

Carlos Henrique Machado de Paiva

O PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA FÉ EM JEAN LADRIÈRE

Dissertação de Mestrado em Filosofia

Orientador: Prof. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, SJ

Apoio: CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

2016

Carlos Henrique Machado de Paiva

O PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA FÉ EM JEAN LADRIÈRE

Dissertação apresentada ao Departamento de Filosofia da Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia, como requisição parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia da Religião

Orientador: Prof. João Augusto Anchieta Amazonas Mac Dowell, SJ

Apoio: CAPES

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuítica de Filosofia e Teologia

2016

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

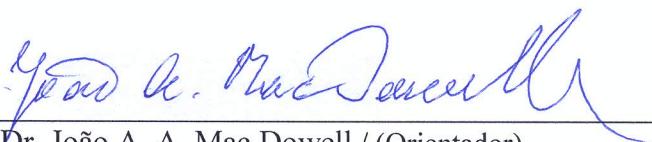
Paiva, Carlos Henrique Machado de
P149p O problema da racionalidade da fé em Jean Ladrière / Carlos
Henrique Machado de Paiva. - Belo Horizonte, 2016.
106 p.

Orientador: Prof. Dr. João A.A.A. Mac Dowell
Dissertação (Mestrado) – Faculdade Jesuíta de Filosofia e
Teologia, Departamento de Filosofia.

1. Religião - Filosofia. 2. Fé e Razão. 3. Ladrière, Jean. I. Mac Dowell, João A.A.A. II. Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia. Departamento de Filosofia. III. Título

CDU 21

Dissertação de **Carlos Henrique Machado de Paiva** defendida e aprovada, com a nota
9,5 (Novel e meio) atribuída pela Banca
Examinadora constituída pelos Professores:



Prof. Dr. João A. A. Mac Dowell / (Orientador)



Prof. Dr. Marco Heleno Barreto / FAJE



Prof. Dr. Marcelo Perine / PUC-SP (Visitante)

Departamento de Filosofia – Pós-Graduação (Mestrado)

FAJE – Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

Belo Horizonte, 29 de abril de 2016.

Dedico este trabalho a todos que se empenham na reflexão e pesquisa filosóficas, especialmente aos que o fazem num horizonte de articulação da razão com a fé cristã.

Agradecimento

Agradeço a Deus por minha vida, minha vocação e pela oportunidade de ter realizado essa pós-graduação;

a Dom Diamantino Prata de Carvalho, ofm., bispo emérito da Diocese da Campanha, por ter me lançado o desafio de retomar os estudos filosóficos;

a Dom Pedro Cunha Cruz, bispo diocesano da Campanha, pela confiança e apoio; e à Diocese da Campanha, pelo auxílio ao longo do curso.

Expresso minha gratidão aos meus familiares pela força e incentivo em todos os momentos; aos amigos que me ajudaram de modo mais próximo nesse tempo: os casais Adilson e Cristina, José Maria e Maria Augusta, dentre outros.

Um agradecimento muito especial à Comunidade Vocacional Dom Muniz, bem como à Província Redentorista do Rio, na pessoa dos Padres Dalton Barros e Vicente Ferreira, pela acolhida tão fraterna, em Belo Horizonte;

aos professores, funcionários e colegas da FAJE, sem os quais não teria sido possível a realização desse mestrado;

ao professor Pe. Mac Dowell pela orientação paterna, paciente e segura nesse trabalho; ao amigo Pe. José Luiz Faria Júnior, pela revisão metodológica;

aos paroquianos da Paróquia São Bento, em São Bento Abade, pela compreensão durante o tempo de estudos; e à CAPES, pela bolsa concedida.

“Antes, declarai santo, em vossos corações, o Senhor Jesus Cristo e estai sempre prontos a dar a razão da vossa esperança a todo aquele que a pedir!”

1Pd 3,15

RESUMO

A presente pesquisa tem como objetivo principal estudar o problema da racionalidade da fé, conforme a reflexão empreendida pelo filósofo Jean Ladrière. O trabalho trata das concepções próprias do autor sobre razão e racionalidade, fé e, em particular, fé cristã, que se constituem na base necessária para propor uma articulação entre fé e razão. Fruto de pesquisa bibliográfica, o estudo, organizado em três capítulos, aborda, respectivamente, a razão, a fé e a racionalidade da fé. Ladrière comprehende a razão não mais no horizonte da modernidade que a reduz simplesmente à modalidade técnico-científica, mas sim em toda sua dinâmica, abrangência, como tarefa infinita, marcada por uma perspectiva escatológica e classificada em várias disciplinas que se inserem em duas ordens: a do conhecimento e a da ação. Da mesma forma, a fé é entendida em seu âmbito objetivo e subjetivo, caracterizada pelas dimensões da experiência, linguagem, razão e práxis, abrindo espaço para a discussão sobre seu aspecto de racionalidade. Desse modo, Ladrière, no horizonte de defender a racionalidade da fé, propõe que a fé possui como motivações racionais o dado antropológico da inserção da fé na dimensão ética da existência humana e a esperança de que a fé corresponda à expectativa da razão em alcançar a realização da existência de modo pleno. Em seguida, são apresentados critérios para a verificação do conteúdo da fé e podem garantir sua inteligibilidade. Assim, o autor defende que a fé carrega em si mesma um desejo de autocompreensão, logo, possui uma racionalidade intrínseca. Dessa forma, a articulação entre fé e razão não é somente possível, como também se caracteriza por uma mútua solidariedade, no sentido de que os poderes da razão são investidos na reflexão da fé, aprofundando sua compreensão da realidade, e o horizonte transcendente próprio da fé é assumido pela razão como seu destino. Por fim, a posição de Ladrière quanto à racionalidade da fé é analisada em sua incidência no campo da filosofia, da ética, das ciências, da teologia e da universidade católica.

Palavras-chave: Razão. Racionalidade. Fé. Fé cristã. Racionalidade da fé.

ABSTRACT

The present research has as main objective to study the problem of faith's rationality, according to the reflection undertaken by the philosopher Jean Ladrière. The paper deals with the own author's conceptions about reason and rationality, faith and, in private, Christian faith, which establish the necessary basis to purpose an articulation between faith and reason. Result of a bibliographical research, this study, organized in three chapters, approaches respectively the following themes: reason, faith and faith's rationality. Ladrière understands reason not else at Modernity's horizon (which reduces reason only to its scientific-technical modality), but on all of its dynamic and coverage, as an infinite task, marked by an eschatological perspective and classified in many disciplines, which are inserted on two orders: of knowledge and of action. In this way, Ladrière, at the horizon to protect faith's rationality, purposes that faith has as rational motivations: the anthropological fact of faith's insertion on ethical dimension of human existence; and the hope that faith might correspond to reason's expectative of reaching the realization of existence on a full way. Next, the paper presents some criterions to verify faith's contents and to guarantee its intelligibility. Thus, the author defends that faith carries on itself a wish of self-understanding, so, it has an intrinsic rationality. This way, the articulation between faith and reason is not only possible, but also characterized by a mutual solidarity, because reason's powers are invested on faith's reflection, deepening its comprehension of reality, and making that the transcendent horizon (characteristic of faith) be accepted by reason as its destiny. In the end, Ladrière's position of faith's rationality is analyzed on its incidence on the field of philosophy, ethic, sciences, theology and Catholic university.

Keywords: Reason. Rationality. Faith. Christian faith. Faith's rationality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	8
CAPÍTULO I: A QUESTÃO DA RACIONALIDADE NA OBRA DE LADRIÈRE	12
1.1 Linguagem, ciência e filosofia em “A articulação do sentido”	12
1.1.1 A teoria neopositivista da linguagem	13
1.1.2 Da superação de uma confusão metodológica à exigência crítica da ciência e da filosofia	16
1.2 O destino da razão em “Vida social e destinação”.....	20
1.2.1 Um breve histórico da razão, segundo Ladrière	20
1.2.2 O destino da razão	24
1.3 Os impactos da racionalidade científica e tecnológica em “Os desafios da racionalidade”	26
1.3.1 Ciência e tecnologia, e seus impactos no mundo da cultura	26
1.3.2 A racionalidade científica e tecnológica e a ordem da ação	30
1.4 O universo da racionalidade, a dimensão escatológica e as formas de racionalidade em “A fé cristã e o destino da razão”	32
1.4.1 O universo da racionalidade	33
1.4.2 A dimensão escatológica da razão	36
1.4.3 As diferentes formas de racionalidade	38
1.4.3.1 Na ordem cognitiva.....	39
1.4.3.2 Na ordem da ação	40
1.4.3.3 Ponto comum às diferentes formas de racionalidade	41
CAPÍTULO II: A CONCEPÇÃO LADRIÈRIANA DE FÉ	43
2.1 Breve apresentação da fé em geral.....	43
2.2 A fé segundo Ladrière	45
2.2.1 A fé no sentido subjetivo e objetivo	47
2.2.2 O acesso à fé	49
2.3 As dimensões essenciais da fé	50
2.3.1 A relação da fé com a estrutura gnosiológica do ser humano	50
2.3.2 A fé como experiência	52
2.3.3 A fé como linguagem.....	55
2.3.3.1 A concepção ladrièriana de linguagem	55
2.3.3.2 A palavra da fé	59
2.3.3.3 A linguagem da fé.....	61

2.3.3.4 Os desafios da linguagem da fé	63
2.3.4 A fé como razão: a teologia.....	65
2.3.5 A fé como práxis	66
2.4 O caráter problemático da fé	68
CAPÍTULO III: A RESPOSTA DE LADRIÈRE AO PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA FÉ	71
3.1 A fé como rationalmente possível	73
3.1.1 Os motivos de adesão à fé	74
3.1.2 A estrutura de receptividade da fé	76
3.1.3 A fé como resposta possível à expectativa da razão	81
3.2 A fé cristã como resposta real à expectativa da razão: critérios de sua verdade.....	83
3.3 A racionalidade intrínseca da fé.....	85
3.4 As implicações do pensamento de Ladrière sobre a racionalidade da fé	90
3.4.1 A articulação entre filosofia e fé cristã	90
3.4.2 Experiência da fé e ética	92
3.4.3 A relação entre ciência e fé cristã	94
3.4.4 A teologia como ciência da fé.....	95
3.4.5 A universidade católica como lugar de encontro da fé cristã e a razão.....	97
CONCLUSÃO.....	101
REFERÊNCIAS.....	104

INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem como tema o problema da racionalidade da fé, na perspectiva do filósofo Jean Ladrière. Nessa abordagem, pretende-se, primeiramente, apresentar como Ladrière, em suas obras, entende a racionalidade e sua classificação nas ordens do conhecimento e da ação; em seguida, mostrar qual a concepção ladrièriana de fé; e, por fim, aprofundar a resposta de Ladrière ao problema da racionalidade da fé, na qual defende motivações racionais da fé e critérios que permitem afirmar que a fé possui racionalidade e inteligibilidade.

Para iniciar tal estudo, é necessário considerar que, desde a nascente filosofia, na Grécia, a pergunta sobre “o que é o homem?” ocupa lugar central nos debates filosóficos. Na Antiguidade Clássica (a partir do séc. VI a.C), a caracterização do homem como *zoon logikón*, ou seja, um animal que fala e discorre, já aparece como traço fundamental que será historicamente considerado e aprofundado (VAZ, 2011, p 30). Sócrates é quem, de modo especial, vai conferir à faculdade intelectual do homem certa primazia. “Sócrates é provavelmente a fonte principal da definição do homem como *zoon logikón*” (ibid., p. 40). Tal definição do homem como um animal racional foi também assumida por filósofos tais como: Platão, Aristóteles, Plotino, Santo Agostinho, Santo Tomás de Aquino, Duns Scoto, Ockham, Descartes, Spinoza, Locke, Leibniz, Kant e Hegel (cf. MONDIN, 2010, p. 67). Portanto, a dimensão racional corresponde a um elemento da estrutura humana do qual não se pode prescindir. Isso se confirma ao longo da história do pensamento humano, da própria filosofia e demais ciências, na qual a razão se desenvolve e se reveste de todo o seu valor e importância.

Por outro lado, há que se considerar que a religião é anterior à filosofia. Na verdade, a filosofia mesma aparece num contexto de uma cultura grega marcadamente religiosa, repleta de ritos e abundantes mitos. Os mitos, símbolos e ritos religiosos são ainda hoje dados de suma relevância para o homem e para as sociedades. Todas as culturas, desde as mais arcaicas, são marcadas pelo cultivo de dada religião (ibid., p. 92). “Portanto, é razoável afirmar que o homem, além de *sapiens*, *volens*, *faber*, *loquens*, *ludens* etc., é também *religiosus*.” (ibid., p. 92). Desse modo, o dado da fé, a religião ou a experiência religiosa se

constituem num fato, num fenômeno humano inegável, que possui um lugar importante na existência humana.

No decorrer da história da filosofia, portanto, foram se desenvolvendo discursos e reflexões acerca dessas duas estruturas presentes na pessoa humana. O ser humano é um ser dotado de razão, o que o diferencia de todos os outros seres vivos, como ser que pensa, reflete e examina a realidade e a si mesmo, possibilitando-lhe interferir e transformar o mundo em que está inserido, e é também *homo religiosus*, ou seja, um ser que pode adotar a fé, que confere à sua realidade uma dimensão transcendente e que afirma a existência de uma força ou entidade divina, superior, capaz de dar um sentido último à sua vida. Portanto, razão e fé são elementos da vida humana, com características muito peculiares e que foram, de diversos modos, sendo assimiladas. Inclusive, sobre isso, Rito (1998, p. 44) afirma que o homem: “nunca deixa de ser racional em nenhum momento de sua vida, mesmo quando por um ato de fé aceita o sentido transcendente da Revelação divina. À dignidade do homem pertence sem dúvida sua própria racionalidade”.

A razão com todo seu potencial continua exercendo seu papel no desenvolvimento das ciências e do conhecimento em geral. Desde a modernidade, ela reivindica para si o status de única instância capaz de oferecer uma explicação autêntica da realidade e suas afirmações exercem grande influência na vida humana concreta. Nesse contexto, a fé, mesmo diante do processo atual de secularização, não foi abandonada, nem houve a destruição da vivência e prática religiosa. Observa-se, hoje, que grande número de pessoas se reconhecem necessitadas da fé e buscam vivenciá-la, seja numa determinada denominação religiosa ou mesmo numa doutrina religiosa não propriamente institucionalizada. Diante disso, emerge um problema que se expressa nas perguntas a seguir: a razão é capaz de se relacionar com a fé? Há algum aspecto de racionalidade no ato de crer? É a fé ou a razão que confere um sentido último à vida humana? Como articular fé e razão na existência humana? Isso é possível sem assumir o racionalismo ou o fideísmo?

Diante dessa emergência do problema da racionalidade da fé, a presente pesquisa buscará discutir a questão à luz da reflexão oferecida por Jean Ladrière, de modo especial, na obra “A fé cristã e o destino da razão”. O referido filósofo, de origem belga, viveu de 1921 a 2007, sendo um dos maiores expoentes da Universidade Católica de Louvain. Dentre as várias temáticas de sua reflexão e produção filosóficas, destaca-se, sem dúvida, a questão da relação entre a fé e a razão. Desse modo, o grande intento do trabalho é compreender como Ladrière,

numa perspectiva filosófica, propõe a possibilidade de haver racionalidade na fé e uma relação de diálogo e solidariedade mútua entre a fé e a razão.

A pesquisa bibliográfica aqui empreendida tratará da racionalidade da fé, em Ladrière, realizando três passos: primeiramente, será respondida a pergunta sobre como Ladrière concebe razão ou racionalidade; em seguida, o foco estará na fé, visando a oferecer a posição de Ladrière no concernente ao seu sentido, significado e caracterização; e, por fim, tendo por base a abordagem das dimensões da razão e da fé, aprofundar-se-á a proposta ladrièriana da racionalidade da fé.

O primeiro capítulo procura responder à pergunta sobre como Ladrière entende a racionalidade. Tomando por base quatro obras do autor pesquisado, a saber, “A articulação do sentido”; “Vida social e destinação”, “Os desafios da racionalidade” e “A fé cristã e o destino da razão”, será possível compreender a impossibilidade de um único tipo de racionalidade assumida como universal, rompendo-se com a ideia da hegemonia da racionalidade científica. Chega-se, inclusive, na última obra supra-citada, à proposta de uma tipologia da racionalidade situada em dois âmbitos: na ordem cognitiva e na ordem da ação. Segundo Ladrière, a ideia de racionalidade consiste em algo complexo que se manifesta de variadas formas, sendo cinco os tipos de rationalidades: as ciências formais, as ciências empírico-formais, as disciplinas hermenêuticas, as filosofias de tipo analítico e as filosofias de tipo especulativo. Cada grupo dessas disciplinas possui uma racionalidade própria no que tange ao conhecimento (ordem cognitiva), correspondendo a uma forma específica de racionalidade no campo da ação (ordem da ação). Tal perspectiva abre caminho para se pensar uma racionalidade própria da fé e na fé.

Já no segundo capítulo, tratar-se-á do tema da fé segundo Ladrière: a sua concepção de fé, as dimensões essenciais da fé, a linguagem da fé e o caráter problemático da própria fé. A fé é, então, compreendida como algo que compõe a estrutura da existência humana e precisa estar integrada no todo de sua existência. De acordo com Ladrière, a fé sempre significará aceitação, esperança e compromisso (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 103). A abordagem de suas várias características tornará possível reconhecer a abertura que existe na própria fé para a dimensão da racionalidade.

Por fim, no terceiro capítulo, aprofundar-se-á a resposta de Ladrière ao problema da racionalidade da fé, compreendendo suas afirmações acerca das motivações racionais da fé e dos critérios de verificação do conteúdo da fé, bem como da inteligibilidade do discurso e da experiência da fé. Nesse ponto, será possível entender o caminho realizado por Ladrière:

primeiro, são identificadas as motivações racionais da fé como horizonte de possibilidade para a racionalidade da fé, a saber, a dimensão ética da existência humana como estrutura de receptividade da fé e a espera da fé como resposta à expectativa de realização que a própria razão possui; em seguida, apresentam-se critérios racionais de validação da fé, capazes de afirmar a razoabilidade da palavra e da experiência da fé; e por fim, a questão da racionalidade intrínseca da fé, que trata da inteligibilidade do conteúdo da fé e afirma como se dá efetivamente a articulação entre a razão e a fé. A partir disso, serão abordadas certas implicações da racionalidade da fé para a vida humana e para a reflexão filosófica e teológica.

