da pretensão da revelação, antes de reconhecê-la enquanto tal.” Com isso, para Bultmann, o problema dos critérios da revelação está determinado. Ele concretiza esse pensamento ulteriormente: “Justamente isto está excluído quando se trata da revelação no sentido autêntico, e a supressão da pergunta por critérios é parte do impulso que a revelação oferece por sua própria essência. Como se Deus tivesse de se justificar perante os seres humanos!”²³ Tampouco Jaspers nega que a revelação afirma essa pretensão, mas sustenta aquilo que Bultmann afirma apenas como historiador: “o que quer que seja dito e feito como revelação é dito e feito em forma mundana, na língua mundana, no fazer humano e no entender humano.”²⁴ Onde está aqui o objeto de disputa? Bultmann e Jaspers descrevem o próprio fenômeno de forma muito semelhante. Entretanto, enquanto o existencialista Jaspers, por meio de sua intuição [*Wesensschau*] liberal particular, afinal encontra um Deus que é necessariamente oculto e diverso para cada ser humano (“pois Deus é tão meu Deus quanto de meu adversário”),²⁵ Bultmann, que trabalha com a ontologia e a fenomenologia de Heidegger, encontra o Deus do cristianismo protestante: seja registrado de passagem o fato de que a fenomenologia e a ontologia de *Ser e Tempo* estão dirigidas ao ateísmo. Não é necessário comentar detalhes adicionais da discussão. Seja como for, estão claros os nexos com as tendências dominantes do desenvolvimento filosófico, bem como patente a convergência dos argumentos teológicos com o carecimento religioso sempre mais esvaziado de

²³ Ibidem, p. 69.

²⁴ Ibidem, p. 42.

²⁵ Ibidem, p. 48.

conteúdo, cada vez mais abstrato, cada vez mais fixado nos sujeitos singulares, em contraste com concepções religiosas tradicionais, ontologicamente determinadas.

28. E com isso podemos voltar ao nosso ponto de partida: o que, em sua época, demandava o cardeal Bellarmino da ciência e da filosofia, sobretudo frente à natureza, estão hoje amplamente realizados. Certamente, a igreja pôde, naquela época, coagir Galileu à retratação de suas idéias, mas não pôde deter a marcha triunfal da ontologia secularmente orientada, cientificamente fundada; tal ontologia minou totalmente, de modo irreversível, a ontologia bíblico-cristã. O desvanecimento, por nós descrito, do senso de realidade no cotidiano social da manipulação universal, após um desenvolvimento que durou séculos, conduziu os princípios do cardeal Bellarmino a uma vitória – talvez provisória –, mas, por ora, mais completa do que era possível para os contemporâneos de Galileu, a saber: à capitulação da filosofia da natureza face às exigências de uma manipulabilidade antontológica. Naturalmente, o que se salvou, mesmo para as grandes massas daqueles que se reconhecem como fiéis, não é mais a antiga imagem de realidade da igreja, mas a necessidade religiosa nua e abstrata de sujeitos completamente manipulados. No entanto, mesmo consideradas todas essas importantes transformações, pode-se afirmar: às vezes conscientemente, na maior parte das vezes inconscientemente, o neopositivismo (e o existencialismo que o complementa) cumpre hoje para a religião a mesma função que, na alta Idade Média, cumpriu Tomás de Aquino: eles garantem ao ser humano um mundo próprio de salvação (ou de condenação), cujos princípios de redenção são completamente independentes de qualquer constituição natural, podendo, portanto, ser compatibilizados com qualquer necessidade religiosa – também com a eclesiástica.

29. Por detrás desse recurso contraditório, há uma questão ulterior que oferece uma perspectiva para nosso verdadeiro problema, para a ontologia do ser social. O empenho de Bellarmino destinava-se imediatamente, na verdade, a isolar ontologicamente, a tornar independente frente ao desenvolvimento do conhecimento da natureza, o teatro da decisão de salvação (o mundo dos seres humanos, incluído seu lugar no cosmos). Por detrás dessa tendência, porém, opera necessariamente uma tendência socialmente conservadora. Na época em que a parúsia, enquanto perspectiva ontológica, tinha um significado real para a religiosidade, a constituição social do mundo humano tinha de aparecer essencialmente irrelevante. Todavia, depois que a parúsia se tornou um elemento da religião que não desempenha mais qualquer efeito real sobre os problemas práticos relevantes, surgiu em escala crescente o problema de uma adequação recíproca entre *civitas dei* e *civitas terrena*. Isso deu como resultado – da ontologia até a práxis cotidiana – uma tendência conservadora na linha principal do desenvolvimento religioso (as seitas revolucionárias, vistas sob esse aspecto, não têm peso decisivo). Tal tendência não exclui uma adequação a cada uma das formações dominantes até o capitalismo mais moderno, se bem que a orientação geral fosse criar tanto quanto possível um relacionamento de apoio recíproco com a formação existente. Na resistência da igreja e da religião contra as novas imagens de mundo ontológicas do Renascimento e seus sucessores, seu nexos consciente ou inconsciente com as revoluções sociais, que se baseavam ontologicamente de idéias de que a humanidade poderia modificar sua vida terrena com meios terrenos, desempenhou um papel considerável.

30. O neopositivismo satisfaz agora a velha exigência, em uma nova situação, com novos meios: pretende limitar o progresso ao estritamente tecnicamente manipulável conservando a estrutura social que constitui o fundamento da técnica. Arnold Gehlen, que produziu contribuições relevantes em investigações antropológicas singulares, enuncia este prognóstico, este programa, com máxima clareza, de acordo com o qual ulteriores transformações fundamentais no sistema social são extremamente improváveis. Conseqüentemente, também no plano da história das idéias não é de se esperar nada de essencialmente novo, sendo a perspectiva, ao contrário, que “a humanidade tem que

se ajustar ao círculo das atuais grandes idéias-guia existentes, naturalmente com a multiplicidade de variações de todo tipo imaginável. Tão certo como a humanidade está destinada à religião, aos grandes tipos de doutrinas da salvação formuladas há muito tempo, também é certo que está determinada em sua autoconsciência civilizatória ... Eu arrisco, portanto, a previsão de que a história das idéias está concluída e que já chegamos na pós-história ... Por conseguinte, a terra, na mesma época em que é apreensível, no sentido ótico e informacional, em que nenhum evento de maior importância pode mais passar despercebido, devém igualmente algo sem surpresa, no sentido mencionado. As alternativas são conhecidas, assim como também no campo da religião, e geralmente são definitivas”.²⁶ Com isso – e este é tão somente o resultado sociológico de nossas considerações até aqui –, a Igreja e a religião obtêm uma aceitação que o cardeal Bellarmino, em seu tempo, não pôde expressar enquanto exigência conceitualmente articulada, não obstante a tivesse em mente no final das contas. A auto-satisfação autocomplacente do neopositivismo e a revolta do existencialismo, condenada por antecipação à estéril impotência, deságuam igualmente em uma negação do futuro autocriado da humanidade. Somente no caso de uma vitória completa dessas orientações, a religião e a Igreja se tornariam novamente poderes espirituais capazes de dar sentido e objetivo à vida humana. Mas a ironia da realidade que opera na história é que ambas, justamente quando a filosofia pretende jogar novamente este poder em suas mãos, já perderam a energia interna para pôr objetivos concretos, autenticamente dotados de sentido para a vida humana efetiva.

²⁶ A. Gehlen: Studien zur Anthropologie und Soziologie, Neuwied 1963, p. 322-323.