

Projeto História Filosofia Religião: interfaces na cultura comunicacional pós-moderna

*Coordenador: Marcio Tavares d'Amaral – Professor titular emérito da UFRJ / ECO, fundador e coordenador do IDEA - Programa de Estudos Avançados (<http://lattes.cnpq.br/7322409196325122>)

INTRODUÇÃO / FUNDAMENTAÇÃO TEÓRICA

Entendendo o discurso pós-moderno como emblema da cultura ocidental contemporânea, considera-se neste projeto a urgência de explorar as origens mais remotas dessa cultura e a história dos paradigmas que serviram para fundamentá-la — ainda que se diga hoje em dia que a (sua) história acabou. Mas qual seria a duração dessa *nossa* história? Propõe-se que esse tempo, cujos paradigmas macro-culturais interessam sobremaneira, tenha começado quando a cultura grega do Ser e da Razão e a cultura judaica de Deus e da fé, antípodas até a passagem helenística, se encontraram e paradoxalmente se fundiram, por volta dos séculos I/II da EC. Esse trabalho exige, portanto, retornar ao momento de confluência dessas duas culturas que deu origem à cultura ocidental, resgatando suas particularidades e seus movimentos de aproximação, tensão e distanciamento, e tendo como suporte a revisão do sistema História-Filosofia-Religião. Essa proposta/estratégia é compreendida, conforme será visto à frente, como um “imperativo ético, teórico e político” que tem a intenção de investigar uma nova compreensão do paradigma pós-moderno e de lidar, de forma propositiva, com seus efeitos no contexto da cultura contemporânea.

Este projeto parte, então, de uma preocupação com algumas das linhas de força da cultura nos últimos 50 anos. Algo vem se passando que, pela sua sedução e eficácia, e pelo que traz de novo, espantoso e útil à vida, pode cegar a visão para outras dimensões da realidade que são, como que por acaso, declaradas insubsistentes, ou quase. Essas dimensões têm sido experimentadas, de diversíssimas maneiras mas teimosamente, pelos últimos 2.600 anos.

Há hoje, da década de 80 do século passado para cá, um tipo de discurso que se chama “pós-moderno”, que é disperso, não faz unidade, não constitui escola, não defende doutrinas. É mesmo difícil de ser localizado na sua forma discursiva pura. Aliás, a noção de *puro* é estranha à sua eficácia de discurso. Pode-se reconhecê-lo em autores franceses como Lyotard, Baudrillard, Serres, Latour (mas *não*, como às vezes apressadamente se diz, em Foucault, Deleuze, Derrida, Simondon, Lévinas). É possível que esteja também entre os neo-pragmatistas americanos, como Rorty. Esses autores têm diversas proveniências, mas apesar das diferenças guardam algo em comum: é *como se* para eles o ato de pensar tivesse a ver intrinsecamente com a eficácia de um mundo crescentemente regido pela fusão entre o saber-saber, a ciência, e o saber-fazer, a técnica, num amálgama tecno-lógico, na tecno-ciência, numa lógica tecno. Quando, na metade do século passado, as câmaras de gás e a bomba atômica evidenciaram sua incontestável eficácia na solução de problemas, o radical da verdade sofreu um choque séptico, e o que ainda convinha chamar *real* pôs-se em pânico. Tornou-se problemático continuar a dizer *real*, *verdade*, *fundamento* como se fossem coisas seguras. Ter com o mundo, o real, uma relação tal que, desvelados os seus fundamentos, dele se pudesse apreender a verdade, e dizê-la — isso se tornou o totalmente não óbvio. A *cultura da comunicação*, que põe em contato sujeitos em torno do real, do fato a ser comunicado, e eles em conjunto encontram seu *sentido* (verdade), começou a ceder espaço a uma

cultura da informação, em que já não se trata de sujeitos em laço comunicacional, mas de operadores, de virtuais, de simulações/simulacros, sob a regência da *eficácia tecnológica*. Posta essa palavra, eficácia, na dimensão de termo radical de uma nova formação cultural, não é palavra inocente. Fala coisas do poder. Exclui. Diz o que pode e o que não pode ser. O que essa palavra diz pode ser o seguinte. A cultura que ainda se chama de *ocidental* funcionou, por quase dois milênios e meio, perguntando pelo motivo de serem as coisas, por sua razão de ser, e identificando essa motivação com o império das *causas*, que são sabíveis e *comunicáveis*. O tempo correu, e no final do século XX interditar-se essas evidências antigas. Tudo veio a ser experimentado apenas pela sua capacidade de efetuar, efetivar, produzir efeitos, estocar, guardar *informação*. Do fundamento-comunicação à eficácia-informação: pode-se contar essa história. Ainda há causas, claro, e às vezes é sumamente importante conhecê-las. Quando algo se dá, e não pode ser desconhecido, ainda é necessário saber do seu fundamento para não se enganar com aparências. Apenas, diante da alta potência do ser eficaz, causas e fundamentos vão se tornando menos relevantes, menos *interessantes* — é menos importante estar dentro delas do que *estar por dentro*. Estar por dentro significa deixar-se levar pelo fluxo da informação e do consumo.