Dado que, na nossa realidade brasileira, o nome e o pensamento de Ladrière não são ainda tão conhecidos, a presente pesquisa, focada na obra ladrièriana, oferece uma possibilidade de acesso à sua posição, que é bastante interessante, e que defende que a razão e a fé cristã podem relacionar-se e, até mesmo, ajudar-se mutuamente no intento de levar o ser humano a alcançar a plena realização de sua existência.

Sendo assim, compreendendo-se que existem muitas maneiras de se abordar a razão e o próprio conceito de racionalidade, será dado o primeiro passo, nesse trabalho, que consiste em buscar em algumas obras de destaque de Ladrière o modo próprio como ele caracteriza e concebe razão e racionalidade.

CAPÍTULO I

A QUESTÃO DA RACIONALIDADE NA OBRA DE LADRIÈRE

Na abordagem do problema da racionalidade da fé, um primeiro passo necessário e importante é o de se identificar qual a concepção que se tem de razão e racionalidade. Isto porque o termo razão é de definição extremamente complexa e plural. Considerando-se que definir razão e racionalidade¹ ao longo de toda a história da filosofia se constituiria numa empreitada longa e exaustiva, pretende-se nesse capítulo compreender de que modo Jean Ladrière concebe esses termos. Isso será feito a partir do estudo de quatro de suas obras: “A articulação do sentido”, “Vida social e destinação”, “Os desafios da racionalidade” e “A fé cristã e o destino da razão”, buscando nelas perceber traços de como o autor concebe a racionalidade, o que se constituirá num embasamento para responder à questão fundamental dessa pesquisa sobre a racionalidade da fé.

1.1 Linguagem, ciência e filosofia em “A articulação do sentido”

Antes de abordar a questão da relação entre racionalidade e verdade da fé, Ladrière discute na obra “A articulação do sentido”² o problema prévio da significação da linguagem

¹ Uma maneira de pensar o racional é entendê-lo como que marcado por graus, reduzindo-se do mais amplo a algo mais específico: assim é racional o que é próprio da razão humana em geral; o que é próprio da razão humana é a sua dimensão cognitiva; nesta dimensão, a razão pode assumir uma função discursiva; demonstrativa; lógico-demonstrativa ou ainda tecnocientífica (a razão própria da ciência moderna). O problema está em se adotar essa última função da razão como única e privilegiada maneira de se conceber razão e racionalidade.

² Constituída por artigos de Ladrière publicados entre os anos de 1963 a 1970, a obra “A articulação do sentido”, em dois volumes, foi publicada em francês, em 1970. O terceiro volume desta obra, contemplando artigos escritos de 1985 a 1999, foi publicado em 1999. O primeiro, que se refere propriamente ao tema aqui estudado, foi traduzido para o português e lançado no Brasil, em 1977. Tendo por subtítulo “Discurso científico e palavra da fé”, trata das relações entre ciência, filosofia e fé, e das linguagens de cada uma delas e dos seus modos de significação específicos. Para abordar esse tema, Ladrière recorre à história da filosofia, retomando vários pensadores tais como Hesíodo, Platão, Kant, Einstein, Wittgenstein, Curry, Feyerabend, Popper, Carnap, Austin e Evans, reapresentando os seus problemas no sentido de responder à questão da significação da linguagem. Na articulação entre seu conteúdo e seu método, a obra é, por exemplo, caracterizada assim: “É interpretando as teorias da significação [...], é ‘recriando-as’, é buscando a verdade de seus julgamentos sobre o real (no caso, a significação, e, dentro dela, as relações entre os seus diferentes modos, em particular, entre os modos

em geral e da linguagem da fé em particular. Tal obra obteve grande destaque e repercussão. Considerando-a no seu conjunto, intenta-se destacar o passo dado por Ladrière no que tange à temática da racionalidade, qual seja o de superar a teoria neopositivista da linguagem e o de ultrapassar um equívoco na concepção das diversas disciplinas e dimensões da razão.

1.1.1 A teoria neopositivista da linguagem

Ao pensar a razão em sua relação com a fé, uma primeira questão que emerge é se a linguagem pode ser capaz de tratar da própria experiência da fé, bem como se pode expressar o absoluto. Com efeito, o caráter significativo da linguagem da fé é condição de racionalidade. Se uma proposição não tem sentido, nem se pode perguntar se é verdadeira ou falsa. Ladrière, na obra considerada aqui, depois de analisar a linguagem no âmbito das ciências, discute uma teoria que constitui como que um entrave para qualquer discurso metafísico e, que, consequentemente, eliminaria a pretensão de uma linguagem religiosa ou da fé (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 67-84).

específicos da ciência, da filosofia e da fé), que ela tenta estabelecer a verdadeira posição desta realidade [...] sobre a qual incidem aquelas teorias e julgamentos" (MUCHAIL, 1977, p. XVI). Ladrière busca responder às interrogações da razão a propósito da fé, através do estudo da linguagem, enquanto discurso articulado na busca de sentido, situando a linguagem da fé no contexto geral do estudo da linguagem (Cf. LADRIÈRE, 1977, p. 3). Para o autor, a linguagem é constituída de signos e estes têm a função de unir um determinado fenômeno perceptível a uma dada significação. Ela se articula a partir de três componentes, de acordo com a linguística contemporânea: o componente sintático, que trata da organização formal da linguagem; o componente fonológico, ou seja, os sons que são captáveis pela audição; e o componente semântico, que compreende o sistema de significação da linguagem. Ladrière defende que toda linguagem é essencialmente de natureza operatória, podendo ser descrita sob a forma de um sistema de regras. Estas são princípios gerais segundo os quais todas as línguas (naturais ou artificiais) organizam-se. Assim, a linguagem é entendida como um meio de exteriorizar e articular uma vida significante, na sua abertura à comunicação. Dado que a linguagem não se situa somente no nível da exterioridade, como meramente descritiva, a semântica científica se encarrega de mostrar os mecanismos através dos quais as frases são portadoras de um sentido. Tendo isso em vista, torna-se possível tratar da linguagem da fé de modo mais coerente e aprofundado. A obra compõe-se, inicialmente, de dois textos que explicam a linguagem científica das ciências formais, empírico-formais e hermenêuticas, bem como o simbolismo presente na linguagem formal. Em seguida, nos outros três capítulos respectivamente, o autor estuda o neopositivismo como teoria do conhecimento que não enxerga sentido nos problemas clássicos da metafísica; apresenta a linguagem auto-implicativa de Evans como linguagem bíblica, especialmente na abordagem do conceito de criação; e realiza uma aproximação da linguagem da fé com a linguagem ética, considerando, sobretudo, o dado da responsabilidade da ação humana. Nos dois últimos artigos, a linguagem da fé é considerada tanto na sua relação com a filosofia e a ciência, como na sua interação com a cosmologia.

A ciência, com seu processo de evolução, assume cada vez maior nível de independência com relação a pressupostos oriundos da filosofia e da teologia. As elaborações científicas se valem de sua autoridade própria, seus conceitos de base e seus instrumentos metodológicos, prescindindo, portanto, de quaisquer concepções filosóficas prévias, sobretudo as de índole metafísica. Tal postura científica serviu de inspiração para a criação de uma teoria do conhecimento, o neopositivismo, que além de separar a ciência da metafísica, visa a rechaçar a metafísica do próprio âmbito do conhecimento, defendendo que as questões e os problemas próprios da metafísica não são portadores de sentido.

Uma das bases do neopositivismo é a teoria de sentido, oferecida por Wittgenstein, em sua obra *Tractatus logico-philosophicus*, de 1922. Nela, Wittgenstein define o mundo como conjunto dos estados de coisas e a linguagem como quadro do mundo, imagem da realidade, descrição do mundo, uma estrutura paralela à do mundo, um conjunto de proposições correspondentes a um estado possível das coisas no mundo. O que dá sentido às proposições, como expressão dos fatos e dos estados de coisas, é a verificação da correspondência, ou não, entre o que é afirmado pela linguagem e o que existe na realidade do mundo. Por isso, somente as proposições científicas possuem sentido. Os discursos filosóficos são pseudo-proposições. As proposições puramente lógicas ou analíticas, como, por exemplo, “o todo é maior que suas partes”, não são verificadas empiricamente, porém, sua função é legítima na linguagem, pois se aplicam a expressões possuidoras de sentido. Entretanto, para Wittgenstein, existe na própria linguagem um chamado elemento místico, ou seja, algo que está para além do mundo. Isso conduz a um misticismo lógico que “rejeita toda metafísica explícita, todo discurso a respeito do absoluto, mas ao mesmo tempo, crê encontrar no discurso, o meio de elevar-se acima de todo discurso e de atingir o absoluto” (ibid., p. 70). A visão do absoluto, mesmo que implícita na prática da linguagem, não pode ser tematizada.

No entanto, essa certa abertura ao absoluto ou a afirmação de uma realidade para além da linguagem, vislumbrada por Wittgenstein no *Tractatus*, é deixada de lado pelos neopositivistas. Sua teoria se estrutura sobre dois princípios de base: o empirismo e a verificabilidade. O primeiro, um princípio bastante geral e fundamental na posição dos neopositivistas, considera que o dado empírico, fruto da experiência sensível, é o único que pode oferecer conteúdo ao conhecimento. O segundo consiste na exigência de que toda proposição possa ser verificada e, então, compreendida como verdadeira ou falsa; em outras palavras, trata-se de aplicar, na análise da linguagem, o princípio empirista.

Carnap, nome de destaque no neopositivismo, toma duas posturas com relação ao princípio de verificabilidade: uma mais estrita e outra mais ampla. De início, o que caracteriza tal princípio é ir reduzindo cada proposição a unidades menores, que seriam os chamados enunciados elementares dos conceitos, conhecendo as circunstâncias em que a proposição será verdadeira ou falsa, até chegar a conceitos cujos enunciados elementares serão enunciados de observação possíveis de serem verificados através da observação direta dos estados de coisas. Estritamente, a verificação diz respeito a constatações puramente empíricas. Decorre disso, que os enunciados metafísicos não são portadores de sentido algum. Nesse sentido, a própria filosofia será assumida como filosofia da ciência, ou análise filosófica da ciência, estudando de modo objetivo as condições da ciência e de seu procedimento, apresentando-se como um estudo metalinguístico da linguagem científica.

De modo mais amplo, o princípio de verificabilidade passa a ser compreendido por meio dos critérios de confirmabilidade, comprobatoriedade e tradutibilidade. Considerando-se que a verificação de uma dada proposição, seja ela geral ou particular, é uma operação indefinida que exigiria infinitamente a análise da sua verdade ou falsidade, pode-se falar em confirmabilidade. De acordo com este critério, uma proposição com sentido será aquela capaz de possibilitar observações, ao menos possíveis, que confirmem ou não a proposição. A comprobatoriedade define que uma proposição, além de ser confirmável, deve ter seu valor de verdade comprovado, através de métodos de prova que permitam concluir se os predicados contidos na proposição pertencem ou não ao indivíduo considerado. Já para o critério de tradutibilidade, uma proposição com sentido é aquela que se pode exprimir por meio de uma linguagem empirista. Assim a verificação não se resume somente em observações, mas também relaciona as observações com os vínculos lógicos que a ligam às outras proposições da linguagem. Com relação a esses critérios, as proposições metafísicas continuam compreendidas como não-sentido.

Tendo apresentado, em linhas gerais, o neopositivismo, Ladrière propõe um caminho para a superação do mesmo.

Em outros termos, a relação entre uma proposição dotada de sentido e sua base empírica é menos simples do que inicialmente pensavam os autores neopositivistas, uma proposição deve ser vinculada à totalidade da linguagem de que faz parte e é esta mesma linguagem em sua totalidade, que deve ser construída conforme critérios empiristas (*ibid.*, p. 80).

Trata-se, então, de assumir o conceptualismo no qual o campo da experiência se amplia do campo da experiência sensível para o da experiência do inteligível. Numa epistemologia

conceptualista, a proposição se caracteriza por ser a expressão de um julgamento, entendendo este como um ato intelectual que efetua uma síntese da realidade com os predicados inteligíveis que dela se pode apreender. O sentido de uma proposição liga-se ao sentido dos elementos conceptuais que ela abarca e que são já portadores de inteligibilidade. Esta postura possibilita a elaboração de conceitos tanto no âmbito científico como no metafísico. Isso porque os conceitos não se dirigem somente a um conteúdo determinado, mas às condições que possibilitam existir coisas e que forneçam conteúdos, permitindo pensar a totalidade e afirmar o absoluto, bem como sua relação com a realidade finita. “O conceptualismo explica esta fecundidade do pensamento, dizendo que o espírito humano é capaz de, na realidade apresentada à percepção, captar elementos inteligíveis que podem ser tematizados e considerados por si mesmos” (ibid., p. 83). E partindo de um conceito, a experiência poderá ratificá-lo ou completá-lo. Com isso, a teoria conceptualista não rechaça a prática científica e ainda pode conferir a esta uma abertura para a aceitação de um nível conceptual próprio que possa ser tematizado pela metafísica.

Desse modo, com a superação do neopositivismo, a elaboração de um discurso que considere uma realidade transcendente, irredutível ao campo das ciências e de suas experiências, não se configura como um absurdo ou algo irracional. Isso ainda se confirma quando Ladrière apresenta ciência, filosofia e fé como modalidades diversas de saber, conforme se segue.

1.1.2 Da superação de uma confusão metodológica à exigência crítica da ciência e da filosofia

No capítulo “Ciência, filosofia e fé”, Ladrière (1977, p. 157-188) cita certa mentalidade científica que consiste numa postura que encara exclusivamente a ciência como modo de conhecimento. Tal concepção, segundo o autor, gera grandes dificuldades para que se compreendam experiências como a da fé. Sendo assim, numa perspectiva existencial, por um lado, é necessário que ciência, filosofia e fé sejam entendidas como procedimentos globais, através dos quais, com modalidades diversas, o ser humano se compromete integralmente e intenta estruturar suas relações com o mundo e consigo mesmo. Trata-se de um primeiro passo para que estas três instâncias, ciência, filosofia e fé, possam estabelecer relações positivas. Na perspectiva do conhecimento, por outro lado, Ladrière convida a colocar entre parênteses essa visão existencial e a compreender que

trata-se, neste caso, de uma abstração que pode, todavia, ser útil, dado que o que frequentemente se descreve como conflito de mentalidades, não passa, muitas vezes, de um conflito entre modos de conhecimento traduzindo apenas uma certa confusão metodológica (*ibid.*, p. 158).

Schaefer (2015, p. 1-2) comenta que tal confusão possui fundamentalmente duas causas: o cientificismo contemporâneo e o dogmatismo filosófico. O primeiro se caracteriza por um imperialismo da linguagem científica, assumida como critério, levando a avaliar todos os domínios do saber a partir do que é empiricamente verificável. O segundo tem sua origem numa busca de unidade e de síntese que é legítima a toda atividade do conhecimento, enquanto propõe uma visão de conjunto. Mas, se há exageros nessa busca, pode-se levar tanto a uma generalização precipitada de métodos e conceitos próprios de um setor a todo tipo de experiência, como a uma redução de todas as ordens de verdade em uma única unidade de visão. A superação dessa confusão, portanto, requer pensar a síntese entre os diversos modos de conhecer não mais na ordem da representação e como objeto de demonstração, mas sim como de natureza escatológica, objeto da esperança. Para tanto, é necessário reconhecer a pluralidade de ordens da realidade.

Ladrière vence essa confusão metodológica apresentando as diversas formas de conhecimento, salientando, porém, que existe na filosofia e nas ciências algo que lhes é comum, a saber, sua exigência crítica. Esta apresenta três características básicas: a dissolução das evidências; a elaboração sistemática e o método. O primeiro aspecto consiste na atitude de desconstrução e problematização. As evidências imediatas, as crenças, as certezas e os conceitos transmitidos são todos colocados entre parênteses, de modo que, a partir dessa redução, sejam alcançadas evidências privilegiadas, capazes de fornecer dados controláveis, suscetíveis a provas, e fecundos, oferecendo outros que abram o processo do conhecimento para novas perspectivas e direções e possibilitem a ligação entre tais dados. O segundo aspecto supõe o primeiro e consiste em articular os dados, submetidos anteriormente à redução, num corpo teórico, num organismo inteligível. É o momento nas ciências em que determinados dados são reunidos num projeto, hipótese ou teoria. “A transformação do dado em sua verdade, objetivo verdadeiro do processo crítico, realiza-se na instauração do sistema” (LADRIÈRE, 1977, p. 159). Entende-se aqui sistema como o horizonte de uma concatenação necessária, visando à completude, no sentido de evidenciar a significação de cada um de seus elementos nas suas relações com os outros de modo a descrever o sistema como um todo, ao modo de um circuito fechado. O terceiro aspecto decorre necessariamente do sistema e se

trata do método. A sua exigência crítica encontra no método a efetivação de seus planos precisos e rigorosos. O método é marcado tanto pelo controle, como pela organização e, ainda, por assumir princípios reguladores. Além disso, sobre o método, Ladrière (1977, p. 160) afirma que

a experiência histórica da constituição do método nos ensinou que não existe nem caminho simples, nem caminho único, nem caminho privilegiado. Longe de fazer convergir todos os esforços na elaboração de uma estratégia cada vez mais unificada, ela desenvolveu-se de maneira arborescente. Se alguns métodos parecem melhor estabelecidos e melhor comprovados, nada permite, contudo, considerá-los como modelos universais, aos quais todo processo racional deveria pouco a pouco conformar-se. O esforço de invenção do método conduz à descoberta da pluralidade de métodos. Mas, se os métodos se diversificam, não são porém equivalentes. Há, todavia, mais de uma maneira de compreender o sistema e cada modalidade de sistema revela um aspecto apropriado da inteligibilidade do real.

Fica assim evidenciado que o rompimento com o conflito entre os modos de conhecimento conduz à compreensão de que a razão se manifesta na pluralidade de métodos e, consequentemente, de saberes.

Em busca da caracterização dos diversos modos de saber, Ladrière, para além do diferencial do método, apresenta as ciências classificadas em três grupos – as ciências formais³, as empírico-formais⁴ e as hermenêuticas⁵ –, considerando-se que cada agrupamento possui seu próprio objeto, método e critérios de verdade.

³ Ciências formais são aquelas que têm por objeto as entidades formais, pertencentes à ordem ideal, sem pretensão de existência real. Seu método é o da dedução, conforme se pode observar nos cálculos. Seu critério de verdade é o princípio da não-contradição, ou seja, a funcionalidade das regras fornecidas pelo sistema. O formalismo pode também ter por método a semântica, ou seja, a associação de um predicado verdadeiro ou falso a uma proposição, por meio de regras. O pensamento formal é pensamento exato e o domínio do formalismo é o do pensamento puro. A lógica e suas operações são o melhor exemplo de uma ciência formal.

⁴ As ciências empírico-formais são as ciências da natureza, tendo por objeto realidades mensuráveis e observáveis. O método utilizado nesse grupo de ciências é o da indução e, consequentemente, seu critério de verdade será a verificabilidade, a testabilidade e a falseabilidade das hipóteses. Nessas ciências, o principal que ocorre é a introdução de objetos reais no interior do campo formal puro. O diferencial desse grupo com relação às ciências formais consiste no fato de que suas teorias são capazes de produzir, ou seja, tais teorias “produzem o que a natureza produz, permitem reconstruir no abstrato, na forma de modelos analógicos, o encadeamento concreto dos fenômenos reais” (LADRIÈRE, 1977, p. 173).

⁵ As ciências hermenêuticas ou humanas são as que têm como objeto realidades que foram criadas pelo próprio ser humano, portanto, frutos da cultura. Elas fazem uso do método da interpretação, visando descobrir os significados implicados na história, na sociedade e no comportamento. Neste grupo, o critério da verdade se situa na ordem da ação, no sentido de se ligarem aos valores. “Nas ciências hermenêuticas, as hipóteses concernem às intencionalidades. [...] A intencionalidade é relação de transcendência: é uma evasão da consciência para fora de si mesma ou, mais exatamente, é a

Além desses três grupos de ciências, Ladrière fala da filosofia, definindo-a como generalização da hermenêutica e reflexão. “A filosofia começa a partir do momento em que o pensamento se torna capaz de explicitar a dimensão da vida universal como vida absoluta” (ibid., p. 180). A especificidade da filosofia reside no fato de não ser um saber regional, mas verdadeiramente universal, no sentido de busca dos fundamentos universais e “o tipo de compreensão próprio ao modo de inteligibilidade filosófica é aquele de um pensamento que visa encontrar uma origem absoluta e com ela coincidir” (ibid., p. 182). O esforço filosófico deverá assumir a forma de um pensamento de constituição.

A filosofia, pelo fato de ser um saber que se pregunta pela legitimação e fundamentação, é um saber fundante. Busca “universalidades”. Esta busca de “universalidades” nos remete aos valores éticos, políticos e antropológicos. Remete-nos à tomada de decisão (SCHAEFER, 2015, p. 6).

É também aqui que Ladrière apresenta a palavra da fé com suas características e particularidades, questão que será tratada em outro momento dessa pesquisa.

Desse modo, a diversidade de tipos de saber, a pluralidade de inteligibilidades e a fragmentação do *logos* apontam para a impossibilidade de síntese no momento presente e de uma comunicação entre as diversas ordens da verdade, comunicação esta vislumbrada somente na visão fundadora de uma crítica universal.

À questão fundamental sobre o conceito de razão e racionalidade, fica evidente a partir da obra “A articulação do sentido” que mesmo sem apresentar explicitamente uma definição de razão e racionalidade, Ladrière afirma a possibilidade de um discurso, à luz da razão, nos âmbitos da ciência, da filosofia e da fé. A racionalidade não pode ser pensada de modo reduzido a uma ou outra ordem da verdade e do saber. A razão possui diversas modalidades e a racionalidade não reside numa única disciplina, mas está presente nos vários modos de conhecimento.

própria consciência enquanto consiste em perpétuo desarraigamento de si, ultrapassagem, abertura, movimento para além de si, apelo, exigência e desejo” (LADRIÈRE, 1977, p. 176).

1.2 O destino da razão em “Vida social e destinação”

Se a linguagem não pode ser compreendida como uma barreira para uma reflexão da racionalidade da fé na obra de Ladrière, faz-se necessário prosseguir na busca das noções que o autor tem acerca da razão e da racionalidade. Isso será feito, a seguir, recorrendo à obra “Vida social e destinação”⁶. No intento de se descobrir mais elementos sobre a concepção que Ladrière tem da razão, segue-se o estudo do primeiro capítulo sobre “O destino da razão e as tarefas da filosofia”.

1.2.1 Um breve histórico da razão, segundo Ladrière

Lançando um olhar para a história do pensamento, Ladrière apresenta certo itinerário da razão, pondo em evidência quais ideias o influenciaram na constituição de sua visão sobre a racionalidade. De acordo com ele, no mundo grego a questão da razão era vista sob o signo da desmitificação, no contexto de uma cultura mítico-religiosa. Na Idade Média, emerge o

⁶ “Vida social e destinação” se constitui numa obra em que Ladrière reuniu textos redigidos entre os anos de 1956 e 1970. O contexto no qual se situam os escritos é o da chamada crise da razão, entendida como fruto do crescimento de forças que caracterizam a modernidade, a saber, a ciência, a técnica, as formas contemporâneas do Estado e da política. Nesta crise, emergem iniciativas do pensamento muito marcantes nos dois últimos séculos, como “a contestação existencial do grande racionalismo, a meditação corrosiva e profética de Nietzsche, a criação do materialismo histórico, o aparecimento do conceito de inconsciente, as metamorfoses da matemática e da física” (LADRIÈRE, 1979a, p. 13). E é a partir dessa situação que os textos dessa obra discutem dois temas: o da interação entre o histórico e o existencial, e o da emergência da ética. A história é compreendida como o lugar do acontecimento, onde se busca o destino dos grupos humanos e da humanidade, e também do desenvolvimento singular de cada existência individual, dado que o ser humano não é mero produto do que a história faz dele. E precisamente na vida histórica, emerge a questão da ética como uma importante dimensão do devir histórico. Se a exigência ética é constitutiva da existência humana, a própria história, com suas contingências e instaurações, será o lugar de manifestação desse projeto ético do homem. Essas questões são discutidas ao longo dos dez capítulos que compõem a obra. O primeiro texto da coletânea considera o tema do destino da razão, oferece como que um itinerário da razão no transcurso da história, e este escrito será especialmente considerado neste ponto. A partir dessa reflexão, os dois textos seguintes abordam a questão da significação da história na perspectiva do seu encontro com a existência, buscando, respectivamente, compreender as relações da história com o destino pessoal e com a vontade humana. Os capítulos 4, 5 e 6 versam sobre a relação entre história e ética, considerando o encontro da primeira com a técnica, a economia e o direito. Os quatro últimos capítulos tratam, mesmo que de maneira indireta, do problema da história, discutindo, respectivamente, a significação da cidade para a existência humana, a relação do estruturalismo com a ciência e a filosofia, o problema do fundamento no âmbito das ciências sociais, e, por fim, o que é possível se apresentar como prospectiva no âmbito da temática considerada.

problema da significação, ou em outros termos, da razão em relação à vida sobrenatural da graça, no contexto de uma cultura cristã. Na modernidade, a razão se apresenta sob a forma de uma justificação dos fundamentos da ciência positiva e de uma justificação da reflexão metafísica em relação ao método científico e à sua pseudo-universalidade, no contexto de uma cultura técnico-científica.

Após o Renascimento, a situação da cultura, e da própria razão, é de divisão entre o domínio da objetividade, que compreende o domínio do conhecimento matemático do mundo, e o domínio da subjetividade, que diz respeito ao campo da experiência do eu pensante. Nesse contexto, filosofias de cunho racionalista surgem como tentativas de salvar a unidade da razão, ou pelo recurso da subjetividade ou pela ideia de Deus. “Por outros termos, hesitamos entre uma metafísica que parece tirar ao sujeito a sua função constituinte e uma filosofia transcendental que relativiza a metafísica, mas ao mesmo tempo corre o risco de nela não se poder verdadeiramente fundamentar” (LADRIÈRE, 1979b, p. 24).

Porém, Hegel é quem realiza um esforço filosófico em vista de superar a oposição entre interioridade e exterioridade pelo movimento de auto-revelação do Espírito absoluto, entendendo que *logos* e natureza são dois aspectos da realidade absoluta. Para ele, “a razão é a recapitulação total do todo da realidade e possessão perfeita de si na presença pura da reflexão infinita” (ibid., p. 26), e ela se identifica com a realidade enquanto absoluta, sendo esta Espírito, reflexão, sistema, discurso, *logos* e razão.

A filosofia hegeliana é, no entanto, desconstruída pelo advento das ciências humanas, mais particularmente, a psicologia, a sociologia e a história. Primeiramente, a psicologia descobre que a subjetividade humana é mais complexa do que afirmava a filosofia racionalista. A relação entre a alma e corpo é compreendida em termos de envolvimento recíproco, não mais como mera instrumentalidade, do mesmo modo que espírito e corpo se relacionam numa simbolização recíproca. A consciência não pode ser entendida apenas pelo *cogito* e a linguagem se vê como incapaz de expressar o sentido absoluto. O próprio espírito se mostra marcado pela clareza do que é explícito e pela obscuridade de conteúdos implícitos. “A razão nos deve aparecer como trazida por algo que não é razão e que todavia é ainda realidade humana, como espírito” (ibid., p. 28). No âmbito da sociologia, Marx defende que por detrás da vida da sociedade tal como se enxerga expressamente em suas instituições, leis, princípios, existe uma realidade escondida, constituída pelo conteúdo concreto das efetivas relações entre os seres humanos. No campo da história, a primeira metade do século XX se caracterizou por acontecimentos cuja motivação pode ser entendida como irracional, quando

também se exaltaram as forças biológicas e a religião da raça e do sangue. Tudo isso levanta um questionamento incisivo a respeito da capacidade de a razão abarcar tudo. Nesse contexto, reaparece a realidade do trágico, em que a história é pensada em termos de destino, como que regida por uma força cega e muda.

A concepção de Hegel de que sua filosofia era o pensamento do fim da história, uma última filosofia, no sentido de uma recapitulação e realização, concretiza-se, mas de outra forma, na contemplação de um mundo sem sentido, numa verdadeira crise da razão. Entretanto, essa crise abre a possibilidade para o novo nascimento da razão. Se, por um lado, o ideal racionalista hegeliano de um discurso total desmoronou, por outro, permanecem o ideal do pensamento apodíctico e consciente de si, bem como o reconhecimento da relação entre razão explícita e racionalidade escondida, como elementos capazes de conduzir à superação da filosofia hegeliana e a uma nova concepção da razão.

É Husserl quem se propõe a reconquistar o *logos* e salvar a razão de sua crise. Essa crise da razão é também consequência de um racionalismo que concebeu a razão de modo estreito e que interpretou erroneamente o significado da ciência, fazendo do conhecimento científico, em termos de ciência físico-matemática, o paradigma de todo o saber racional. Husserl retorna ao *Lebenswelt*, ou seja, ao mundo vivido, como raiz da ciência e de todas as formas da atividade racional, como base da nova concepção de razão. Através da redução transcendental e seu momento de *époché*, Husserl volta ao sujeito puro da experiência natural do *Lebenswelt* e vê como esta experiência se constitui para o sujeito. “A filosofia é a realização da razão; é simultaneamente a descoberta que o sentido interno da experiência é racional, que a experiência na sua totalidade é razão e compreensão de si pela própria razão” (ibid., p. 33).

Ricoeur (2009, p. 37-39) ao estudar Husserl afirma que este recupera cinco traços da razão, que podem ser encontrados ao longo da história do pensamento, desde Platão até Kant: a razão é marcada por uma tarefa infinita, qual seja a de ligar o sentido do homem ao sentido do mundo; ela se caracteriza por um movimento próprio de realização, o devir racional, como auto-realização temporal de uma eterna e infinita identidade de sentido; possui um aspecto ético, o da responsabilidade; depara-se com o perigo da história, seu caráter dramático, o conflito entre a visada irrealizável e a obra efetuada; e estes traços da razão apontam para uma nova noção de homem – o homem das tarefas infinitas.

O conceito dilatado de razão, em Husserl, encontra-se com a perspectiva hegeliana de confiança na razão como armadura essencial da existência humana. A razão é o que torna a

experiência aberta para uma auto-explicitação sem limites. A reflexão filosófica tem como atividade racional explicitar o sentido que se encontra na experiência fundamental do *Lebenswelt*. A racionalidade científica está presente de modo profundo nesse mundo vivido. E é este mesmo que produz a experiência racional, enquanto se revela e se explicita como racional. Trata-se de uma razão verdadeiramente produtora. “Portanto, é a experiência não explícita que traz nela o destino da razão e do sentido e a auto-reflexão da razão deve ser reflexão sobre esta presença incoativa e imanente da razão naquilo que ainda não é razão mas em que já ela se anuncia” (LADRIÈRE, 1979b, p. 35).

Se, para Hegel, a razão é sua auto-realização como reflexão total, expressa no sistema total do Saber Absoluto, para Husserl, nada se pode assemelhar a uma reflexão total, até mesmo porque o sujeito que faz sua experiência no mundo vivido é caracterizado pela finitude. A razão é, portanto, uma tarefa infinita, um devir, uma ideia condutora, um horizonte, não uma pura atualidade. A vida da razão é exigência, apelo, vocação. Apresenta-se, assim, uma doutrina da subjetividade finita e nesta a razão deve ser pensada não somente como capaz de conferir sentido à existência humana, mas também como reveladora da verdade originária de seu ser.

Ladrière, na sua abordagem da razão, descobre que ela, por sua própria dinâmica, pode encontrar os próprios princípios que a orientam. Desse modo, no âmbito teórico, a razão busca a verdade, enquanto que, no âmbito prático, sua meta é a reciprocidade. O que é inspirado pelas ideias da verdade e da reciprocidade e se torna efetivo é ainda como que aproximação do que, de modo mais profundo, são a verdade e a reciprocidade, disso emerge uma exigência, um desejo de realização. “Há nesta exigência uma força que ultrapassa toda realização particular e através da qual se deixa pressentir uma radicalidade que é como o sinal de que o pensamento deve reconhecer como ‘o último’” (LADRIÈRE, 2008b, p. 255).

Por isso mesmo, o esforço de compreensão da razão não se restringe à forma de autocompreensão da existência por ela mesma, mas lança sua visada comprensiva sobre a natureza. Essa busca de compreensão muito própria da ciência, vê-se então marcada por um certo aprofundamento que possibilitou à própria razão acessar dimensões da realidade cósmica que estão para além dos limites do perceptível. Com isso, é possível dizer que a própria natureza é inteligível, habitada por uma razão, capaz de se articular com a razão presente no ser humano. A natureza passa a ser compreendida pela razão como um sinal de um processo constituinte para além do que é visível no espaço do cosmos. A visada

compreensiva da razão leva a se afirmar a existência de um princípio caracterizado como último.

Ladrière, portanto, constrói sua concepção de razão levando em conta esses aspectos que emergiram ao longo da história da filosofia. A filosofia de Hegel e, sobretudo, de Husserl são duas bases sobre as quais ele assume a racionalidade de modo amplo e marcada por um destino, como se verá no próximo ponto.

1.2.2 O destino da razão

A dilatação do conceito de razão, como se viu num breve olhar histórico, evidencia que a razão não é somente o esforço humano de compreensão da totalidade e de decifração do sentido. A razão é, sem dúvida, o poder que responsabiliza o ser humano por sua própria existência e que exige um esforço para se responder a esta responsabilidade.

A razão não é somente o que nos faz participar do universal, o lugar de uma comunicação em princípio sem limites, mas é também este lugar secreto onde, em cada vida, se faz ouvir o apelo único que lhe diz respeito e se decide o que fará definitiva e irrevogavelmente de si mesma (LADRIÈRE, 1979b, p. 15).

Viver segundo a razão não se trata de uma explicitação discursiva somente, mas sim de conduzir a própria existência e as relações entre os humanos em conformidade com as exigências da própria razão, ou seja, a razão é tarefa infinita para a existência humana. E essa vida da razão é extremamente exigente, requer coragem, esse é o preço da grandeza da vida humana. Considerando as dimensões teórica e prática da razão, é possível afirmar a existência de um horizonte de verdade, em resposta à razão teórica, como ciência apodíctica absoluta e também a existência de um horizonte de moralidade, no âmbito da razão prática, como sociedade de reciprocidade absoluta. A razão é, na verdade, a esperança da razão, esperança do sentido, da verdade e da moralidade.

Ladrière defende que recuperar o conceito hegeliano de dialética faz-se necessário para a expressão da concepção alargada da razão, dado que “a dialética é essa troca incessante, pela qual nós fazemos fazendo o mundo e o mundo se faz nos fazendo” (ibid., p. 38). Também a ideia de *kairós* que, para os gregos, representa o momento favorável, oportunidade da vida se realizar, aponta nesse contexto para o fato de que o homem é ser que muda o sentido. A esperança da razão é escolher revelar o sentido.

Ladrière considera que o voltar-se da razão sobre si mesma resultou, como se viu em Husserl, não só na descoberta da força da razão, mas também na certeza de suas limitações. Assim, o enraizamento da razão na vida indiferenciada, ou seja, no que há de mais básico para a constituição da tradição, no momento da vida primitiva, promove a transformação interna da razão, que necessita escutar o que se anuncia antes da palavra, pois há um antes da razão. Porém, a razão não é a última realização da existência humana. Há a experiência espiritual que, mesmo evocada, não pode ser reduzida ao discurso, ela está além da razão. A razão é ultrapassada pela vida espiritual, pela experiência que conduz à descoberta da coincidência do ser finito e da realidade infinita. Por isso, Ladrière (1979b, p. 42) afirma que “o destino da razão é pensar-se, nesta dupla articulação, como retomada e como preparação, como assunção, como abertura, como vindo daquilo em que toda existência se enraíza e caminhando para aquilo em que a existência se consome”.

A consideração de parte da obra “Vida social e destinação” evidencia como Ladrière contempla a razão de maneira abrangente, como tarefa infinita, mas, ao mesmo tempo, percebe seus limites, deixando uma abertura para que a própria fé se insira na dinâmica da razão no horizonte da busca de sentido para a existência humana.