Diz-se que o malogro, por ter-se tornado sem graça, do reino do fundamento como condição de compreender e comunicar o ser das coisas arrasta consigo o real. Ou seja: sem fundamento, o real seria sem fundo, não se sustentaria na sua qualidade de real *mesmo*. Não se pensa nem se diz que *não há* real, seja ele o que for. Diz-se que o que meramente se esgota na sua subsistência tornou-se também desinteressante. Dispõe-se hoje do *virtual*, conjunto de potências de realização, titular de ilimitadas possibilidades, coisa muito mais rica e produtiva do que o velho real, desertado há muito tempo, desde, pelo menos, Descartes há mais de três séculos. Essa desertificação do real nem é mesmo uma invenção pós-moderna: é uma pacífica constatação. Ainda se lida, é claro, com coisas reais. Precisa-se delas, por exemplo, para comer. Compra-se pão real. Paga-se com um cartão de crédito, que alguém recebe porque pensa que em alguns dias ele se transformará em dinheiro real. Engana-se: o dinheiro não é real, é um valor nominal multiplicado pela velocidade da sua circulação; e a conta é um nome e um número, é escritural, *não existe*. Nada obsta a que, tudo isso posto, continue-se a comprar e comer o pão de cada dia. Nada, portanto, de *fim do real*, como em geral os críticos acrílicos do discurso pós-moderno dizem que eles dizem, e acreditam nisso. Mas o real tornou-se enfadonho *como paradigma*. O fundamento e o real já não interessam, não dão conta *daquilo de que se trata* na cultura informacional contemporânea. A eficácia dá. Medidos pela eficácia, o fundamento e o real acabaram, perderam seu vigor.

Para onde vão o fundamento e o real vai igualmente a verdade. Em relação a esta, aliás, o empenho denegatório é mais agressivo. Naturalmente ainda se exige de algo que se apresenta, por exemplo, num telejornal, que seja verdadeiro, que não nos engane. Tolera-se mal (mas no fim se tolera) que políticos faltem à verdade. Ensina-se a não mentir. Mas é preciso levar em consideração os contextos, avaliar os pontos de vista. A verdade não é coisa tão absoluta assim. Um motivo disso, pelo menos, é identificável: na ausência de fundamento, e esvaziado o real do seu antigo poder de atração, a verdade não se funda nem se refere. E não representa nada. A decantada “crise da representação” encontra aqui uma poderosa consequência: abala a natureza verdadeira da verdade, sua essência *comunicacional*, que faz comunidade. Introduce a verossimilhança dos simulacros, que são da ordem do virtual, que *informam*, dão sinais, fazem combinatórias na cena dos

discursos, não são mais *signos*. Os simulacros, produtos da simulação, são eficazes, produzem efeitos. Baudrillard (1981) dá um exemplo dessa mecânica de substituição de signos por sinais em seu ensaio “A precessão dos simulacros”, partindo de um conto de Borges. Um dia o Imperador determinou que fizessem o mapa mais perfeito do Império, um que o representasse tão completamente quanto uma representação pode fazer. Os cartógrafos construíram um mapa que recobria todo o território. Mas o Império acabou. Sobrou apenas o mapa “de nada”, representação de coisa alguma. É *algo*, porém, o antigo mapa: algo que tem como única referência a si mesmo. Baudrillard diz: um hiper-real. Em geral se usa a palavra *virtual*, que para todos os efeitos é a mesma coisa. O mapa é uma simulação de um território inexistente; é próprio território virtual. É pura imagem de imagem, de imagem, de imagem (como simulações e simulacros).

Vão-se, pois, do cenário do pensamento possível em tempos de eficácia tecnológico-informacional e consumo globalizado, o fundamento, o real e a verdade. Não é uma perfídia insidiosa, esse desaparecimento. É uma exigência paradigmática, nova, que eficazmente se cumpre, às vezes, parece, sem sofrimento. Dizem os pós-modernos que também a História acabou, o tempo não faz mais questão para um real tornado inerte. Mas com a História é um pouco diferente. A História precisaria acabar *mesmo*. Porque a cultura pós-moderna e as sociedades que nela se organizam, e se beneficiam da aceleração tecnológica e do status informacional da eficácia, precisam não ter antecedentes. Se a cultura atual for simplesmente uma consumação da moderna, não poderá evitar a *causalidade* do passado. Será talvez seu último momento, aquele em que tudo que é da ordem das causas, inclusive no regime temporal, está fadado à superação. Mas nesse caso o acontecimento pós-moderno pertenceria ao moderno, como sua completação: seria o moderno tornado perfeito, acabado. Com esse estatuto, afirmações como o fim do real, do fundamento e da verdade não poderiam ser enunciadas como *fatos*; precisariam ser rigorosamente refletidas como *sentidos*. E isto não se faria sem ir aos *fundamentos*, de tal modo que, ao fim de tudo, esses enunciados pudessem se provar *verdadeiros*. O que, para os pós-modernos, é impossível. O *depois* vigente na palavra *pós-moderno* precisa ser absoluto, um pós-tudo sem causa, sem continuidade. *Quase* sem tempo. O passado como tempo verdadeiro (das causas): esse deve morrer. Sem passado a história fica sem fundamento, afunda no sem fundo de um tempo que, como até então, não há mais.

Neste sentido, o fim da História é *condição absoluta*, e não consequência, da experiência pós-moderna. É difícil fugir à ideia de que o paradigma da eficácia exige um absoluto de tempo negativo para nesse vazio se instalar. Um zero absoluto de tempo, um tempo do *pós* absoluto, negatividade pura e instauradora de um *novo* tempo (*pós*), uma época além do tempo *real*, do qual a História teria sido a experiência moderna. É nesse paradoxo constitutivo que pode se infiltrar um pensamento que deseje arguir, fazer questão, pôr em questão.

É preciso, portanto, fazer questão do pós-moderno. Verificar que, na sua estrutura que exige um tempo absoluto, o empreendimento pós-moderno *pertence* à História. Contar a história do momento histórico em que se diz que História não há mais é um imperativo, justamente, histórico. Contar qual História? A da cultura ocidental. Inteira. É dela que o pós-moderno, tendo como referência o moderno do século XIX, declara o fim. Mas a pergunta “qual história” não é propriamente uma pergunta histórica. É preciso, para contar uma história, decidir um *quando*. E isso não é óbvio. É preciso também decidir quanto a um *quem*. Contar história é um ato. Um ato requer um ator.