E se, definitivamente, há um destino da razão, é porque a própria razão é, em cada homem, o anúncio simultaneamente universal e singular de uma totalidade de sentido, do qual cada existência vivida é, num mesmo movimento, a espera, a decifração, e o testemunho, e do qual ela já recebe secretamente a silenciosa revelação, na obscuridade do sentimento (LADRIÈRE, 1979b, p. 19)

A partir desses elementos da razão, segundo Ladrière, não se pode admitir que uma modalidade única de racionalidade se sobreponha às outras. O próximo passo da pesquisa avalia como uma postura de supervalorização da racionalidade técnico-científica obstaculiza a vida das culturas, bem como a busca de uma racionalidade da fé.

1.3 Os impactos da racionalidade científica e tecnológica em “Os desafios da racionalidade”

Diferentemente das obras consideradas nos tópicos anteriores, “Os desafios da racionalidade”⁷ não é constituída de artigos reunidos segundo uma dada temática, mas consiste numa reflexão própria de Ladrière sobre a situação histórica marcada pelo desenvolvimento das ciências e das tecnologias e o modo como as culturas são impactadas por essa nova realidade. A partir da análise dessa obra, serão contempladas luzes lançadas sobre o tema da racionalidade na perspectiva ladrièriana.

1.3.1 Ciência e tecnologia, e seus impactos no mundo da cultura

Na introdução da obra, Ladrière (1979a, p. 9-10) recorda que a ideia de racionalidade é, sem dúvida, uma marca presente na sociedade moderna na qual surge a ciência. A razão como saber especulativo regulado pelo critério da verdade, conforme a filosofia grega, ao longo do tempo, foi se abrindo à dimensão prática da razão. Desse modo, concebe-se a ciência como uma teoria, um saber sobre a realidade, mas que, ao mesmo tempo, liga-se à capacidade de agir no mundo de maneira eficaz, e como expressa o autor: “por seu conteúdo, a ciência fornece certo saber sobre a realidade. E por seu método, esforça-se por tornar possível um

⁷ “Os desafios da racionalidade”, datada de 1977, é uma obra que Ladrière foi convidado a redigir pela divisão de Filosofia da UNESCO como sua posição com relação a um colóquio realizado, pela instituição, em julho de 1974, com o tema “Ciência, ética, estética”. Trata-se de uma importante produção do pensamento ladrièriano, na qual se reflete, de um lado, sobre as complexas relações entre o saber científico e a tecnologia, e de outro, sobre o impacto da ciência e da tecnologia nas culturas, especialmente nos campos da ética e da estética. Na primeira parte da obra, Ladrière apresenta sua concepção de ciência e de tecnologia, na perspectiva de sua influência na vida das culturas. Tenta responder às questões sobre os mecanismos da ciência e da tecnologia, sua natureza constitutiva e a ligação entre elas, dado que, atualmente, “em geral, consideramos a ciência e a tecnologia como dois fenômenos tão estreitamente ligados, que somos tentados a reduzi-los um ao outro e, mesmo conferir o primado à tecnologia, compreendendo a ciência como uma atividade essencialmente destinada à transformação técnica da natureza” (LADRIÈRE, 1979a, p. 23). Na segunda parte, realiza-se um exame do modo como ciência e tecnologia impactam na cultura, elucidando-se seus mecanismos de desestruturação e de indução. Em seguida, analisa-se como se dão esses impactos na ética e na estética, considerando-se tanto os aspectos negativos como os positivos dessa impactação. Já a terceira parte oferece uma avaliação sobre as transformações do sistema tecnológico-científico no mundo da cultura. Além disso, o autor encerra a obra com a apresentação de uma visão prospectiva, no horizonte de uma possível integração entre ciência e tecnologia nas culturas. Sendo assim, pretende-se encontrar, nas reflexões de Ladrière nesta obra, contribuições para a compreensão da racionalidade.

crescimento regulado desse saber e, mesmo, por aperfeiçoar progressivamente os meios pelos quais ela assegura esse crescimento” (ibid., p. 26).

As ciências (particularmente, as empíricas) caracterizam-se por dois componentes essenciais: o raciocínio e a experiência. A teoria, fruto do momento teórico da ciência, vê-se confirmada, ou testada, pelo momento experimental. A expectativa da ciência ao realizar suas operações⁸, a partir de modelos⁹ e sistemas¹⁰, é o progresso:

a ciência (considerada em seu conjunto) teria tendência, sob a ação de seu próprio funcionamento interno, a constituir-se num vasto sistema, ele mesmo formado de subsistemas em interação, evoluindo para formas cada vez mais complexas e integradas, e, ao mesmo tempo, cada vez mais autônomos (ibid., p. 50).

Ao abordar a realidade, a ciência se utiliza do modelo, enquanto objeto complexo e de natureza ideal, para que a teoria se encontre com a experiência e as hipóteses sejam mantidas, eliminadas ou corrigidas, garantindo a evolução do conhecimento. E é também no âmbito de um modelo que a ciência poderá interpretar os resultados dos experimentos e considerá-los nos termos da teoria estudada. Assim se evidencia o caráter da ciência como um processo, não cumulativo, suscetível a momentos de reorganização e não inerte (cf. ibid., 43-49), ou ainda, como conhecimento crítico e dinâmico. Pimentel (2015, p. 186) afirma que

a racionalidade científica, tomada em si mesma, expressa o ideal de realização de uma razão *autoconstituída* no nível dos princípios operacionais que a sustentam, e *autofinalizada*, pois visa à constituição de um saber que pretende a tudo abranger, por meio de expansão sistêmica constante. Esta expansão tem por sentido uma adequação crescente entre os modelos teóricos da ciência e os sistemas de intervenção no curso das realidades estudadas.

Ao tratar da tecnologia, Ladrière considera a tecnologia moderna, fruto da combinação entre técnica e industrialismo. A tecnologia se constitui num processo evolutivo e enormemente cumulativo. A rapidez da evolução tecnológica confere um caráter sempre mais

⁸ O desenvolvimento das ciências, no sentido de elaborar e comprovar teorias, bem como ao realizar experimentos, dá-se por meio das operações. Estas se caracterizam por serem ações transformadoras, de natureza formal, tematizáveis, generalizáveis e inscritas num feixe operatório (cf. LADRIÈRE, 1979a, p. 38-40).

⁹ “Um modelo é uma construção abstrata que julgamos capaz de fornecer uma aproximação esquemática e idealizada do domínio concreto de que nos ocupamos, e cuja estrutura é suficientemente simples para poder ser descrita através dos recursos conceituais de que dispomos. O tipo paradigmático de modelo é o sistema” (LADRIÈRE, 1979a, p. 41).

¹⁰ “Um sistema é uma entidade ideal que, eventualmente, possui certa estrutura interna, que pode ser caracterizada por certas propriedades bem definidas, em geral variáveis no decorrer do tempo, e que é suscetível de encontrar-se em cada momento, num estado em princípio inteiramente analisável” (LADRIÈRE, 1979a, p. 41).

sistemático e melhor controlável à tecnologia. O progresso científico vê-se estreitamente ligado e dependente do tecnológico, sem que, contudo, ambos se confundam, pois o objetivo das ciências é progredir no conhecimento, enquanto que o da tecnologia é transformar a realidade dada. Na sua interação com as ciências, a tecnologia contribui com a prática experimental e a tecnologia recebe das ciências a integração de conhecimentos e do método científico nas práticas tecnológicas. Portanto, o método científico, entendido como especificação altamente refletida e autocontrolada do método racional, consistirá como que a base dinâmica tanto do campo científico quanto do tecnológico (cf. LADRIÈRE, 1979a, p. 71). A racionalidade tecnológica se caracteriza, portanto, por sua capacidade de generalização, dado que suas operações são tematizáveis e formais podem ser aplicadas aos mais diversos contextos e tarefas, bem como pelo seu autofinalismo, no sentido de que visa principalmente ao incremento de suas próprias possibilidades, poder e abrangência de seus procedimentos (cf. PIMENTEL, 2015, p. 188).

Tendo considerado ciência e tecnologia, bem como sua estreita relação¹¹, o autor reflete sobre o modo como elas incidem na cultura. Primeiramente, Ladrière (1979a, p. 77) conceitua a cultura como

conjunto de instituições consideradas ao mesmo tempo em seu aspecto funcional e em seu aspecto normativo, nas quais se exprime certa totalidade social e que representam, para os indivíduos pertencendo a essa totalidade, o quadro obrigatório que modela sua personalidade, prescreve-lhes suas possibilidades e, de certa forma, traça, de antemão, o esquema de vida no qual poderá inserir-se sua existência concreta e pelo qual ela poderá tomar uma forma efetiva. A cultura, desse ponto de vista, não é outra coisa senão a sociedade mesma, tomada em sua realidade objetiva, enquanto impõe aos indivíduos que dela fazem parte certo estilo de existência.

Ele assume, então, a cultura como uma estrutura, mas não rígida. Admite a pluralidade de culturas, o ser humano como sujeito (e também objeto) da cultura e a inerência da cultura na vida humana. “Assim a vida cotidiana se organiza também a partir dos elementos culturais instituídos e vividos pelos indivíduos diariamente. Complexos e conflituosos ainda, pois que a organização da vida em sociedade em todos os seus aspectos o é” (ROCHA JUNIOR, 2015, p. 26). A cultura assim pensada abarcará como parte de seu sistema tanto a ciência como a tecnologia: a primeira como sistema de conhecimentos responde a critérios específicos de

¹¹ Pimentel (2015, p. 188) afirma que a racionalidade tecnocientífica se caracteriza também por ser crítica e dinâmica. Além disso, “guia-se, pois, por uma *antecipação*, no nível do conhecimento, da ordem racional a constituir, e no nível da prática, pela *constituição* sempre provisória de um mundo humano auto-organizado”.

racionalidade crítica; a segunda como conjunto de *artes*¹² serve de suporte às atividades econômicas e comunicacionais.

Ladrière pensa os impactos da ciência e da tecnologia tanto nas instâncias econômica e política como na cultural. Nesta última, acentua que a transformação científico-técnica das sociedades caracteriza-se pela desestruturação e pela reestruturação. Os efeitos de desestruturação podem ser resumidos em três aspectos: “ação direta da ciência sobre o sistema de representações; ação indireta do meio ambiente artificial suscitado pela tecnologia; controle crescente, sobre as mentalidades, do projeto científico-tecnológico e instauração de uma forma correspondente de temporalidade” (LADRIÈRE, 1979a, p. 104). O primeiro aspecto apresenta o abalo que os valores do sistema cultural sofrem, porque o desenvolver da ciência colocou em xeque as representações tradicionais, relativizando as visões teológicas, as representações metafísicas, as concepções religiosas e filosóficas. O segundo mostra como a ação humana é substituída cada vez mais pela máquina, cujo funcionamento é o que mais interessa. O ser humano é concebido como programador e operador dos engenhos autômatos e como mera peça da engrenagem do sistema. O terceiro aspecto do fenômeno de desestruturação refere-se ao fato de a capacidade de antecipação racional e de previsão suscitar um novo esquema de temporalidade e, consequentemente, uma nova visão de mundo. O futuro pode ser dominado, a vida é perpétuo recomeço, não há espaço para a criatividade. “Nada há mais a se esperar senão aquilo que pode inscrever-se nos planos” (ibid., p. 114). Em síntese, tudo isso resulta num verdadeiro desenraizamento do homem no mundo, na existência e na história, e é precisamente essa raiz, essa casa que a cultura representa.

Como efeitos de reestruturação ou de indução, Ladrière (1979a, p. 134-136) afirma que, no plano dos fatos, o ser humano pode chegar à conclusão de que a ciência e a tecnologia não são capazes de conferir sentido à sua existência, e oferecerão, portanto, como que um suporte para a busca de representações de ordem axiológica e teleológica. No plano da teoria, fica também evidente que ciência e tecnologia não apresentam valores capazes de fundarem um destino, nem mesmo consistem no princípio unificador da cultura, este deverá ser buscado numa outra instância, num horizonte de uma existência vivida numa totalidade de sentido.

Segundo essa mesma lógica, são avaliados os impactos da ciência e tecnologia nos campos da ética e da estética, considerando-se seus aspectos negativos e positivos. No âmbito da ética, negativamente, o sistema científico-técnico conduz ao abandono daqueles preceitos e

¹² Aqui as artes são entendidas como competências particulares que permitem ao homem saber fazer algo (cf. LADRIÈRE, 1979a, p. 79).

valores assumidos como naturais ou dependentes da natureza humana pelo sistema cultural. De modo positivo, contribui para a ampliação da “extensão do domínio da ética, criação de novos problemas, sugestão de novos valores e a modificação no modo como se coloca a questão da determinação das normas” (ibid., p. 151). Nesse sentido, a normatividade ética se pautará pelas próprias situações novas com que se depara, propondo valores não mais seguindo dada tradição ou como consequentes de princípios já conhecidos, e sim reconhecendo na objetividade das situações concretas as novas exigências éticas.

No que tange à estética, Ladrière (1979a, p. 179-182) afirma que a ação do sistema científico-técnico ocasiona a ruptura com os valores estéticos, mas propicia também uma valorização de sua esfera própria. A ruptura corresponde ao fato de que os objetos estéticos passam a ser vistos como meros objetos, valendo-se por si mesmos, desligados de sua significação exterior. Essa chamada abstração estética desconsidera a ligação das qualidades intrínsecas dos objetos estéticos com significações transcendentais, seu poder simbólico e a expressão de certas concepções e crenças. Em contrapartida, o dado positivo desse isolamento da qualidade estética é o de uma tomada de consciência cada vez mais crítica das diferentes espécies de atividades estéticas, que passam a valer de modo autônomo, constituindo um domínio específico.

Assim como a ciência tende a tornar-se um sistema autônomo, independente dos pesquisadores que, no entanto, permitem-lhe existir, da mesma forma o domínio estético tende a constituir-se como região de formas existindo por si mesmas, independentemente dos artistas que, no entanto, fazem-nas vir à existência (ibid., p. 182).

Depois de se compreender os mecanismos através das quais a racionalidade das ciências e da tecnologia incidem sobre o mundo da cultura, na ética e na estética, com suas consequências negativas e positivas, é mister perceber como esta realidade desafiante deve ser encarada no horizonte da discussão da racionalidade da fé.

1.3.2 A racionalidade científica e tecnológica e a ordem da ação

Na obra “Vida social e destinação”, Ladrière (1979b, p. 23) afirma que a razão, nos tempos modernos, “coloca-se no contexto de uma cultura científico-técnica, simultaneamente sob a forma de uma justificação da reflexão metafísica em relação ao método científico e à sua pseudo-universalidade”. Isso se confirma com o que ele apresenta como uma das

conclusões da obra “Os desafios da racionalidade”: a ideia de que a ciência é profundamente marcada pela ambivalência.

Mais precisamente a partir da II Guerra Mundial, que terminou com a utilização da energia atômica para fins de destruição da população civil, o otimismo do progressismo racionalista dá lugar à evidência de que o aparato científico-tecnológico acumulado e progressivamente desenvolvido poderia conduzir à destruição total da humanidade (CARNEIRO, 2015, p. 52).

Há, de um lado, uma confiança ingênua, e até exagerada, nas possibilidades da ciência, nela contemplando a mola propulsora do progresso da humanidade e, por outro, desconfiança, dúvida e estranheza frente às evidências da ciência, o que se manifesta como uma incompreensão profunda quanto ao verdadeiro caráter do dinamismo científico.

Diante disso se observam duas atitudes: por um lado, há o fenômeno de uma tomada de consciência da responsabilidade ética da ciência, tendo em vista que o progresso da pesquisa científica e tecnológica deve ser orientado em vista do bem comum de toda a coletividade; por outro, surge um movimento de contracultura, uma postura de anticiência que carrega as tintas em tudo o que pode existir de negativo no campo das ciências. Esta atitude, porém, chama a atenção para a necessidade de se reconhecer os limites da ciência, da razão e das pesquisas.

Não se trata, no entanto, de uma sugestão que iria no sentido de um abandono da razão, mas, antes, da tomada de consciência de uma necessária reavaliação da racionalidade. O êxito da ciência conduziu certos espíritos e certas escolas de pensamento a identificarem pura e simplesmente a racionalidade científica com a essência da razão. Mas hoje nos damos conta – e, para dizer a verdade, jamais deixamos de perceber isso – de que estamos diante de uma restrição abusiva da ideia de razão (LADRIÈRE, 1979a, p. 198).

A ciência, no contexto do desenvolvimento da sociedade industrial, não representa apenas uma condição suficiente, mas uma condição necessária para a realização do projeto de desenvolvimento e progresso das nações. A razão científica não pode ser desprezada, nem mesmo exaltada, deve, contudo, ter seu lugar reconhecido como componente de uma razão mais ampla e capaz de dar sentido e orientação ao desenvolvimento científico num horizonte dos valores éticos e no quadro de uma interpretação global da condição humana e da história (cf. *ibid.*, p. 200-201).

A abordagem da racionalidade científica e tecnológica põe em destaque o papel da ação. Ela é uma mediação sem a qual não haveria progresso. “A ação é a realização efetiva do dinamismo essencial que caracteriza a vontade e a criatividade que a habita. Encontra-se no

ponto de intersecção de um fluxo de energia, de condições de efetividade e de uma destinação” (ibid., p. 212). A função mediadora da ação consiste em estabelecer comunicação dos sistemas da ciência e da tecnologia com o da cultura, colocando-os na ordem do sentido e das finalidades; e ainda de modo particular, confere coerência à experiência humana. Assim, emerge a criatividade humana que, na sua liberdade e força instauradora, faz com que nenhuma forma objetiva a regule absolutamente e com que a ação humana seja sempre um desafio.

Por fim, o estudo da obra “Os desafios da racionalidade” possibilita entender que a racionalidade não pode se resumir, de forma alguma, à racionalidade científica e tecnológica, e que o caráter dinâmico da razão, sua dimensão prática, sua inserção no âmbito da ação, permite ao autor assumir a racionalidade com uma tipificação própria e inserida em duas ordens: a do conhecimento e a da ação. E é a chegada nesse ponto que proporciona a base sobre a qual se torna mais efetiva a discussão sobre a racionalidade da fé, razão de ser de todo esse estudo.