Parte-se do pressuposto de que o papel de narrador privilegiado da cultura ocidental é desempenhado pela filosofia. Conjunto de saberes, poderes, práticas e instituições movidos pelo espanto infantil da pergunta *o que é?* (a mais radical das perguntas), a filosofia não apenas *conhece*, mas *comunica*, estabelece vínculos. Pode-se pensar nos diálogos socrático-platônicos: comunicação pura, negociação da verdade nas palavras. Por isso é que a filosofia, originariamente narrativa da verdade, ganhou o direito privilegiado de narrar a cultura. A história da filosofia é o exercício desse direito e diz o que a filosofia, em épocas, narra do ser. E a filosofia, sabe-se, começou na Grécia, segundo as melhores datações, no século VI AC. De lá até os pós-modernos corre então a história de uma cultura interessada no ser. O discurso pós-moderno, que anuncia o fim da História, desinteressa-se do ser. As *aparências* valem mais, consomem-se. Por isso é que a História deve acabar.

É uma hipótese. Tem uma vantagem: anda em linha reta. E tem um defeito: diz tudo pela metade, e dá aos pós-modernos um trunfo perigoso: basta eliminar um dos termos — história, filosofia, ser — para que tudo desmorone, e o discurso da eficácia, e sua experiência paradigmática de mundo, acabem por ter razão sem terem precisado dizer a verdade. Há porém outra hipótese. Esta diz que, embora seja a filosofia o narrador privilegiado da cultura ocidental, ela é *mais antiga* do que essa cultura; essa cultura não começou junto com a filosofia no século VI A.C. Começou no século I. É *greco-judaica*. É grega e não é grega. É judaica e não-judaica. É *cristã*. Essa palavra, por um tempo, talvez tenha falado só de religião; na época, uma *nova* religião. Mas nela igualmente falam novos valores (o amor mais do que a verdade grega e a justiça judaica), novos modos de organizar o mundo (em comunidades), de lidarem umas com as outras as pessoas (a fraternidade), de se relacionarem com o poder (a separação entre o sagrado e o político).

Na sua origem essas duas fontes não tiveram nenhum motivo para conversarem. Chegou um momento, no entanto, em que com-fluíram. Muitas explicações históricas há para isso. O Império de Alexandre da Grécia até a Índia, e volta. O nascimento, vida e morte de Cristo. O que for. Mas é, foi, um fato. Quando os Padres Apologetas (séculos I e II) começaram a escrever e dirigir aos imperadores e governadores suas Apologias, ser e não ser grego e judeu já se punha como problema que precisava ser levado à consideração e, quem sabe, à decisão dos poderosos. Não é especulativo datar desse momento o começo da história que os pós-modernos dizem que acabou. Grega e judaica, nem grega nem judaica, cristã-ocidental. Uma com-fusão como essa não se faz sem dolorosos ajustamentos e danos graves. Um, sobretudo, fonte de todos os demais, que se tornou motor dessa história. Uma questão séria, pois teve a ver com a própria natureza *do que é real*. Toda cultura tem de lidar com a questão *do que é real*. É nela que se aposta seu *ethos* específico. Ora, o real grego é um, atinente ao Ser, e o acesso a ele é mediado pela razão e discursivamente sustentado pela filosofia. Comunica-se. O real judaico é outro, decorrente de Deus, pertinente a todas as criaturas, e o acesso a ele se faz pela fé sustentada na experiência da religião. É indizível, *não* se comunica. O real da cultura cristã é *os dois*. Razão e fé, comunicação e incomunicabilidade. Mas não pode ser. Porque ou bem há dois reais, e essa cultura é desde o início esquizóide, o que parece não ter sido o caso, ou bem o Ser é Deus, e Deus, o Ser, o que quer dizer: o princípio dessa cultura pode ser conhecido e comunicado e não pode ser conhecido nem comunicado. Não pode ser. Mas assim foi. A teologia, razão filosófica explicando a verdade revelada, constituiu a consagração torturada desse paradoxo.

A teologia afirma que a razão pode se aplicar ao esclarecimento dos *artigos de fé*: eliminar obscuridades, resolver contradições, comunicar verdades. Mas a teologia pressupõe a fé. A premissa maior da teologia é: Deus existe e é o criador de todas as coisas. Derrogada essa premissa, tudo que se segue se abole num grande erro lógico: porque, igualmente, a teologia pressupõe a razão. Sem a possibilidade de se deduzirem uns dos outros os artigos de fé, a teologia se converte em discurso religioso, como tantos outros, e a originalidade da cultura cristã se ensombrece num episódio apenas histórico, e sua originariedade, sua potência de fundar e refundar começos se eclipsa na simples duração de uma narrativa, talvez interessante. Na teologia a razão e a fé se necessitam. Mas essa mútua dependência não é um fenômeno estritamente *discursivo*. A teologia é superfície expressiva de *outra coisa*, serve para declarar e ocultar algo mais radical do que um sistema discursivo. O que a teologia ofusca é a questão fundadora da cultura ocidental: as tensas relações entre razão e fé quando se trata *do que é o real*.

E *aqui* começa, por esse motivo, a história de que neste projeto se trata. O motivo é haver um fundamento novo, algo *a partir do quê* dá-se tudo que se dá. A partir de um fundamento, sempre, é que se dão a existência, a comunicação, o pensamento, a ação. A partir de um *novo* fundamento, a existência, a comunicação, o pensamento e a ação dão-se *de novo*: de modo novo. No caso que aqui se acompanha, essa novidade age no modo de um *paradoxo*. Não cabe o *ou...ou*. Foi preciso encontrar formas de dizer *e...e*, e pensar, ser e agir em decorrência. Foi preciso explicitar a natureza tensa do fundamento em uma tensa questão.

A experiência desse pensar foi feita pelos Patrísticos (secs I a VIII). A reivindicação da diferença específica entre as duas culturas confluentes na formação da cultura cristã se fez no modo de uma dupla negação, como já se viu: *contra graecos, contra judaeos*. Pode-se ler: o cristianismo não é apenas uma seita judaica, *porque não é simplesmente uma religião*; há mais, que não provém da Palestina. Também não é *mais uma* escola filosófica, ou de sabedoria, *porque não é simplesmente uma doutrina de pensamento*; há mais, que não provém da Grécia.

Explicitar essa diferença foi o feito do pensamento pós-patrístico, do século IX ao XIII, na grande Escolástica medieval. Foi quando a questão se formulou expressamente, seja como a das relações entre filosofia e religião, seja no modo mais radical de fé e razão. Três hipóteses foram então sucessivamente formuladas, testadas e revistas. 1) *Não há contradição*, pois Deus é o criador tanto da filosofia quanto da religião, e em Deus não há contradição. 2) *Há diferença*, mas é apenas de *método*, resolve-se entre discursos (já se trata agora de filosofia e *teologia*, pequeno deslizamento, mas a questão permanece, no fundamental, invariante). 3) *Há diferença, e é real*. No século XIII, a mais radical resposta à já agora longa questão motora da nossa cultura anuncia assim uma declaração que conduzirá a uma recolocação do problema. Foi essa declaração de impotência, expressa pelo *averroísmo latino*, que finalmente permaneceu e incomodou. Antes dela, Sto. Tomás (1996) efetuara seu espantoso salto para além da simples *essência* (fonte grega) na direção da *existência* (contração greco-judaica) que teria “resolvido” a questão sem aboli-la, se tivesse tido sequência. Não teve. Foi uma fulguração singular, sem continuidade. Sobrou a ideia de que a questão é insolúvel. Foi o feito do *averroísmo latino*.

A situação é conhecida: quando não se pode sustentar que uma proposição é falsa porque outra é verdadeira, nem que as duas são falsas, deve-se admitir que ambas são verdadeiras. Quando duas proposições ao mesmo tempo são verdadeiras e *contrárias*, deve-se ainda assim admitir que ambas são verdadeiras; que, apesar de contraditórias, não se excluem. Ora, isso não é possível. Assim seria, de fato, se não se explicitassem os *pontos de vista* segundo os quais cada uma das proposições é verdadeira. Feito isto, ainda que contraditórias, uma não poderá excluir a outra porque se dizem a partir de pontos de vista distintos, não comutáveis. Resolve-se o problema da contradição — entre fé e razão, no caso que nos ocupa — eliminando o contato entre as duas instâncias, de modo a deixar a cada uma o seu próprio dizer, inacessível ao outro. Tome-se o exemplo da Ressurreição. Se Cristo é Deus e homem, integralmente um e outro, possuidor de duas naturezas, então, por ser homem morre, pois é própria do homem a mortalidade, e por ser Deus não morre, pois que Deus é imortal. O encontro de morrer e não morrer constitui, assim, a essência da ressurreição: é preciso morrer para ressuscitar, e ressuscitar é evidência de não morrer. Então, *digo pela fé que sim. Mas*: o homem tem por natureza a mortalidade, Deus é por essência imortal; sendo a razão guiada pelos princípios lógicos de identidade e não-contradição, não podendo algo ser ele mesmo e seu contrário, nem uma proposição afirmar algo e seu contrário ao mesmo tempo, *pela razão digo que não*. E, isso posto, *não decido*. Pois a razão é guiada, natural e legitimamente, por regras que não podem penetrar as verdades da fé, mas igualmente a fé, expressando a operação de princípios de outra natureza, não interfere nos princípios da razão: está cortada a *comunicação* entre razão e fé no nível da sua máxima radicalidade; podem agora conviver em razoável paz, desde que ambas preservem o direito da outra ao seu *digo* próprio. A questão começa a transitar do plano em que se trata *de que é real* para o nível em que se movem as condições de *comunicabilidade*. Essa passagem muda a estrutura da questão, mas não elimina a sua originariedade. Entra o Renascimento.

Mantendo o extremo esquematismo a que necessariamente as dimensões deste projeto obrigam, pode-se apenas caracterizar o Renascimento como aquela época (séculos XIV a XVI) em que se descobriu que Deus não é um bom objeto de conhecimento. Ninguém havia se proposto a entregar Deus na bandeja do conhecimento. Ainda assim, o Renascimento fez essa descoberta, e ela tem um sentido. Pois aquilo de que se trata, desde o início da nossa cultura que, hipoteticamente, se consolidou por volta do século II DC, é dar conta da sua herança. A genética da cultura ocidental é constituída por DNAs que, no mais profundo, deveriam se excluir. Até aqui apareceram sob a forma da razão e da fé, da filosofia e da religião, e da teologia como território de convivência. Este solo acabou de ser abalado no final do século XIII, meados do XIV. E então o deslocamento deixa ver o oculto: aquilo de que se trata, mais radicalmente, é o Ser e Deus. O Ser não é; Deus é. Deus existe; o Ser não existe. Ainda assim, diz-se que Deus é o Ser, e o Ser é Deus. As *premissas* desse dizer derivam de duas culturas diferentes. A *conclusão* constitui uma terceira cultura. Para *esta*, a conclusão é necessária. O que o Renascimento diz é: não mais. Descolar o Ser de Deus, deixar re-*vir* o mítico século de ouro da Antiguidade consiste em dirigir o olhar para as criaturas, *que são*, a Natureza e o Homem, e despregá-lo do Criador. Na sua infinitude intocável ele não pode ser conhecido. As coisas criadas podem, e, se podem, devem, porque o conhecimento (Sócrates sabia) é virtude. *Comunicar* o conhecimento, em lugar de entesourá-lo e protegê-lo, é a virtude máxima. Esse é o fundamento do tão referido *humanismo renascentista*. O