1.4 O universo da racionalidade, a dimensão escatológica e as formas de racionalidade em “A fé cristã e o destino da razão”

O caminho percorrido até aqui evidencia que Ladrière comprehende a racionalidade de modo amplo, por isso a afirmação da diversidade dos saberes e a constatação de que a racionalidade científica não pode ser única e exclusiva no campo do pensamento e da reflexão, conduz à apresentação da racionalidade, conforme a obra “A fé cristã e o destino da razão”¹³. É precisamente esta obra a que mais interessa à presente pesquisa. Com base nela,

¹³ Esta obra de Jean Ladrière é formada de vários textos, artigos, conferências e comunicações sobre a presença do fato cristão no universo da racionalidade, em outras palavras, sobre a temática da fé e da razão. É constituída de quatro partes, sendo que na primeira, “O universo da racionalidade”, trata do modo como a razão se apresenta no contexto hodierno, caracterizando-a no tocante ao seu aspecto dinâmico e introduzindo a ideia de uma estrutura escatológica do devir da razão. Na segunda parte, “A fé cristã e o destino da razão”, o tema da racionalidade da fé é abordado de forma mais aprofundada bem como suas implicações no mundo e no cristianismo, refletindo-se também sobre como o fato cristão se faz presente no universo da racionalidade. “O destino da razão como inscrito no fato cristão. Três perspectivas: a ciência, a universidade católica, a civilização industrial” é a terceira parte, onde o autor aplica a reflexão da segunda parte no âmbito da ciência e da técnica, destacando a universidade católica como o lugar do encontro da fé cristã com a cultura da racionalidade. Por fim, na quarta parte intitulada “No cruzamento da filosofia e da teologia”, Ladrière relaciona alguns conteúdos da fé e vida cristã com a reflexão filosófica, a saber, a linguagem, a mística e a universalidade da salvação.

responder-se-á, agora, como Ladrière entende o universo da racionalidade e a dimensão escatológica da razão, e como tipifica a racionalidade nas ordens do conhecimento e da ação.

1.4.1 O universo da racionalidade

Já no prefácio da obra considerada neste ponto, Ladrière (2008a, p. 14) fala da razão como um conceito auto-interpretativo e que designa a capacidade que permite ao ser humano compreender e julgar. A razão aponta também para uma qualidade característica do ser humano: a de ser e agir segundo a razão, o que confere à vida humana uma destinação. Viver segundo a razão desemboca numa forma de vida como expressão do que a razão pode conseguir pensar dela mesma. O autor também afirma que

o “universo da racionalidade” não é identicamente o que se pode denominar “o mundo contemporâneo”. A racionalidade não é apenas uma ideia. É um princípio ativo na história, é o que inspira as instituições que se valem dela. Essas instituições – a ciência, a filosofia, a técnica, a economia produtivista, o Estado moderno, a ética procedural – dão à racionalidade sua realidade objetiva, ao mesmo tempo como suportes da ação e como símbolos daquilo a que ela visa (ibid., p. 17).

Tendo por pressuposta essa definição, Ladrière fala do universo da racionalidade sem a preocupação de defini-lo de forma mais detalhada, mas apresentando suas características principais por meio do contexto no qual se insere o ser humano atualmente e considerando suas implicações no âmbito da racionalidade. Dois fatores se destacam, segundo ele: a intensificação da criatividade humana e a emergência de uma nova forma de consciência de si, na modernidade; e a experiência dos limites, na pós-modernidade. Essa criatividade atingiu sobremaneira os campos da ciência, tecnologia, política e arte. O que importa, porém, é que “a experiência da criatividade histórica é fundamentalmente a emergência de uma responsabilidade que não se baseia em decisões particulares, mas que diz respeito à condição histórica do homem como tal” (ibid., p. 24). Dessa perspectiva, no campo filosófico, decorre uma nova ideia de sujeito como um “*si*” compreendido como fonte da criatividade da ação; e a concepção de razão como uma realidade autônoma que possui sua própria dinâmica, desenvolvendo-se sob pressão de uma exigência puramente interna. Tais ideias levadas a cabo resultariam ou no retorno completo do homem a si mesmo ou na concretização completa da razão. No entanto, essas duas perspectivas podem se conciliar na história tendo, por um lado,

o sujeito como consciência-de-si acolhendo como conteúdo o que a razão manifesta enquanto espírito objetivo e, por outro, a razão se reconhecendo como consciência-de-si total do Espírito absoluto, ou seja, como tarefa infinita (cf. *ibid.*, p. 26).

O autor também ressalta que, concomitantemente, na experiência histórica, assiste-se aos grandes desenvolvimentos, especialmente nos campos da ciência e tecnologia, como frutos da criatividade humana, e aos limites que as mais variadas formas de adversidades, acidentes, contingências, impõem aos projetos da sociedade moderna. Contudo, como consequência dessa vivência, emergiu um conceito fundamental na contemporaneidade: o conceito de alteridade, pensado tanto como aspecto particular de diferença, que em relação com outros aspectos se integra num quadro de unidade, quanto como uma alteridade radical, não redutível e reconhecida como exterioridade insuperável e verdadeira singularidade. Diante disso, a filosofia pensada como esforço radical de compreensão interpreta a condição atual do homem e vê na relação entre a alteridade como diferença radical e a universalidade o intento da construção do saber filosófico.

Outro fenômeno que marca a história contemporânea e que incide sobre o universo da racionalidade é a globalização. Ladrière (2008a, p. 38-41) destaca ao menos quatro transformações mais marcantes desse processo: uma nova imagem de mundo baseada na ciência moderna; a substituição da ação humana por instrumentos que são frutos da tecnologia moderna; a emergência de um novo tipo de economia visando ao lucro, como consequência do novo modo de produção; e uma competitividade na busca do poder político em detrimento da democracia enquanto sistema de participação ativa dos cidadãos na vida pública. Nesse contexto e no espírito da modernidade, o sujeito emerge como Ego funcional, instância fundadora oculta que está na raiz da constituição do novo mundo em via de emergir. A razão passa a ser compreendida como razão subjetiva e razão objetiva: a primeira se caracteriza por um processo interno de constituição com uma dinâmica própria, a segunda como percepção dos frutos da razão na constituição do mundo. “Entre a face subjetiva e a face objetiva da razão, há uma troca dialética na qual a vida da razão encontra sua realização concreta” (*ibid.*, p. 42).

Destarte, a filosofia pode ser contemplada como uma empreitada em busca de instituir uma vida segundo a razão, assumida em seus dois aspectos: de razão teórica, visando ao saber autêntico, e de razão prática, norteadora da vida ética. Em sentido oposto, a prática científica moderna fez expandir uma forma reduzida de racionalidade em que o método científico tem a primazia, gerando o que pode ser chamado de hiper-racionalismo. Este provoca uma cisão

entre diversos âmbitos do mundo cultural e uma dualidade entre mundo vivido, conjunto de experiências significativas na vida humana, e mundo construído, sistema de regras formais e explicações abstratas para o entendimento da realidade.

Em resposta ao hiper-racionalismo, faz-se necessário voltar o olhar para a própria filosofia e em duas de suas concepções: como capaz de conferir significação autêntica e completa à existência; e como preparação para uma compreensão correta da existência que leva o ser humano, como ser de sentido, a buscar a significação autêntica de si mesmo. “O modo filosófico de compreender a significância da existência é o esforço para encontrar a conexão entre as expressões concretas da significância, isto é, as significações concretas, e a fonte da qual elas emergem” (ibid., p. 52).

Por outro lado, o hiper-racionalismo e suas instituições trazem não só efeitos negativos, mas também pontos positivos como vários melhoramentos à vida humana e condições materiais e culturais tidas como favoráveis a uma orientação no sentido de um *télos*, como, por exemplo, o *télos* da vida social concebido como “a realização de um estado das relações sociais estabelecido sobre o pleno reconhecimento mútuo daquilo que faz a originalidade irredutível do ser humano” (ibid., p. 53).

Porém, esse aspecto positivo só encontra significação autêntica quando assumido no mundo vivido e interpretado pela razão de modo ampliado. Abre-se espaço, então, para a dimensão ética da vida humana, como um *a priori* constitucional da existência. “A ética é a mediação [...] daquele chamado que habita a existência e que é como a voz interior de seu destino. Na exigência ética há um julgamento e também a indicação de um caminho que vai na direção do *télos* da existência” (ibid., p. 53).

O universo da racionalidade, portanto, não pode ser entendido como algo para além da realidade vivida, trata-se, porém, de todo o campo no qual a razão se exprime nos seus mais diversos matizes, nas suas relações com a própria história, com sua dinamicidade própria e, especialmente, com a amplidão que lhe é necessária para uma mais autêntica compreensão do mundo e da existência humana.

1.4.2 A dimensão escatológica da razão

Ao pensar o universo da racionalidade, Ladrière reflete também sobre a própria filosofia. Afirma que ela se caracteriza como expressão discursiva, o que a identifica com a ideia de *logos*, mas com o tempo, ela também passou a significar um saber conforme a verdade, identificado como *episteme*. Disso decorre que a própria razão pode ser entendida tanto como poder de compreensão e de clareza sobre si e sobre o mundo que está no homem, quanto como domínio objetivo no qual a existência e o real se mostram segundo sua verdade.

Assim como a razão teórica, em seu exercício, é reconhecimento assumido e decidido das exigências que pertencem à constituição do inteligível, assim também a razão prática, em sua efetuação, é assunção autodeterminante das exigências que pertencem à constituição da ordem prática, isto é, a constituição do mundo da liberdade (LADRIÈRE, 2008a, p. 61).

Nesse sentido, a razão, como poder, tem por vocação, no nível teórico, efetivar-se como capacidade do inteligível, e, no nível prático, como apelo à liberdade.

A razão é marcada por um devir, seu advento se constitui também num processo histórico composto de várias etapas e momentos. Na sua história, ela pretendeu fazer uma reflexão total, em que coincidiria a razão como ato de sua auto-afirmação e como reino da ideia, de modo que o ato coincidisse com o que se reflete sobre ele. Essa pretensão de uma reflexão total da razão se caracteriza, no âmbito teórico, pelo fato de a razão empregar determinados fundamentos que não podem ser totalmente tematizáveis. No âmbito prático, uma reflexão total da razão não é possível porque se assemelha a um fenômeno totalitário que fere o princípio da liberdade e também por causa da presença de um princípio do mal em ação no mundo, sendo que este não pode ser dominado pela razão. O que caracteriza o devir da razão é o modo da instauração, que não corresponde ao desenrolar-se dos fatos naturais. “O projeto da razão é afirmado por um ato de instituição, no qual se engaja a liberdade, não por uma necessidade de natureza. Esse ato é, nele mesmo, acontecimento” (ibid., p. 70).

Tal é o dinamismo da razão que ela está sempre ainda por vir. Seu lugar nunca está já pronto, mas vai se constituindo a partir de lugares já constituídos. A razão não se constitui como uma gênese absoluta de si mesma, e sim como continuidade de um movimento no qual, por ser ela capaz de tematizá-lo, parece um movimento iniciado já desde sempre. Através de tematizações sucessivas, forma-se este lugar que advém sem cessar e assim se fazem possíveis novas formas de aparição do sentido (cf. LADRIÈRE, 1991, p. 301).

Ladrière (2008a, p. 71) introduz, então, na filosofia, o conceito de *éskhaton*, próprio da teologia¹⁴, assumindo-o como adequado à possibilidade de apresentar o estatuto de um termo último que possui a natureza de um acontecimento-realização e que age, do fundo de seu futuro, no presente da ação. Sem ser um *télos*, ele confere o sentido imanente do processo histórico de constituição da razão. O *éskhaton* da razão não introduz uma realidade transcendente na história, mas se refere a um acontecimento último por vir, descontínuo em relação ao presente da história e presente em cada instauração parcial como a propriedade do acontecimento que lhe dá sua significação. O *éskhaton* da razão teórica é a verdade como figura realizada, sob a forma de um discurso que torna verdadeiros todos os discursos verdadeiros. O *éskhaton* da razão prática consiste na liberdade realizada, sob a forma de uma comunidade em que se faz presente a busca de toda instauração autêntica da razão prática.

O estatuto do *éskhaton* da razão é caracterizado pela descontinuidade com relação às figuras históricas. Ele não se inscreve na fenomenalidade, por causa de sua possibilidade de unir universalidade e singularidade em seu interior, em virtude de sua condição de ser interior à razão, pois esta não seria capaz de pensar como real um acontecimento vindo do exterior dela mesma, de modo absolutamente inesperado e gratuito. “Contudo, trata-se de uma facticidade transcendental, isto é, de uma facticidade que faz parte das condições de possibilidade da vida da razão e da experiência que ela faz de si mesma” (ibid., p. 73). Sendo transcendental, acompanhará os fatos da história, estando em seu interior como o já realizado e ainda não-realizado.

Há, portanto, uma estrutura escatológica da razão, em que a razão se relaciona com o *éskhaton* numa relação de esperança.

O estatuto paradoxal da razão é viver numa tensão que, orientando-a para sua figura última, é a misteriosa antecipação, nela, de um encontro que excede absolutamente às condições de sua própria constituição, de tal modo que sua realização efetiva revela-se, finalmente, como sendo apenas a figura daquilo que, sem que o saiba verdadeiramente, ela é chamada a ser (ibid., p. 73).

¹⁴ A teologia define que “a Escatologia é a doutrina das últimas coisas (*eschata*, novíssimos). Como tratado teológico, tem uma história no curso da qual algumas perspectivas sofreram modificações. [...] Segundo a doutrina católica, à escatologia concerne muito mais do que os acontecimentos da salvação ou condenação do indivíduo. Além disto, considera simultaneamente, eventos histórico-salvíficos que se desenrolam na base e no caminho dos muitos destinos de salvação de cada um. Todos os novíssimos, porém, têm o papel de promover e levar à realização o reino e o domínio de Deus. Em sentido próprio, não são exatamente ‘coisas’ (as últimas coisas) mas ‘acontecimentos’” (WINKLHOFER, 1970, p.44).

A esperança da razão espera o dom que efetivará a superação do mal e que também a fará descobrir o que ela buscava, quando buscava a verdade, a justiça e a liberdade. A estrutura escatológica da razão revela que a existência humana possui, em si mesma, o meio de acolher esse dom que se espera.

Ladrière (1991, p. 322) também explicou essa estrutura escatológica da razão, elencando as suas características, a saber: nessa estrutura, há a prioridade do que há de vir sobre o que já está dado. O que há de vir fornece uma novidade real, que se dirige ao homem num lugar no qual inicialmente ele não a reconhece. Tal momento atua como acontecimento que há de vir, de modo que cada um dos momentos do acontecer se relaciona com um acontecimento futuro, ou seja, todo acontecimento que ocorre ao longo do processo constitui-se como acontecimento em referência ao acontecimento último. Esta relação com o *éskhaton* abre, em cada momento do processo, certo espaço de confiança que dá sentido à ação e permite à razão poder esperar. O *éskhaton* é como que um distanciamento dos acontecimentos presentes, que não está no fim de uma série de momentos nem se localiza num determinado tempo, mas que está atuando, ao mesmo tempo, em cada momento, precisamente como objeto de esperança.

Se a razão se vê marcada pela dinamicidade e por uma dimensão escatológica, a racionalidade se apresenta como diversa em seus tipos, compreendendo tanto o campo do conhecimento como o da ação.

1.4.3 As diferentes formas de racionalidade

Como já foi visto até agora, Ladrière pensa a razão ou a racionalidade não meramente num plano teórico, mas também no âmbito prático. Chega a afirmar a razão como “forma de vida”, que busca conferir à existência humana um sentido mais global. Considerando a racionalidade como uma ideia complexa, ele defende que a racionalidade se exprime em duas ordens: na ordem do conhecimento e na ordem da ação. Não obstante a diversidade de formas de racionalidade, existe uma realidade comum que permite falar de racionalidade, no singular.

1.4.3.1 Na ordem cognitiva¹⁵

Concebendo a razão como um saber autêntico e segundo princípios¹⁶, o autor apresenta uma classificação das formas de racionalidade. Esta nova classificação se faz possível e necessária para o entendimento da racionalidade, devido ao abandono da concepção vasta e englobante de ciência na antiguidade e à assunção de uma ideia de ciência na modernidade como saber exato, provado e comprovado pelos experimentos. Distinguem-se, logo, cinco grupos de disciplinas como formas diversas de racionalidade.

O primeiro tipo de racionalidade da ordem cognitiva é o das ciências formais, cujo método é a dedução e que enunciam princípios ou axiomas. Nesse grupo, estão as disciplinas matemáticas e a lógica. Dois aspectos da racionalidade são fundamentais nessas ciências: elas são capazes de fornecer definições exatas dos objetos, porque, dada a sua natureza ideal, são eles apreendidos de modo extremamente adequado; e são ciências de caráter demonstrativo, o que lhes possibilita a descoberta de todas as propriedades do objeto.

As ciências empírico-formais são as ciências da natureza (física, biologia etc.) e se caracterizam fundamentalmente pelo estudo de fatos empíricos à luz do raciocínio formal. Os seus objetos não são simples representações ideais, mas são objetos empíricos e estes serão experimentados, associando-se a uma dada teoria, hipótese ou modelo. A racionalidade nessas ciências compreende três aspectos: as ciências empírico-formais são exatas na representação teórica, utilizando-se em muitos casos de representações matemáticas; o objeto empírico é estudado rigorosamente a partir de um modelo teórico proposto; e o controle experimental será capaz de afirmar a adequação (ou a inadequação) entre o que se afirma teoricamente e o que ocorre na prática.

A terceira forma de racionalidade é a das disciplinas hermenêuticas. Estas consistem nas disciplinas que visam à interpretação, ao estudo dos textos em busca de seu sentido e de sua significação. Para tanto, o procedimento hermenêutico pressupõe a inteligibilidade do fenômeno a ser estudado (texto, fato histórico, fato cultural, etc.), bem como a intenção de clarificação do dado fenômeno que terá seu sentido oculto esclarecido por meio de uma hipótese a ser testada. Esse teste da hipótese não corresponde aos experimentos das ciências empírico-formais, mesmo que deles se aproxime, pois ao invés de buscar a adequação entre

¹⁵ Cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 84-97.