compromisso teo-lógico está rompido. Mas nada se decide por completo. Pois, de fato, nessa cultura Deus é o Ser e o Ser é Deus. Separá-los desmonta ambos. Quando *pensar* vai se tornando *conhecer*, a ordem do *discurso* começa a se impor à do *ser*. O Ser e Deus são cassados juntos. Ao longo do Renascimento vai-se assim preparando o novo modo pelo qual se reformulará a questão fundamental. No regime do conhecimento (a ciência moderna está nascendo) o problema se desloca *do que é real* para o que pode ser *dito* sem erro, e aferido como verdadeiro. Do Ser e Deus para o *discurso*: uma passagem de nível, um salto de plano. Uma dessimetrização dos dados originais: a razão, da qual se espera a verdade, exige cada vez maior independência no espaço público, em que precisa ficar sozinha para a prestação que lhe pedem; a fé, desassistida das condições que lhe garantiam o ombro a ombro com sua antiga parceira, precisa da liberdade de ser o que é quando não se encontra mais nas vizinhanças da razão. Uma requer a expansão de si, o espaço público da sua reprodutibilidade. A outra pede o abrigo da intimidade inviolável. Quando, por exemplo, a divergência religiosa entre súditos e soberano veio a ser garantida por lei (Édito de Nantes, século XVI), a necessidade de *proteger* a diferença de religião pode ter funcionado como atestação de que a fé, solta no espaço público, seria fermento de desagregação da racionalidade (política). Ao ser protegida na ordem da *liberdade de consciência*, a fé foi tendencialmente expulsa da cena pública. Por outro lado, o espaço privado em que se resguarda é o cenário da sua irrenunciável presença no mundo.

Tem-se agora uma nova formulação da questão fundamental. Não se põe mais na ordem do Ser e de Deus, mas na do verdadeiro referente ao mundo e do verdadeiro *não* referente ao mundo, o verdadeiro da razão e o verdadeiro da fé. Esse deslocamento permite resolver a indecidibilidade averroísta pelo deslizamento no plano da enunciação. Trata-se agora da sociedade política, da sua natureza contratual, racional, e da circulação da verdade. Diante disto o discurso *não* referente ao mundo é considerado superstição, erro. Só escapa dessa condenação a intimidade inviolável do indivíduo — no século XVII inventou-se o *sujeito* como crivo universal —, que é, portanto, uma verdade não suscetível de refutação racional. Não há mais possibilidade de acordo; também não há exclusão. Houve esse desejo: o Iluminismo quis “esmagar a infame”. Não passou daí.

Para os efeitos desta análise, a Época Moderna poderia ser distribuída em torno de três enunciados. 1) Deus é uma *hipótese* necessária. Descartes e Newton, no século XVII, ainda precisaram de Deus para fundar a nova filosofia e a ciência nova. 2) Deus é uma hipótese, *mas não necessária*. Século XVIII, Napoleão a Laplace: “Senhor de Laplace, não encontro Deus na sua cosmologia”. “Majestade, não necessitei dessa hipótese” — auge do Iluminismo. 3) Deus morreu. Fim do século XIX, a sentença de Nietzsche (1971, p. 137-138) fechando o Moderno. Entre os três há óbvios deslizamentos a serem precisados num nível de grande minúcia. Pois no sobrevoio histórico essas microconjunturas não se deixam ver. É necessário chegar muito perto para apreciar seu movimento. Nos limites de um projeto esse paciente detalhamento não é possível. Mas alguns grandes traços podem ser esboçados.

A “superação da Idade Média” produziu o século da Razão. Descartes (XVII) (1951) e a filosofia racionalista continental, Locke (1973), Hume (1973) e as diversas modalidades do empirismo do outro lado da Mancha se encarregaram dessa “libertação”. Denunciar o *engano dos sentidos*, invadidos por um “real” que, já desertado das *essências* medievais, reduziu-se a meros agregados sensíveis cujo conhecimento verdadeiro é

impossível. Retirar ao real sua substancialidade. Chegar ao extremo de formular a hipótese de uma filosofia concebida sem levar em conta a existência de um real externo, cuja materialidade seria “embaraçosa”. Todos esses foram movimentos tendentes a darem à Razão sua plena autonomia. No fim do século XVIII Kant os caracterizou precisamente: arrogância da Razão. Totalmente “solta”, a Razão não consegue dar conta do *ato humano livre*, o ato moral. Na sua *Crítica da Razão Prática* (KANT, 1985) reentra o real que se desterrara na *Crítica da Razão Pura* (*ibidem*). Isso porque a Razão apresenta uma *deficiência* que só pode ser sanada por Deus e pela imortalidade da alma. Em *A religião nos limites da Razão Pura* (*ibidem*) esse retorno é assim qualificado: é *necessário* admitir a existência de Deus e a imortalidade da alma para dar conta da deficiência da Razão — mas não é preciso *crer* nisto. A religião vem para o espaço público — mas para fazer par com a razão, de novo. A fé permanece na esfera privada. Um corte espantoso e inédito; nova e notável formulação da questão fundamental de fé e razão.

A reação anti-iluminista dos românticos alemães do século XIX, exacerbando a centralidade do Sujeito, que é tema em toda a Idade Moderna, precisa ancorá-lo em algo *absoluto*, pensar o Sujeito como *infinito*. E o ancora em Deus. Hegel (1969), quando encontra, no fim da linha do aperfeiçoamento contínuo (dialético) da História, o Espírito consciente de si mesmo, chama-o de Absoluto e Deus. O século XIX é o da História. Princípio e fim estão na mesma linha do tempo. Reencontra-se aqui o esquema judaico-cristão da temporalidade, entre duas eternidades, o único modelo de tempo de que o Ocidente dispôs, e está todo atravessado pelo absoluto de Deus, *como História*.