¹⁶ De acordo com Ladrière (2008a, p. 85-86), os princípios são proposições de caráter fundamental, donde são deduzidas outras proposições sobre dado assunto, e também são regras que constituem o método.

teoria e objeto empírico, considera como satisfatória a hipótese que melhor decifra as significações ou que mais clarifica o sentido da situação examinada. No campo da hermenêutica, a verificação possui caráter relativamente global, não localizado e particularizado como nos experimentos físicos, por exemplo. As disciplinas hermenêuticas podem tratar de questões relativas aos fundamentos da ciência e às normas do agir científico. Elas permitem fazer uma transição entre a racionalidade científica para a racionalidade filosófica.

A forma analítica de filosofia é a quarta forma de racionalidade na ordem do conhecimento. Nesta forma, insere-se a análise da linguagem, ou a filosofia em busca de clarificação. Para alcançar a ideia de clareza, procede-se pela análise dos elementos mais complexos aos mais simples e, portanto, evidentes. Essa forma específica de racionalidade consiste num proceder em vista de uma espécie de satisfação do espírito, uma pacificação que seja fruto da ausência de problemas.

A quinta forma de racionalidade é a filosofia especulativa. Ela objetiva compreender a experiência humana, e também o real, em totalidade. A filosofia especulativa pode se apresentar num modo descritivo, descrevendo o mais fielmente possível o conjunto da experiência, tal como ocorre na fenomenologia; e também numa versão amplificadora, no sentido de compreender de modo mais completo a experiência tal como se oferece, isso se dá na maior parte dos grandes clássicos de filosofia e, especialmente, na fenomenologia transcendental. Nesta o pensamento recorre a determinadas hipóteses que sejam capazes de explicar a experiência de modo completo. Tais hipóteses, mesmo que não pertençam efetivamente ao campo da experiência, são necessárias como suas condições.

1.4.3.2 Na ordem da ação¹⁷

Segundo o pensamento de Ladrière, a cada forma de racionalidade na ordem do conhecimento apresenta-se uma correspondente forma específica de racionalidade na ação. Assim, correspondendo às ciências formais, na ordem da ação, a racionalidade formal se situa na ideia teórica da ação racional, definida por um esquema axiomático. Em outras palavras, consiste na pura idealização, sem se preocupar com a validação empírica, como o podem fazer os economistas teóricos.

¹⁷ Cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 97-100.

As ciências empírico-formais têm como referência na ordem da ação a racionalidade empírico-formal que adapta, de maneira conveniente, os meios disponíveis aos fins perseguidos, introduzindo uma retroação que volta dos resultados obtidos aos projetos. O fruto que se alcança aqui são as normas que regulam o agir.

Na ordem da ação, a racionalidade das disciplinas hermenêuticas corresponde à ação política e histórica, dado que uma ação em vista de certos fins precisa partir de uma interpretação da realidade dada. A racionalidade hermenêutica propiciará a correção de projetos, bem como a apresentação de um novo projeto que responda às situações novas criadas pela ação.

A forma analítica de filosofia tem sua racionalidade na ordem da ação equivalendo à ação de tipo reformista. Do ponto de vista social, os problemas são interpretados de modo que sejam decompostos de situações complexas a elementos simples que resultem em problemas efetivamente controláveis. Com essa decomposição, é possível evitar o risco de intervenções muito amplas, cujos resultados são imprevisíveis. Do ponto de vista do comportamento individual, está a forma de consciência moral conforme a casuística, no sentido de se fornecer normas morais para situações bem singulares.

A ação totalizante é a racionalidade que, na ordem da ação, equivale à racionalidade especulativa. No âmbito da ação social, é uma ação que abarca a realidade histórica total e, motivada numa visão global da existência histórica, pretende uma transformação total da história. Tal ação pode conduzir a formas diversas de totalitarismo e tipos totalitários de regime político. No que tange ao comportamento individual, está a ação em que, sustentado por uma compreensão do sentido global da realidade, o agente visa, com suas ações, ao sentido global de sua existência.

1.4.3.3 Ponto comum às diferentes formas de racionalidade

A consideração das diversas formas de racionalidade, tanto na ordem cognitiva como na prática, revela elementos comuns que se fazem presentes em todos os tipos de racionalidade. No aspecto formal, há uma ideia de racionalidade que perpassa todas as suas diferentes formas, definida como “a forma de um saber e, correlativamente, de um modo de ação que visa, ao mesmo tempo, o controle crítico de suas operações e a superação de toda particularidade” (LADRIÈRE, 2008a, p. 100).

Nas diferentes formas de racionalidade, está em operação a razão que, em seu aspecto reflexivo, quer se compreender a si mesma e, por seu aspecto dinâmico, busca, pelo discurso ou pela ação, conformar-se com a totalidade mesma do real, superando as particularidades e se libertando dos dados empíricos.

Na ordem do conhecimento, a investigação racional, como uma decifração progressiva, poderá se revestir de dinamicidade na medida em que se dirige a um horizonte totalizante como afirmação da totalidade que dá sentido aos procedimentos particulares. Na ordem prática, as ações concretas terão efetiva significação desde que a existência seja assumida no horizonte de seu destino total.

A razão, além de ser a forma que se faz presente nas formas de racionalidade, busca, de maneira progressiva, determinado conteúdo. Na ordem cognitiva, esse conteúdo consiste no discurso adequado à realidade mesma, porém sob formas variadas. Na ordem prática, corresponde a um sistema institucional em que a razão prática se exprime.

Assim, segundo Ladrière (2008a, p. 101), a razão “é vivida como o empreendimento de sua própria constituição (isto é, como o empreendimento da instauração de seu próprio conteúdo) e, ao mesmo tempo, como esperança de seu próprio advento (isto é, como a visada antecipadora da ordem racional que ela busca constituir)”.

Enfim, o caminho até aqui realizado possibilitou alcançar, à luz das obras e do pensamento ladrièriano, certa compreensão de razão e racionalidade. Não seria possível discutir a racionalidade da fé, se não houvesse a superação da concepção de que a linguagem não pode exprimir questões metafísicas, ou seja, com a superação do neopositivismo, são possíveis os discursos das ciências, e também da filosofia e da fé. Se a razão fosse vista de modo reduzido, no plano puramente empírico, não poderia haver nenhum avanço no campo da reflexão filosófica e teológica. Somente se se assume um conceito alargado de razão, esta não perde sua dinamicidade, reflexividade, nem mesmo a consciência de suas forças e de suas limitações. A percepção de que a racionalidade técnico-científica incidiu fortemente sobre o mundo da cultura, impactando especialmente a ética e a estética, suscitou a busca pela superação da hegemonia dessa racionalidade na modernidade. A razão pensada como num universo da racionalidade, com sua dimensão teórica e prática, marcada também por um *éskaton*, conduz a classificar a racionalidade em tipos diversos nos âmbitos cognitivo e prático. Tais elementos aqui tratados se constituem na base para que se pense a questão de uma racionalidade da fé ou na fé. Sendo assim, o próximo passo será o de apresentar como Ladrière concebe a fé.

CAPÍTULO II

A CONCEPÇÃO LADRIÈRIANA DE FÉ

Depois de apresentada a maneira como Jean Ladrière comprehende razão e racionalidade, tendo em vista que esse passo é de fundamental importância para o desenvolvimento da reflexão acerca da racionalidade da fé, pretende-se agora responder de que modo o autor entende a fé. Nesse percurso, primeiramente, será apresentada uma visão geral sobre a fé; depois, o conceito de fé para Ladrière; em seguida, propõe-se aprofundar a fé como experiência e o sentido da sua linguagem própria na reflexão ladrièriana. Por fim, será colocado em destaque o caráter problemático da fé que conduz à pergunta central dessa pesquisa acerca do problema da racionalidade da fé.

2.1 Breve apresentação da fé em geral

Da mesma forma que a definição de razão e de racionalidade não consiste numa empreitada fácil, apresentar um conceito de fé é um desafio, dada a complexidade, pluralidade e, até mesmo, certa ambiguidade do termo. É importante salientar que a pergunta sobre o que é a fé e sua caracterização consiste numa questão premente não somente para a teologia, mas também para a filosofia nos dias de hoje, sobretudo no campo da filosofia da religião.

Na introdução ao verbete “Foi”, na *Encyclopædia universalis* (cf. 1968, p. 75), afirma-se que o ato de fé pode ter vários motivos: o medo, o respeito, a piedade, o interesse, o conformismo, a gratuidade, a adoração. Também vários podem ser os objetos de fé: os poderes sobrenaturais, a fortuna, um ideal, uma ideologia, um valor (justiça, verdade, beleza, liberdade, etc), um homem, um deus.

Para o fenomenólogo, não interessa o grau de realidade do objeto “experimentado” pelo crente, mas ele se interroga sobre os comportamentos do homem na presença do poder da fé. A fenomenologia estuda as formas e a consistência dos fenômenos religiosos, a função e o sentido dos ritos, as crenças, as hierofanias e a maneira como a história, a psicologia e a sociologia da religião avaliam as significações que o crente atribui aos seus gestos, palavras, sentimentos e pensamentos no contexto da fé.

Já no campo da filosofia da religião, a esfera religiosa é investigada como um produto da atividade do espírito humano, posta ao lado das artes, da moral e das ciências. A filosofia da religião pergunta sobre a inteligibilidade que pode estar presente na magia, nos mitos, nos ritos e nas teologias próprias de cada religião.

Do ponto de vista cristão, três são as expressões básicas da fé: “eu creio em Deus”, ou seja, “acredito que Ele existe”; “eu creio Nele, coloco-me à sua disposição”; “eu creio que Ele pode me salvar”. Assim, para o crente, a fé significa acreditar na fidelidade de Deus, na sua fiabilidade e verdade, que lhe são acessíveis através dos sinais que Ele mesmo revela. A fé que se funda num Deus considerado seguro, soberano e vitorioso, também se identifica como selo de eleição, esboço da vida futura e certeza interior. Ela define-se, então, como dom imerecido e gratuito, da parte de Deus, e como ato voluntário de conhecimento, disposição e assentimento, da parte do homem. Entretanto, o caráter gratuito ou sobrenatural da fé cristã não é diretamente experimentável, ao contrário dos outros aspectos, que podem ser percebidos e analisados a partir da razão, aos moldes da racionalidade científica.

Segundo a teologia cristã, a fé é marcada por uma certa inteligibilidade que permite que ela seja pensada, defendida e comunicada. A teologia assume a revelação divina como sua fonte de conhecimento, trata os testemunhos da Tradição e das Escrituras como suas normas imperativas e considera os dons e carismas dos crentes como condições para a própria compreensão da teologia. Assim, a fé é, concomitantemente, um ato simples (adesão à Verdade) e complexo, diferenciado (comunhão com Deus e com o próximo), sendo ameaçada pela idolatria e pelo ceticismo (como formas antitéticas de incredulidade). Como toda realidade intencional, a fé possui um duplo aspecto: o objeto que é crido e o ato de crer, correlativos um ao outro. Com efeito, a fé que é crida (*fides quae creditur*), o objeto, determina a fé pela qual se crê (*fides qua creditur*), o ato de crer. Em outras palavras, *fides qua* e *fides quae* são assim pensadas teologicamente:

“Fides qua”, enquanto ato pelo qual ele (o crente) se entrega em liberdade à Palavra revelada de Deus e comunicada pela Igreja na pregação viva (querigma). “Fides quae”, enquanto reconhece que esta Palavra tem uma densidade objetiva a que deve aderir e à qual sua subjetividade se conforma (LIBANIO e MURAD, 2007, p. 69).

Também o papa João Paulo II (1999, p. 13) recorda que, a partir do Magistério da Igreja, a fé pode ser definida como uma resposta de obediência a Deus. Tal definição significa que o ser humano reconhece Deus com as categorias de divindade, transcendência e liberdade suprema, e que, assim sendo, tomou a iniciativa de revelar-se a si mesmo. Diante dos

conteúdos revelados por Deus, o ser humano pode prestar, pela fé, seu assentimento, reconhecendo-os como verdadeiros. Desse modo, a fé é uma opção fundamental de entrega ao próprio Deus, constituindo-se num ato de liberdade e que impulsiona à ação, o que envolve a pessoa por inteiro enquanto busca um sentido profundo para sua existência. Neste sentido, na fé, a crença está associada à confiança:

Cada um quando crê, confia nos conhecimentos adquiridos por outras pessoas. Nesse ato, pode-se individuar uma significativa tensão: por um lado, o conhecimento por crença apresenta-se como uma forma imperfeita de conhecimento, que precisa se aperfeiçoar progressivamente por meio da evidência alcançada pela própria pessoa; por outro lado, a crença é muitas vezes mais rica, humanamente, do que a simples evidência, porque inclui a relação interpessoal, pondo em jogo não apenas as capacidades cognoscitivas do próprio sujeito, mas também a sua capacidade mais radical de confiar em outras pessoas, iniciando com elas um relacionamento mais estável e íntimo. [...] o homem se encontra num caminho de busca, humanamente infindável: busca da verdade e busca de uma pessoa em quem pode confiar. A fé cristã vem em sua ajuda, dando-lhe a possibilidade concreta de ver realizado o objetivo dessa busca (ibid., p. 26-27).

Em suma, teologicamente falando, a fé é uma experiência, definida como dom, dado que é Deus quem a concede ao ser humano, e como tarefa, pois exige uma resposta humana, aceitação e vivência em conformidade com esse dom recebido, num horizonte de realização, de plenificação da existência humana, de encontro do sentido da vida na verdade que responde à incessante busca do ser humano, ou em termos de fé cristã, no encontro pessoal, íntimo e transformador com Jesus Cristo, Caminho, Verdade e Vida (cf. Jo 14,6). Após essa visão geral sobre a fé, pretende-se considerar a maneira como Ladrière concebe a fé.

2.2 A fé segundo Ladrière

Na reflexão acerca da racionalidade da fé, Ladrière refere-se estritamente à fé cristã. Não lhe interessa a noção de crer em geral, nem o estudo da fé em Deus, enquanto algo comum a todo homem religioso, nem o conteúdo específico das diferentes religiões, mas apenas analisar a fé própria do cristianismo. Ao longo deste capítulo, ver-se-á como ele assume e aprofunda pessoalmente a concepção cristã da fé.

Ao tratar do termo fé, Ladrière aponta para a sua ambiguidade, já que, em determinados contextos, pode se referir à atitude de quem crê e, em outros, ao conteúdo em

que se acredita, como se verá melhor a seguir (cf. 2.2.1). Explica que, teologicamente, a fé é entendida como virtude que capacita a alma para acolher um conteúdo revelado, mas que também se trata do próprio conteúdo assentido pela alma. Ele assume assim a compreensão tradicional dos dois sentidos do termo, como ato e como objeto do ato, que são correlatos e expressam a fé como atitude específica, cujo conteúdo não pode ser captado diretamente de modo empírico, nem mesmo consiste num simples raciocínio (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 102-103).

A fé, em seu próprio interior, comporta uma exigência de auto-compreensão e também se define como uma experiência (cf. id., 1977, p. 1-2). Em outras palavras, a fé diz de uma atitude de receptividade, da mesma forma que corresponde ao que se apresenta à alma do crente em vista de seu assentimento. Pensar a fé como atitude conduz a refletir sobre suas motivações. Debruçar-se sobre a fé como conteúdo leva a questionar se a fé é irracional, haja vista que seu conteúdo não pode ser apreendido somente pela experiência sensível, nem mesmo explicado só pelo puro raciocínio. Considerar que os dados da fé se instauram numa outra ordem que não a da racionalidade científica é um passo que Ladrière dá, no sentido de afirmar que a fé possui uma racionalidade própria, ou como ele mesmo afirmou: “há na fé uma compreensão própria da fé” (ibid., p. 186).

Como já foi dito acima, o estudo de Ladrière conduz necessariamente ao encontro com a fé cristã, mais propriamente na perspectiva da teologia católica. Ladrière afirma a historicidade do fato cristão e se propõe a refletir sobre como esse fato de consistência histórica pode ser integrado no contexto atual, em que impera a racionalidade moderna. Vale ressaltar, porém, que essa postura do autor aqui estudado não se torna um empecilho para a especulação filosófica. Isso se confirma na maneira como, em um artigo em sua homenagem, Ladrière é caracterizado:

Católico comprometido, Jean Ladrière não era daqueles que achavam dever impor sua fé aos outros ou desprezar os que não a partilhavam com ele. Jean Ladrière era daqueles a propósito do qual seria quase inconveniente falar de tolerância e honestidade intelectual, tão encarnadas estavam nele (VAN PARIJS, 2008, p. 29).

Desse modo, será possível perceber como os elementos próprios da fé cristã são analisados em sua perspectiva filosófica.

Para Ladrière (1968, p. 75-76), o ato de fé assume os vários aspectos do conteúdo ao qual o crente presta o seu assentimento, a saber: crença na existência de Deus; adesão a

determinadas proposições concernentes à relação de Deus e do homem, dadas, direta ou indiretamente, por Deus; reconhecimento de Cristo como Filho de Deus e salvador; a experiência religiosa em geral; e, particularmente, a experiência religiosa cristã. Mais especificamente ele recorda que a fé, no sentido do termo grego *pistis*, significa também a aceitação da mensagem do Evangelho e dos fatos fundamentais relacionados a Cristo que não se dissociam de sua mensagem: sua encarnação, morte e ressurreição. O crente contempla nesses fatos a salvação e, a partir deles, espera a plena manifestação de Deus. Ele se submete à sua mensagem e se confia totalmente à ação de Deus. Compreendendo que a mensagem salvífica chega até ele por meio da Igreja, o crente percebe que a fé é propriamente o que insere o cristão na comunidade eclesial.

Ladrière, portanto, assume o termo fé no contexto do cristianismo designando-a como a atitude intelectual, voluntária ou afetiva, pela qual o cristão adere ao conteúdo da pregação de Jesus, tal qual é transmitido pela tradição da Igreja. Assim sendo, pode-se, então, considerar mais profundamente como Ladrière pensa as dimensões subjetiva e objetiva da fé, e, em seguida, as maneiras pelas quais é possível se ter acesso à fé.

2.2.1 A fé no sentido subjetivo e objetivo

Nas reflexões de Ladrière, a fé é definida tanto como uma disposição de alma que a torna receptiva a uma determinada realidade religiosa, que é da ordem do invisível, quanto como esta realidade religiosa mesma. Em outras palavras, a fé pode ser entendida como uma atitude espiritual, que é a fé no sentido subjetivo, e como o correlato objetivo dessa atitude, que é a fé no sentido objetivo. Também estas dimensões subjetiva e objetiva da fé se veem intrinsecamente relacionadas: a fé entendida como disposição do espírito e da alma, num sentido subjetivo, diz respeito ao modo de recepção do conteúdo da fé, ou seja, como esse elemento objetivo se atualiza numa existência particular.