Na verdade (se hoje ainda se pode usar impunemente essa palavra), o século XX recolheu muito mal a herança oitocentista. Não acolheu bem o Absoluto hegeliano. Houve Frankfurt, o marxismo e alguns neohegelianismos menores. Mas a alta potência do seu pensamento se perdeu. A Totalidade e a Síntese foram interdidas no século por excelência analítico e relativístico. Também a morte de Deus nietzscheana não foi recolhida, ela que propunha o fim de todos os fundamentos, o sem fundo da cultura e da humanidade. Era demais. Passou-se logo adiante, sem a necessária reflexão. A fenomenologia, o existencialismo e o estruturalismo encarnaram essa brilhante cegueira da herança mal recebida. E a questão fundamental (razão/fé), que tivera uma tensa “solução” moderna, ficou impensada. Os sintomas desse impensado estão hoje totalmente visíveis: os fundamentalismos religiosos, o “choque de civilizações” (islâmica e cristã), as guerras de religião, a espetacularização da fé. Todos esses sinais nos trazem à nossa época pós-moderna, e exigem um formidável trabalho do pensamento. Estão diante de nós, como o a-pensar.

Foi nesse ponto da história, na altura dos anos 80 do século passado, que entrou em cena o discurso, de tendência hegemônica, chamado “pós-moderno”. É um discurso declaratório, não reflexivo, que não reconhece espessura e densidade ao pensamento, que lhe nega sua força radical, crítica. Não por ser um modo superficial de pensar, mas por não ser um modo de *pensar*. Esse discurso olhou pela última vez o *real* e o achou desinteressante. Porque ele só é *um*, e o virtual, forte da sua eficácia tecno-lógica, é *muitos*, é indeterminadamente todas as possibilidades de *efetuar* (não se trata mais de *causas*). É como se os racionalistas e empiristas tivessem tido razão ao excluírem o real (o *sensível*) do plano do conhecimento. *Como se*. Porque o reconhecimento chega tarde, o “pós-moderno” não tem condições de *pensar* a “morte” do real. Para pensá-la

seria preciso avaliar sua carga de verdade, e a verdade exige o reconhecimento de fundamentos, e fundamentos não há mais, dizem eles. No reino do virtual, trata-se da infinita remissão de imagem a imagem, a imagem, a imagem, sem referência a um real que pudesse (mesmo perdendo a aposta) propor-se verdadeiro.

Na vigência do poder tecnológico e sua eficácia aliciadora, a nossa época acompanha a geração de uma linguagem de predominância audiovisual na qual já não há lugar para a referência (e, em consequência, para o real e a verdade). Círculo fechado. Esses podem ser os ingredientes da conjuntura “pós-moderna”. Em cada uma dessas dimensões possivelmente estruturantes do discurso de pretensão hegemônica (e por isso interessante) da época atual, guarda-se um desafio à reflexão lenta, meditada e paciente. Contém-se também um chamado à ação, ao empenho ético e político. Coisas estão em perda e em ganho, embora não se saiba quais, e em que direção. Pensar e agir nessa conjuntura, valorizando-a, levando-a em conta como parte indissociável do que *nós* somos hoje (não há *nós* e *eles*, esse maniqueísmo tecnofóbico deve ser cuidadosamente evitado) é o que há para ser feito, se houver tempo, porque o pensamento, na atual conjuntura da globalização e do consumo, da eficácia e do acaso, não é uma sobrevivência nostálgica de outra era. O pensamento é coisa de vida e morte. Se pensarmos que a globalização feita pela economia virtual, pelos mercados financeiros e o consumo generalizado (inclusive, ou *sobretudo*, simbólico) não dá conta da totalidade do mundo humano e deixa fora do sistema metade da humanidade, teremos, se a História tiver acabado (com o real, a representação e a verdade) 3.000.000.000 (três bilhões!) de pessoas congeladas no passado, sem futuro nem esperança. É em nome deles que devem se mover o pensamento e a insistência nas estruturas de *comunicação* (porque a simples *informação é dado*, serve ao consumo e à eficácia, não é *sentido*, não serve à *vida*).

Sendo assim, há ainda uma atitude inteiramente legitimada a se tomar diante do paradoxo contemporâneo: tratar o momento pós-moderno como um tempo da história em que se diz e experimenta que a história acabou. E contar essa história a partir do e na direção do momento pós-moderno. Dispõe-se da totalidade da História. Não é preciso ser “neutro” em relação a ela. Pode-se usá-la para traçar e analisar por outros prismas essa (propõe-se) *história dos paradigmas* da cultura ocidental. Como já dito, considera-se que a nossa história provavelmente tenha começado a partir das confluências da cultura grega e da cultura judaica. A resultante dessa fusão cheia de tensões inconciliáveis foi a cultura cristã — judaica e não judaica, grega e não grega. *Cultura cristã*: uma nova religião, sem dúvida, mas também novos modos de organização social, de base comunitária, nova percepção do homem, de tipo universalista, nova relação com o poder e a lei, novo valor fundamental de referência, o amor antes da justiça judaica e da verdade grega, mas não em contradição com elas. Uma cultura cujo fundamento foi o de que, sendo uma cultura sempre um modo de responder à questão implícita *o que é real?*, *o que é para nós real?*, o fez levando em conta que, agora, há para o real *dois*, e obrigatoriamente dois, acessos, que no entanto na sua própria natureza se excluem: o acesso grego, mediado, que procede pela razão, e o acesso judaico, imediato, que se consubstancia na fé.

Fé e razão seriam, desse modo, o próprio fundamento da nossa cultura. Não um problema teórico, em primeira instância, mas um sofrimento estrutural: o mundo é um (porque Deus é o Ser e o Ser é Deus – o que é tudo, menos evidente), mas só se diz, e faz, e pensa segundo uma duplicidade irreduzível e inconciliável. A

história dos paradigmas dessa cultura é a narrativa dos deslocamentos no trato com esse fundamento. Supõe-se que esses deslocamentos chegam à nossa época e são incorporados pelo momento pós-moderno.

Se esse acompanhamento de narrativa puder ser feito, estar-se-á em condições de oferecer ao mundo e à vida mais do que reatividade, ressentimento ou adesão irrefletida. Existiria, então, a capacidade de *propor*. Há, em todo esse trabalho, um imperativo ético, teórico e político, sobre o qual este projeto pretende se deter, enfocando os diferentes desvios, continuidades e rupturas do fundamento em questão na história dos paradigmas da cultura atual.

OBJETIVOS

GERAL - Desenvolver uma história dos paradigmas que fundamentaram a cultura ocidental a partir da confluência da cultura grega do Ser e da Razão e da cultura judaica de Deus e da fé, até o momento reconhecido como “fim da História” na sociedade comunicacional pós-moderna.

ESPECÍFICOS - Aprofundar os estudos sobre a formação e a identidade da cultura ocidental contemporânea, recuperando suas duas fontes originais (a cultura grega e a cultura judaica).

- Identificar entre os paradigmas da cultura ocidental os movimentos de aproximação, refutação e descontinuidade entre os fundamentos de fé e razão experimentados no sistema Comunicação-História-Filosofia-Religião.
- Determinar a estrutura paradigmática da cultura chamada pós-moderna e da sociedade comunicacional/informacional a partir dos estudos indicados acima.
- Aprofundar os estudos e as reflexões sobre o regime da eficácia como paradigma cultural e comunicacional contemporâneo, bem como identificar suas causas, efeitos e desdobramentos na atualidade.

METODOLOGIA

- Levantamento e revisão da bibliografia para tratar das continuidades e rupturas da História definidas na parte referente às problematizações e justificativas deste projeto, em torno da questão sobre *Razão e Fé*.
- Constituição de hipóteses de trabalho, a serem testadas nos seminários internos do IDEA, nos eventos anuais “História Filosofia Religião: Conversações” (abertura de interlocuções transdisciplinares iniciadas em 2011) e no curso de doutorado do PPGCOM da ECO/UFRJ. Essas hipóteses estão sendo retomadas e reformuladas a partir dos projetos de 2000 a 2010, nos quais os objetivos do presente projeto foram extensamente preparados.
- Elaboração de artigos, relatórios de pesquisa, monografias, dissertações, teses e publicações. Essa dinâmica envolve a participação de bolsistas de iniciação científica, pesquisadores e professores, além de alunos de mestrado e doutorado com projetos individuais vinculados ao agora proposto e orientados pelos pesquisadores do Laboratório de História dos Sistemas de Pensamento/IDEA. Os bolsistas são estimulados a participar de jornadas e outros eventos destinados a despertar a vocação científica e contribuir para a formação de pesquisadores. Como resultado final do projeto, está prevista a publicação de uma História da Filosofia em, provavelmente, 8 volumes (o primeiro e o segundo já foram publicados em 2015 e 2016), intitulada "Os

assassinos do sol - uma história dos paradigmas filosóficos", cujo material bruto foi produzido ao longo dos projetos anteriores.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AMARAL, M. T. d'. *Eu indivíduo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1981.
- _____. *O homem sem fundamento*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 1985.
- _____. *Comunicação e diferença: uma filosofia para uso dos homens comuns*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2004.
- ATLAN, H. *Entre o cristal e a fumaça*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1992.
- BAUDRILLARD, J. *À sombra das maiorias silenciosas*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- _____. *Da sedução*. Campinas: Papyrus, 1992.
- _____. *A ilusão do fim*. Lisboa: Terramar, 1995.
- _____. *Simulacros e simulações*. Lisboa: Relógio d'Água, 1981.
- BERGSON, H. *Oeuvres*. Paris: PUF, 1963.
- BOLTANSKY, L. *La souffrance à distance*. Paris: Métailié, 1993
- BRUNO, F. *Do sexual ao virtual*. São Paulo: Unimarco, 1997.
- CANGUILHEM, M. *La connaissance de La vie*. Paris: PUF, 1952.
- CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano*. Petrópolis: Vozes, 1994.
- DAMASIO, A. *O erro de Descartes*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995.
- DEBRAY, R. *Curso de Midiologia geral*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- DELEUZE, G. *Foucault*. Paris: Minuit, 1986.
- _____. *Le pli*. Paris: Minuit, 1988.
- DELEUZE, G; GUATARRI, F. *Mille plateau*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *O que é a filosofia?* Rio de Janeiro: 34 Letras, 1992.
- DENNET, D.C. *Consciousness explained*. Boston: Little, Brown & Comp, 1991.
- _____. *Darwin's dangerous ideal*. Nova York: Simon & Schuster, 1995.
- _____. *Kinds of minds*. Nova York: Harper Collins, 1996.
- DESCARTES, R. *Méditations*. Paris: UGE, 1951.
- D'ORNANO. *Essai sur le principe d'irréfrence*. Paris: Aubin Éditeurs, 1998.
- DUPUY, J. P. *Aux origins des sciences cognitive*. Paris: La Découverte, 1994.
- EHRENBERG, G. *L'individu incertain*. Paris: Calmann-Lévy, 1995.
- FREUD, S. *Obras completas*. Rio de Janeiro: Imago, 1985.
- FOUCAULT, M. *L'ordre du discours*. Paris: Gallimard, 1971.
- _____. *As palavras e as coisas*. São Paulo: Martins Fontes, 1981.
- _____. *Vigiar e punir*. Petrópolis: Vozes, 1983.
- _____. *A arqueologia do saber*. Rio de Janeiro: Forense Univ, 3 ed., 1987.
- _____. *O uso dos prazeres*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