Fica claro que esse sentido subjetivo não pode ser confundido com algo relativista e individualista, aos moldes de certo subjetivismo atual, pois a essência da fé no sentido subjetivo também tem uma significação universal. Porém, tal dimensão subjetiva da fé deve ser compreendida como a caracterização da fé na sua inserção em uma existência concreta, num sujeito que é capaz de compreender, de decidir e de se engajar, e que poderá fazer

ressoar o próprio conteúdo objetivo da fé, por meio de sua receptividade compreensiva e responsável (cf. LADRIÈRE, 2008b, p. 248).

Além disso, o próprio sentido do termo ‘crer’ não deve ser pensado como expressão de uma afirmação duvidosa, nem como confirmação subjetiva de uma informação sem argumentos objetivos suficientes, nem simplesmente como repetição de afirmações doutrinais, mas sim como um processo no qual o crente se engaja, ratificando o que afirma crer, através, inclusive, da adoção de um novo estado de vida em coerência com a sua fé. Ou seja, a fé não é uma atitude vazia, a fé é marcada por um rico, complexo e amplo conteúdo, próprio de cada tipo de vivência religiosa, institucionalizada ou não, que consiste na dimensão objetiva da fé.

Com relação a este sentido objetivo da fé, Ladrière (2008b, p. 256, trad. nossa) afirma que “a fé não é um simples estado subjetivo, ela é adesão a uma certa realidade, descrita numa certa linguagem, por meio de certos termos, portadores de certas significações”. Há, portanto, uma maneira peculiar pela qual a fé se expressa. O crente deverá descobrir o sentido que está para além das palavras, interpretando o que a palavra da fé quer lhe transmitir. Mas tal interpretação não é feita de modo isolado e individualista, e sim numa comunidade de crença que irá garantir a unidade da fé ao seu conteúdo.

Na perspectiva da fé cristã, Ladrière (2008a, p. 283) afirma de modo mais aprofundado:

E o termo “fé” tem uma dupla conotação: por um lado, designa um conteúdo objetivo, que é a economia da salvação em Jesus Cristo; por outro, designa um ato relativo a esse conteúdo. A fé como ato é adesão, assentimento e ratificação, assunção ativa daquilo mesmo que ela proclama quando se exprime. Portanto, é um engajamento da existência, que põe em jogo todas as capacidades conscientes, especialmente a liberdade, e, enquanto tal, tem necessariamente uma repercussão no vivido. Mas a fé como ato remete ao polo objetivo da fé como conteúdo. Ela só adquire sentido em relação à ordem revelada, enquanto historicamente acessível ao homem na pessoa de Jesus Cristo, presença substancial, na história humana, do Verbo de Deus.

Desse modo, Ladrière confirma que, na fé, não é possível dissociar as suas dimensões subjetiva e objetiva. É possível, nesse momento, pensar sobre como a pessoa pode acessar à fé, tanto em seu conteúdo como em sua atitude própria.

2.2.2 O acesso à fé

De acordo com Ladrière (2008b, p. 250-251), uma pessoa pode, normalmente, ter acesso à fé de dois modos: por herança ou por conversão. O primeiro caso se caracteriza por uma adesão dos pais que transmitem sua própria fé aos seus filhos, normalmente ainda sem que estes possuam o uso da razão, como é o caso do batismo de crianças, na Igreja Católica. Somente com certa idade, quando já experimentam a capacidade da reflexão racional e, consequentemente, tomam consciência da sua realidade e podem tomar suas decisões, essas pessoas reconhecem que, ao terem sido batizadas, receberam o dom da fé e, assim, podem, deliberadamente, compreender-se inseridas numa comunidade, numa tradição e também numa cultura que identifica socialmente aquela comunidade de fé. O segundo caso significa assumir um novo modo de vida, converter-se, conforme ensina a fé a que se adere, normalmente, sem que se tenha herdado da própria família tal estilo de vida.

Em ambos os casos, portanto, está presente o dado da conversão, já que a fé é sempre uma adesão, ou seja, um engajamento pessoal numa dada tradição e, muitas vezes, numa comunidade de crentes ou instituição religiosa. Este engajamento ou pertença a uma tradição pode ser experimentado tanto como algo que está inscrito na existência, quanto como resultado de um percurso voluntário, em que o aderente à fé tornará a tradição ao qual está ligado como que sua herança. “A fé não é simplesmente adesão a uma doutrina, é uma forma de vida. Ela tem, então, necessariamente, um valor prático” (ibid., p. 260, trad. nossa).

Para se ter acesso à fé, é também necessário compreender que sua fonte não é uma manifestação qualquer que se pode comumente vislumbrar na história. Pelo contrário, é a revelação mesma de Deus que inspira a resposta da fé, entendida como dom. Quanto a isso, Ladrière (2008a, p. 283) afirma que

a revelação é a presença mesma, na vida e na pregação de Jesus Cristo, da Palavra de Deus. Portanto, ela é totalmente distinta da “manifestação”, que é o processo no qual e pelo qual a realidade criada se torna visível e acessível à compreensão. Assim, o acolhimento da Palavra, na fé, não é do mesmo tipo que o simples reconhecimento pelo qual o espírito se concilia com o que se mostra no desdobramento do cosmo e de sua história. É o acolhimento de um dom. Este se precede, de certo modo, no espírito que o recebe, no sentido de que lhe dá o poder de recebê-lo.

No entanto, na atualidade, na chamada pós-modernidade, essa realidade do acesso à fé se vê amplamente marcada pelo pluralismo da sociedade contemporânea, com seus profundos efeitos relativizantes. Isso porque não se pode pensar no pluralismo somente como

diversidade de formas religiosas, mas numa crítica de ordem intelectual que, desde o Iluminismo, afeta o mundo sócio-cultural e as práticas da vida cotidiana. Assim, vislumbra-se um processo de dessacralização do mundo, ao qual não se pode mais chamar de “mundo cristão”, pois este perdeu sua própria coerência interna, bem como sua força persuasiva na sociedade, vendo emergir a racionalidade instrumental da ciência e da técnica, em detrimento de uma visão de mundo sob inspiração da fé cristã. De modo mais concreto, o que marca essa etapa da história é uma crise nas representações, nos paradigmas, nas instituições, nas normas e nas referências para uma existência qualificada. Tudo isso levou a própria teologia a se repensar, a voltar às suas fontes e a resgatar a dimensão de historicidade da fé e seus aspectos objetivo e subjetivo na perspectiva da problemática concreta da existência (cf. *ibid.*, p. 251-253), conduzindo à reflexão sobre a pertinência da própria fé nesse contexto.

As considerações de Ladrière acerca da fé, apresentadas até aqui, apontam para o caráter de complexidade do tema da fé. Surge, então, nessa perspectiva a questão de como se pode pensar a fé na sua dimensão de experiência e também como se estrutura uma linguagem própria da fé.

2.3 As dimensões essenciais da fé

No estudo da fé, no conjunto do pensamento de Ladrière, é mister se refletir sobre a maneira como ele caracteriza a fé a partir de algumas dimensões, especialmente as da experiência e da linguagem, como será visto em seguida.

2.3.1 A relação da fé com a estrutura gnosiológica do ser humano

Analizando a reflexão de Ladrière sobre a fé, Rodríguez mostra que a estrutura da fé implica uma relação entre experiência, linguagem, razão e práxis¹⁸. Nesse sentido, a fé e a revelação são pensadas no âmbito das possibilidades do conhecimento humano. Rodríguez busca, então, na pessoa, estruturas antropológicas que sejam capazes de acolher a revelação e a resposta da fé. Para isso, parte da ideia de que o ser humano pode ser destinatário da

¹⁸ Vale consultar o artigo na íntegra: RODRÍGUEZ, Luis O. Jiménez. **El punto de partida de la teología: aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje.** In: Revista Theológica Xaveriana, vol. 64, n. 177(2014), p. 127-156.

comunicação do transcendente, portanto, possui a capacidade de acolher o dom da revelação de Deus. De acordo com Ladrière, tal acolhida se identifica com uma experiência. Há, na pessoa, uma estrutura formal que torna possível ao ser humano conhecer.

O primeiro dado dessa estrutura é o da experiência, na qual é possível o encontro e a articulação entre o sentir (ou a percepção) e a razão. Este momento é chamado de experiência fundamental e é considerado como condição de possibilidade de todo conhecimento, significando que o ser humano é capaz de ser afetado e que experiência e realidade estão em constante relação. A fé é, sem dúvidas, uma experiência do ser humano.

Ademais, a experiência fundamental é acompanhada pela linguagem como expressão de sentido do que é experimentado. A linguagem possibilita que se vá além da experiência imediata, que sejam identificadas as coisas, afirmados seus aspectos e descrita a experiência mesma. Isso porque a linguagem não é somente um recurso para se descrever a realidade, mas também se vê marcada por um aspecto de performatividade, ou seja, “faz-se algo quando se fala algo”, como o pensou Austin em sua teoria dos atos de fala. Essa dimensão é bastante importante para se compreender a linguagem da fé e suas peculiaridades, conforme se aprofundará mais adiante.

Ladrière também defende que a racionalidade encontra seu fundamento na experiência imediata e na linguagem, entendendo que a razão além de significar busca de conhecimento, representa a busca de auto-compreensão da realidade humana e busca do sentido da existência. No caso da fé, o momento da razão corresponde à teologia.

Vale ainda ressaltar que a ação se vincula de modo muito estreito com esses três momentos da estrutura gnosiológica, experiência, linguagem e razão. A ação é, pois, uma experiência não puramente exterior, mas que produz uma transformação no próprio agente. A dimensão performativa da linguagem se liga diretamente à ação, dado que a pessoa assume seus compromissos por meio de iniciativas, decisões e execuções que constituem a própria realidade pessoal e a abrem para a dimensão interpessoal e social. A ação também se vê marcada pela razão tanto no sentido de que a ação pode ser interpretada racionalmente, como no sentido de que a razão pode motivar e fundamentar a própria ação (cf. RODRÍGUEZ, 2014, p. 137-143).

Logo, são três os momentos da estrutura gnosiológica do ser humano: a experiência fundamental, a linguagem e a razão, mediatizados pela práxis. Entendendo-se a fé como resposta humana à revelação de Deus, ela pode assumir estes três momentos da estrutura

gnosiológica e a mediação da ação. Primeiramente, é necessário se debruçar sobre o momento da experiência, como um dado fundamental que caracteriza de modo muito particular a fé.

2.3.2 A fé como experiência

O ponto de partida da fé consiste numa experiência fundamental. Trata-se do acolhimento da própria revelação de Deus que, por sua própria iniciativa, mostra-se ao ser humano, doa-se a si mesmo. O ser humano, por sua vez, acolhe esta revelação, fazendo uma experiência espiritual de participação na vida de Cristo. Ladrière define a experiência da fé como uma autêntica experiência humana e dom de Deus.

A fé só pode ser um meio de compreensão na medida em que é reconhecimento da realidade que ela dá a compreender e engajamento na dinâmica que ela revela. O ato próprio da fé faz compreender, ao aderir ao que ele compreende. A fé é um dom e, como dom, um convite ao crente para que, na sua liberdade, possa ratificá-la. Para se acolher o dom é necessária não só uma alma receptiva, mas também disponível ao reconhecimento da realidade que a fé fará descobrir. O dom torna a alma disponível, em primeiro lugar, permitindo-lhe o acesso ao campo de referência da linguagem da fé e, em segundo lugar, com a proposição do conteúdo que convoca o engajamento do ato de fé.

Este não é domínio do *logos*: nós não podemos encontrar a fé nem na ciência, nem em uma filosofia, nem nos discursos dos grandes profetas deste mundo. Ela nos fala através da linguagem do coração. Ela se anuncia nos sinais que nos são dados, ela vem até nós cada dia por todos aqueles que nos são enviados (LADRIÈRE, 1972, p. 221, trad. nossa).

Admitindo que a fé seja aceitação de uma mensagem, Ladrière comprehende que a fé possui um conteúdo, formulado com proposições, e que, portanto, a fé pode ser uma forma de conhecimento. Por outro lado, vendo-se a fé como ato de confiança, submissão a um dado reconhecido como ação de Deus, ela pode ser um engajamento, um ato da vontade, movido pela afetividade. A originalidade da experiência da fé reside, pois, na articulação desses dois momentos do conhecimento e do engajamento. Assumir a fé como mero conhecimento intelectual é tão reducionista como considerá-la somente uma iniciativa da afetividade, desprovida de bases racionais. Contudo, justamente por implicar um engajamento voluntário, o ato de fé como conhecimento se distingue das diferentes formas de saber racional, possui

uma inteligibilidade própria, o que lhe confere um estatuto original de racionalidade (cf. id., 1968, p. 76).

Se a fé é entendida não só como um conteúdo, uma doutrina, mas também como uma atitude que exige compromisso e engajamento, a própria compreensão da linguagem religiosa não se caracteriza como uma pura atitude intelectual, mas liga-se ao engajamento, de modo que à medida que o ser humano se engaja e assume uma atitude existencial, a compreensão da linguagem da fé se aprofunda, torna-se efetiva (cf. id., 2008a, p. 105).

Nesse sentido, a fé não significa pura e simplesmente aceitar determinado conjunto de afirmações dogmáticas, nem mesmo se reduz a um mero sentimento religioso, ou a uma experiência qualquer. A fé consiste em uma relação ativa, em uma atitude de acolhida e de assentimento à revelação de Deus. A fé é, primeiramente, um dom, uma graça que possibilita ao ser humano se unir ao próprio Cristo, participando de sua vida e reconhecendo sua origem divina e sua missão salvífica (cf. RODRÍGUEZ, 2014, p. 143-146).

Como o próprio Ladrière (1972, p. 217, trad. nossa) afirma: “A fé não é uma gnose, uma teoria, uma representação, uma visão de mundo, mesmo sob a forma de uma escatologia, de uma visão do fim. Ela é vida, ou seja, operação, ação, transformação, atitude, gesto, movimento do espírito e do coração”. Essa compreensão da fé como experiência é de suma importância, pois se trata de um dos aspectos que a diferencia em relação a outras formas de conhecimento.

A fé-experiência é, na verdade, uma forma de vida, como expressava Wittgenstein¹⁹, fundamentada nos conteúdos da Palavra de Deus revelada, tal como afirma Ladrière (2008a, p. 283):

O acolhimento da Palavra é princípio de uma vida – mais exatamente, de uma “forma de vida” – e, portanto, princípio de atos, mas também de estados vividos específicos, que formam uma trama histórica. Essa forma de vida comporta uma questão em jogo – o destino da existência, possibilidades de crescimento – e uma finalidade – a beatitude, isto é, a vida com Deus em plenitude. Mas essa finalidade não está em descontinuidade com o estado presente; ela é, antes, da ordem de uma efetuação, de uma realização eminentíssima. A forma de vida que constitui a “experiência” cristã já é em si

¹⁹ “Com ‘forma de vida’ Wittgenstein está se referindo ao consenso subjacente – linguístico e não-linguístico – de comportamento, assunções, práticas, tradições e propensões naturais que os humanos, como seres sociais, compartilham entre si, e que é, portanto, pressuposto na linguagem que usam; a linguagem está entrelaçada nesse padrão de atividade e caráter humanos, e o significado é atribuído a suas expressões pela perspectiva compartilhada e pela natureza de seus usuários [...]. Desse modo, uma forma de vida consiste na concordância de respostas linguísticas e naturais por parte da comunidade, que desemboca na concordância de definições e juízos e, portanto, de comportamento” (GRAYLING, 2002, p. 110).

mesma vida com Deus, no e pelo Cristo, mais precisamente por participação no mistério do Cristo, na medida em que Ele realiza em sua pessoa, por modo de subsistência, a união da divindade e da humanidade.

A experiência própria de quem adere à fé cristã consiste numa vida segundo a fé. Contudo, da mesma maneira que a fé é marcada por suas dimensões objetiva e subjetiva, a experiência da fé também o é. Isso porque se o fundamento objetivo da experiência cristã é a mesma revelação do mistério pascal de Cristo e a Palavra de Deus revelada como um todo, a experiência da fé cristã possui um lado subjetivo, constituindo-se sempre um processo pessoal, marcado por uma pluralidade enorme de circunstâncias particulares da vida e capacidades de cada um, contextos culturais e momentos históricos peculiares. Desse modo, a experiência da fé se apresenta caracterizada por uma diversidade de modos de realização que poderá ser explorada, no âmbito do conhecimento, pela teologia, enquanto se ocupa não somente do aspecto objetivo da experiência da fé, mas também do aspecto subjetivo, dado que a fé e a revelação cristã afetam concretamente a existência humana.

Ladrière afirma que

uma experiência religiosa, enquanto vivida, é autêntica somente na medida em que é informada pela fé objetivamente assumida e estruturada segundo suas indicações; portanto, essencialmente segundo a mediação do Cristo, confessado, ao mesmo tempo, em sua historicidade humana e em sua divindade – e segundo a revelação que n'Ele nos é feita do ser de Deus como mistério trinitário. A reflexão deve poder reencontrar na experiência cristã autêntica a repercussão vivida da morada das Pessoas divinas na alma crente, marcada pela graça (ibid., p. 284-285).

Assim, ele aponta para o fato de que é plenamente possível a articulação da experiência, em seu polo subjetivo, com o conteúdo essencial da revelação, polo objetivo da experiência da fé.

Nesse sentido, se a fé pode ser compreendida como movimento do espírito, isso implica que ela deve ser comunicada, dita, através de uma mensagem cujas palavras sejam assimiláveis pelos crentes. Por isso, a fé deve se expressar e ser transmitida por meio de uma linguagem, com seus elementos e caracteres próprios. Sendo assim, a fé, enquanto inserida na dinâmica do conhecimento humano deve ser caracterizada como experiência e também como linguagem. Portanto, ao lado do sentido da fé como experiência, emerge o aspecto da linguagem e, mais especificamente, a linguagem da fé, abordado, inclusive, com muito vigor pelo filósofo Ladrière.