- _____. *Dits et écrits*. Paris: Gallimard, 1994.
- GELL-MAN, M. O quark e o jaguar. Rio de Janeiro: Rocco, 1996.
- GILSON, E. *D'Aristotele à Darwin ET retour*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1971.
- _____. *Constantes philosophiques de l'être*. Paris: Librairie Philosophique Vrin, 1983.
- GOULD, S. J. *Darwin e os enigmas da vida*. São Paulo: Martins Fontes, 1987.
- _____. *Vida maravilhosa*. São Paulo: Cia. Das Letras, 1990.
- GRAS, A; MARICOT, C. *Technologies du quotidien: la plainte du progrès*. Paris: Autrement, 1992.
- HEGEL, G. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- HEIDEGGER, M. *Questions I*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Questions II*. Paris, Gallimard, 1970.
- _____. *Essais et conférences*. Paris: Gallimard, 1970.
- _____. *Ser e Tempo*. Partes I e II. Petrópolis: Vozes, 1988.
- _____. *Aristôte, Métaphysique – De l'essence et de la réalité de La force*. Paris: Gallimard, 1991.
- HOFSTADTER, D. R. *Godel, Escher, Cach*. Nova York: Vintage Books, 1989.
- JACOB, F. *A lógica da vida*. Lisboa: Gradiva, 1990.
- KANT, I. *Oeuvres philosophiques*. Paris: Gallimard. 1985.
- LATOURET, B. Jamais fomos modernos. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994.
- LEIBNIZ, G. W. *Essais de théodicée*. Paris: Flammarion, 1969.
- LÉVY, P. *La machine univers*. Paris: La Découverte, 1987.
- _____. *As tecnologias da Inteligência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.
- _____. *L'intelligence collective*. Paris: La Découverte, 1994.
- _____. *O que é o virtual*. Rio de Janeiro: 34 Letras, 1996.
- LEWIN, R. *Complexidade*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- LIPOVETSKI, G. *A era do vazio*. Lisboa: Relógio d'Água, 1989.
- _____. *O império do efêmero*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- _____. *O crepúsculo do dever*. Lisboa: Dom Quixote, 1994.
- LOWITH, K. *O sentido da História*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- MARX, K. *Para a crítica da economia política*. São Paulo: Abril Cultural, 1982.
- MATURANA, H; VARELA, F. J. *The tree of knowledge – the biological basis of human understanding*. Boston: New Science Library, 1987.
- MERLEAU-PONTY, M. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1984.
- MOLES, A. *As ciências do impreciso*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1995.
- MUMFORD, L. *The myth of the machine*. Nova York: Harcourt, Brace & World, 1996.
- NIETZSCHE, F. *Oeuvres philosophiques complètes*. Paris: Gallimard, 1971.
- NOVELLO, M. *Cosmo e contexto*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1988.
- PARENTE, A. *Imagem-Máquina*. Rio de Janeiro: 34 Letras, 1993.
- PASTERNAK, G (org). *Do caos à inteligência artificial*. São Paulo: UNESP, 1993.

- PENROSE, R. *A mente nova do rei*. Rio de Janeiro: Campus, 1993.
- PINKAS, D. *La matérialité de l'esprit*. Paris: La Découvert, 1995.
- PLATÃO. *Collected dialogues*. Princeton: Princeton University Press, 1961.
- PRIGOGINE, I; STENGERS, I. *A nova aliança*. Brasília: Ed. UNB, 1984.
- _____. *Entre o tempo e a eternidade*. Lisboa: Gradiva, 1990.
- RHEINGOLD, H. *The virtual community*. Nova York: Harper Collins, 1993.
- RORTY, R. *Filosofia e o espelho da natureza*. Lisboa: Dom Quixote, 1988.
- RUYER, R. *Néo-finalisme*. Paris: PUF, 1953.
- _____. *Paradoxes de la conscience*. Paris: Albin Michel, 1966.
- SANTO AGOSTINHO. *As confissões*. Petrópolis: Vozes, 1990.
- SANTORO, Fernando; FOGEL, Gilvan; AMARAL, Gisele; SCHUBACK, Márcia C.. (org.). *Pensamento no Brasil - Emmanuel Carneiro Leão*. Rio de Janeiro: Hexis - Fundação Biblioteca Nacional, 2010.
- SEARLE, J. *Mente, cérebro, ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- SÉRIS, J. P. *La technique*. Paris: PUF, 1994.
- SERRES, M. *Hermès IV – La distribution*. Paris: Minuit, 1977.
- _____. *Hermès V – Le passage du Nord-Ouest*. Paris: Minuit, 1980.
- _____. *Éclaircissements*. Paris: François-Bourin, 1992.
- _____. *Atlas*. Paris: Julliard, 1994.
- SIMONDON, G. *Du mode d'existence des objets techniques*. Paris: Aubier, 1958.
- _____. *L'individu et sa genèse physico-biologique*. Paris: PUF, 1962.
- SODRÉ, M. *A verdade seduzida*. Rio de Janeiro: Francisco Alves. 1983.
- _____. *O social irradiado*. São Paulo, Cortez. 1992.
- _____. *Antropológica do espelho: uma teoria da comunicação linear e em rede*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- SPERBER, D. *Lacontagion des idées*. Paris: Odile Jacob, 1996.
- SPERBER, D; WILSON, D. *Relevance: communication and cognition*. Cambridge: Blackwell, 2ª, 1995.
- SPINOZA, B. *Oeuvres complètes*. Paris: Gallimard, 1954.
- STENGERS, I. *L'invention de la science modern*. Paris: La Découvert. 1994.
- STIEGLER, B. *La technique et le temps*. Paris: Gallimard, 1994.
- VARELA, F. *Connaître*. Paris: Seuil, 1991.
- VATTIMO, G. *O fim da Modernidade*. Lisboa: Presença. 1987.
- VAZ, P. *Um pensamento infame*. Rio de Janeiro: Imago, 1992.
- _____. *O inconsciente artificial*. São Paulo: Unimarco, 1997.
- VIRILIO, P. *A máquina de visão*. Rio de Janeiro, José Olympio, 1994.
- WIENER, N. *Cybernétique et société*. Paris: Union Générale, 1962.