2.3.3 A fé como linguagem

Ladrière sempre se apresentou como um pensador bastante interessado pela filosofia da linguagem. Nesse ponto, será discutido o modo como o autor reflete sobre a linguagem, a caracterização própria da palavra da fé, as peculiaridades de uma linguagem da fé, bem como os desafios para pensá-la. Até aqui, está evidente que a fé não consiste num mero conteúdo sobre o qual intelecto pode debruçar-se, porém, apresenta-se também como uma atitude, ou ainda como uma verdadeira experiência. Sendo assim, emerge uma pergunta que motiva a questão da linguagem da fé, a saber: se a fé consiste em uma experiência, de que modo é, então, possível atingi-la?

O autor afirma, pois, que a abordagem da experiência em seu conteúdo e em sua verdade de experiência exige a união da interioridade de um ato à exterioridade de um dado objetivável, ou, em outros termos, requer uma objetivação da experiência suscetível de ser apreendida enquanto manifestação. Tal intento pode ser alcançado através da linguagem, porque a linguagem é constituída de signos e o signo é um elemento capaz de unir um fenômeno perceptível a uma significação.

Sendo assim, a linguagem, enquanto processo de articulação e exteriorização do sentido, pode tornar-se portadora de uma intenção de significação e de comunicação. Ao se estudar as formas objetivas nas quais se organiza a experiência, situando-as ao nível do modo de funcionamento da linguagem, é possível contemplar a estruturação da vida significante bem como apreender a consciência em seu conteúdo. A aproximação linguística permitirá a apreensão da experiência da fé segundo sua face objetiva sem reduzir esta experiência a um sistema de objetos, sem intencionalidade. A vida da fé é uma experiência que possui sua especificidade, sua organização própria, seus traços peculiares e constituintes. (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 2-3). É nessa perspectiva que se continuará refletindo essa temática nesse trabalho.

2.3.3.1 A concepção ladrièriana de linguagem

Jean Ladrière quando trata da linguagem, primeiramente, apresenta algumas definições e tipos de linguagem. Do ponto de vista da linguística, por exemplo, a linguagem pode ser

definida como conjunto de frases bem formadas, produzidas através de uma gramática²⁰. A partir do modelo cibernetico, é possível também definir a linguagem como uma estrutura ideal com suporte físico, que acarreta a comunicação de informações através de um sistema de codificação, transmissão e decodificação. Quanto aos tipos de linguagem, Ladrière distingue a linguagem natural, quer dizer, aquela que é tal como é dada, da linguagem artificial que é uma linguagem formal, constituída com determinado fim. Diferencia, outrossim, a linguagem em si da metalinguagem, entendida como linguagem acerca da linguagem e que estuda as propriedades da linguagem. Ladrière, mesmo considerando a linguagem em sua objetividade, pensa-a como algo que pertence à constituição do ser humano, como sua possibilidade fundamental e, até mesmo, como uma modalidade ontológica (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 11-13).

Segundo Ladrière (2008a, p. 239), “a linguagem apresenta-se como uma dimensão da coexistência que é feita de troca das significações por meio de suportes materiais, o suporte primordial sendo o dos sinais de caráter vocal trocados entre os membros da comunidade humana”, o que a caracteriza como intercâmbio e relação socializante. Também considera que, para a filosofia, a questão fundamental acerca da linguagem humana é a da significância, entendida como um processo pelo qual os signos linguísticos podem se encher de significação. O signo dá suporte à significação. As significações são entidades ideais, sob uma forma concreta de representação. Sobre isso, afirma Ladrière (2008a, p. 240):

A significância é o processo em virtude do qual os signos linguísticos podem se carregar de significação. Os signos que servem de suporte às significações são objetos perceptíveis, localizados no tempo e no espaço, suscetíveis de se combinar entre si para formar entidades complexas de mesmo estatuto. As significações são entidades ideais, que só podem ser apreendidas sob uma forma concreta de representação. Mas, por ela mesma, uma significação é o núcleo abstrato comum a todas as representações de que esse núcleo é capaz, e que corresponde ao que é captado por um locutor quando comprehende a mensagem sob cuja forma ele lhe é transmitido. O enigma da linguagem é precisamente o que faz com que ela seja significante. A análise da significância tem por objetivo dissipar esse enigma mostrando como, efetivamente, a linguagem produz significações.

Há um horizonte que engloba as significações particulares e do qual estas recebem sua força significante: o sentido. Na particularidade das significações, o sentido se manifesta. No

²⁰ Ladrière adota o conceito de gramática de Chowsky que afirma que ela possui um componente sintático, ou seja, gera uma estrutura abstrata; um componente fonológico, as representações fonéticas; e um componente semântico que consiste na associação de significação. “Enfim, uma gramática permite portanto, por intermédio de estruturas abstratas, associar significações a sinais acusticamente decifráveis” (LADRIÈRE, 1977, p. 11).

âmbito do sentido, as significações são elaboradas. As significações se articulam como que numa rede. O conjunto desta rede conduz como que a um sistema, englobante, com o estatuto de um horizonte significativo. O horizonte quando visado por uma rede coerente e relativamente unificada de significações é um “mundo”. Este possui uma forma particular de linguagem na qual ele se pode dizer e por meio da qual ele pode ser apreendido. A significância de um sistema de signos é o que lhe permite ser inscrito no horizonte de sentido. A significância de uma linguagem particular é necessariamente uma especificação das condições gerais de significância, próprias a toda linguagem humana (cf. *ibid.*, p. 240-241).

A linguagem, portanto, consiste num dispositivo formal que permite engendrar sequências de signos aos quais podem ser associadas significações, bem como num processo de troca de significações num contexto de comunicação²¹. A concepção que Ladrière tem da linguagem é marcada pela distinção entre língua e fala, empreendida por Saussure. Na perspectiva da língua, prescinde-se dos locutores de modo que a linguagem é concebida como um sistema de regras que possibilita uma comunicação efetiva, minimizando mal-entendidos. Na perspectiva da fala, os locutores são introduzidos e a linguagem considera as circunstâncias concretas em que a língua é praticada²².

Outra influência na análise da linguagem de Ladrière é a teoria dos atos de fala, de Austin e Searle, na qual é ampliada a compreensão do caráter significativo da linguagem. De acordo com essa teoria, o discurso não tem sua significação restrita somente ao que é dito, mas possui diferentes níveis de externalização intencional. Nesse sentido, são três os aspectos da significação da linguagem como discurso: o ato locucionário, ilocucionário e perlocucionário. O ato locucionário consiste no significado do enunciado, ou seja, do conteúdo proposicional da sentença formulada. Já o ato ilocucionário corresponde ao significado da enunciação (É o que se faz ao dizer algo), à tomada de posição do interlocutor com relação ao que enuncia. Ao referir um predicado a um sujeito tal ato pode ser realizado de diversas maneiras, tais como constatação, ordem, promessa, pedido, desejo, etc. Tal diversidade de modalidades não incide diretamente no enunciado enquanto ato locucionário, mas na “força” com que se enuncia dada proposição. São exemplos de atos ilocucionários:

²¹ Aqui também é importante distinguir significante e significado: “Significante indica uma realidade como ela é denotada e estruturada pela linguagem, enquanto o significado indica o modo, sempre parcial e histórico, em que a língua falada atualiza o significante” (LADRIÈRE, 1977, p. 42).

²² Em outras palavras, “a língua é sistema supra-individual de signos, graças aos quais os homens podem comunicar-se entre si: o sistema conforme as regras fixadas pela gramática e pela sintaxe de acordo com os significados gerais registrados no dicionário. Por outro lado, a fala é a forma concreta e individual assumida do sistema, conforme o uso de uma determinada pessoa, de acordo com os significados pessoais subjetivos, emotivos por ela desejados” (MONDIN, 2010, p. 41).

uma constatação (de fato), uma afirmação (de princípio), uma opinião (constatativa), um julgamento de valor (firme ou opinativo), uma pergunta, um sentimento, um desejo, uma promessa, uma ordem ou um pedido, recomendação, etc. O ato perlocucionário, por sua vez, concerne ao significado do enunciador, ou seja, ao efeito que determinado enunciado produz no interlocutor. Nesse caso, os efeitos de uma mesma enunciação podem ser diversos, dadas as circunstâncias e disposições psicológicas dos interlocutores. O aspecto perlocucionário do significado do discurso é o mais extrínseco ao próprio discurso, porque não depende diretamente da sua forma de expressão.

Do ponto de vista da força ilocucionária das expressões linguísticas, podem-se distinguir os seguintes tipos de linguagem: informativa, performativa, operativa e expressiva. A linguagem informativa transmite informações sobre a realidade, através de proposições, verdadeiras ou falsas, como constatações (de fato), constatações simples, descrições, narrações; asserções (de princípio) e julgamentos (de valor). A linguagem performativa define-se pela enunciação de proposições performativas nas quais ao se dizer algo, o locutor produz uma realidade extralingüística, que se constitui pelo próprio dizer. Por exemplo, a frase “Está aberta a sessão” dita pelo presidente da assembleia. O performativo é parte integrante da realidade enunciada, ao passo que o constatativo é apenas uma representação simbólica (linguística) do ato que descreve. Os performativos podem ser compromissos (engajamentos), decretos ou comportamentos. As frases performativas não são classificadas como verdadeiras ou falsas, mas podem ser razoáveis, justas, etc. Para que a força performativa se efetive, são necessários certos requisitos, objetivos ou subjetivos, caso contrário, ela se torna inoperante. No exemplo dado, que quem pronuncia a frase tenha efetivamente autoridade para abrir a sessão. Já a linguagem operativa (de ação) é formada por expressões que tem como objetivo influenciar o interlocutor e/ou os fatos para que aja de determinada maneira que leve a alguma alteração da realidade. Quando deseja impor um comportamento é classificada como imperativa; persuasiva, quando quer induzir a um dado comportamento; emotiva, se suscita uma resposta emotiva; interrogativa, se deseja uma informação; rogatória, quando se solicita um favor ou se exprimem pedidos, súplicas, preces. Por fim, a linguagem expressiva é aquela que se caracteriza por manifestar estados subjetivos ou desejos da própria pessoa que fala. Suas expressões podem ser externalizações, enquanto se trata da vivência pessoal que a própria pessoa constata em si mesma (sentimentos, pensamentos e estados afetivos), ou desejos, enquanto manifestações precisas do que se almeja.

Ladrière também caracteriza a linguagem como auto-implicativa, como o desenvolveu Evans. Este acrescenta à performatividade da linguagem a auto-implicação do ser humano que, enunciando certas expressões, especialmente no âmbito da relação com Deus, envolve-se, em ato, com o que fala (cf. LADRIÈRE, 1977, p. 92). A linguagem auto-implicativa se define como aquela em que o próprio locutor está envolvido (implicado) na sua enunciação. Nas linguagens de compromisso, de comportamento e expressiva, há esse caráter de auto-implicação. Por essa dimensão auto-implicativa, a linguagem conduz o locutor a certas condutas e comprometimentos e a assumir certa responsabilidade.

Destarte, os atos de fala se inserem num horizonte de sentido, como condição de possibilidade última de toda significância. O horizonte de sentido é ainda a claridade na qual a existência se descobre a si mesma e ao mundo no qual se insere, bem como presença da própria existência a si mesma e à realidade como um todo. (cf. id., 2008a, p. 253). Dito isso, pode-se refletir como Ladrière comprehende a palavra da fé e a linguagem própria da fé.

2.3.3.2 A palavra da fé

De acordo com Ladrière, a palavra, normalmente, tem como principal função expressar alguma realidade, no sentido de uma aproximação da verdade. No que diz respeito à experiência da fé, a palavra tem um papel para além deste: como revelação, livre manifestação de um desígnio de Deus sobre o mundo. Diante dessa palavra que é revelação, a resposta da fé é uma palavra compreendida, concomitantemente, como “aceitação do que é anunciado, esperança nas promessas contidas na mensagem e vontade de prestar-se à obra de Deus pela ratificação total de sua vontade” (LADRIÈRE, 1977, p. 183).

Se por um lado o discurso do saber, ocupa-se da explicação da realidade, de modo reflexivo, universal, mas abstrato; por outro, a palavra da fé e da revelação insere-se no âmbito dos acontecimentos, tanto os do mistério da encarnação de Jesus Cristo como os da conversão e confissão de fé de um crente. Enquanto o discurso do saber, visa a compreender a realidade, a palavra da revelação e da fé se caracteriza por uma atividade constituinte, faz existir uma nova realidade, por se tratar da proclamação da palavra de Deus.

Ladrière explica que a palavra da revelação conduz a uma certa compreensão, refere-se à verdade, possui uma inteligibilidade, de modo que a própria fé se constitui, portanto, num saber específico. Desse modo, a palavra da fé é um anúncio, mas que se caracteriza pela

realização efetiva do que proclama, uma palavra operante, no seu sentido radical e originário, ou seja,

a palavra da fé não é, nem uma tentativa de explicação da palavra revelante, nem um simples discurso histórico (ainda que esteja sempre historicamente situada), nem um simples discurso dialogal (embora tenha o caráter de uma resposta). É uma proclamação, como bem o mostra a afirmação da fé no “Credo”. E, neste sentido, assemelha-se à palavra revelante: como esta, faz existir o que diz, na ação mesma de dizê-lo (ibid., p. 185).

No discurso da proclamação da fé, relacionam-se fé e verdade. O conteúdo da fé se explica a partir do que é afirmado no “Credo”, enquanto a relação entre fé e verdade e o tipo de inteligibilidade desse discurso se compreendem pela essência da proclamação. Esta consiste em algo que envolve de modo total a existência do ser humano. Por ela, o crente assume, de modo antigo e sempre novo, a obra da salvação, unindo-se à vontade divina. “O essencial da fé está em que, ao pronunciar-se, ela nos abre ao mistério que proclama, do qual novamente assume então o anúncio original” (ibid., p. 186).

A palavra da fé por se tratar de uma operação não só da inteligência, mas também do coração, será sempre compreensão e incompreensão de si mesma e de seu objeto, donde vem a categoria de mistério. A relação da fé com a verdade é escatológica, plenamente atual e inteiramente por vir. Quando se proclama o “Credo”, o que ele anuncia é verdadeiramente realizado, posto que apenas anuncia o que já realiza.

Enfim, a palavra da fé se apresenta como bastante diversa com relação à palavra de um dado sistema de conhecimento. Trata-se de uma palavra que assume as duas dimensões próprias da fé: a objetiva e a subjetiva. No que tange ao aspecto objetivo da fé, a palavra da fé é uma palavra que expressa o conteúdo da fé, ou seja, no caso da fé cristã, fala do próprio mistério da salvação revelado em Jesus Cristo. Quanto ao aspecto subjetivo, a palavra da fé expressa a atitude de quem crê, ou seja, sua conversão, confissão de fé, adesão ao que a fé pronuncia, engajamento num novo estado de vida, em conformidade com a proposta da fé. Se a palavra da fé pode ser assim compreendida, é possível se vislumbrar um sistema mais amplo, a saber, a própria linguagem da fé.

2.3.3.3 A linguagem da fé

Dado que a fé é transmitida, ela se apresenta como linguagem. A revelação é um dom que é compartilhado. A linguagem da fé é o meio pelo qual a fé, não simplesmente como conjunto de enunciados, mas como experiência pessoal e comunitária, pode ser transmitida. Esse aspecto da linguagem da fé como não somente pessoal, mas sim como uma marca da própria comunidade eclesial, é defendido por Ladrière.

Tal linguagem expressa o conteúdo da fé, que tem um sentido para quem acolhe o dom da revelação e responde a ele com a atitude da fé. No caso da fé cristã, este conteúdo corresponde ao evento Cristo, sua vida, seus feitos, sua paixão, morte e ressurreição. Mas não se trata de uma linguagem que narra eventos históricos, que formula teorias ou que só transmite informações. A linguagem da fé tem um sentido, pois é expressão da fé como experiência da revelação, da acolhida e do seguimento de Cristo. Ela também é capaz de expressar o próprio sentido da experiência da fé.

A linguagem da fé, segundo Ladrière, tem em sua estrutura três características marcantes: é relativa a acontecimentos, implica em um compromisso e comporta uma referência escatológica. Primeiramente, o conteúdo da fé, expresso na sua linguagem, consiste na apresentação, mediante proposições constatativas, de eventos, fatos, acontecimentos próprios da revelação, bem como da pregação do evangelho, seus testemunhos, sua vivência.

Os acontecimentos de que fala a fé não são simplesmente momentos históricos, são sempre ativos, pois que se inserem num grande acontecimento que está se realizando. É este mesmo acontecimento que anima a palavra da fé e faz dela um acontecimento, tornando-a portanto operativa (LADRIÈRE, 1977, p. 228).

No seu discurso constativo, a linguagem religiosa deverá sempre recorrer a metáforas. Não se trata, claro, de algo exclusivo desse tipo de linguagem. Mas, enquanto visa a realidades invisíveis, a linguagem natural não é capaz de expressar o que é próprio da linguagem religiosa. Destarte, esta linguagem toma conceitos que já são utilizados na linguagem ordinária e confere a eles um novo sentido, que tem por fundamento o sentido primeiro já utilizado e conhecido (cf. id., 2008a, p. 103). Ela se apoia na linguagem ordinária para se referir a Deus, fazendo analogia com uma significação que faz parte da linguagem ordinária e que também diz respeito às próprias relações humanas naturais (cf. ibid., p. 104). Sobre isso, “para Ladrière, a questão central que ela apresenta surge na propriedade da metaforização pela qual a predicação e a referência assumem um caráter diferente donde seus

dispositivos semânticos permitem alcançar a ordem do invisível” (SALAS ASTRAIN, 2015, p. 5). E ainda, diz Ladrière (2008a, p. 104):

Portanto, a linguagem religiosa se apoia nas significações primeiras, naturais, dos termos utilizados, mas, ao mesmo tempo, efetua sobre esses termos uma operação de transmutação, que introduz precisamente um novo sentido, visado mediante o primeiro, mas que ultrapassa este radicalmente.

A linguagem da fé, mesmo que se aproxime da linguagem teórica, vai além desta devido ao seu caráter auto-implicativo, tanto no âmbito dos atos, pois o crente ao afirmar a fé realiza um ato que envolve a ele próprio e modifica o seu ser, como no âmbito dos conteúdos, pois o que se afirma na linguagem da fé torna efetivo o que é dito. Pela afirmação “Eu creio”, a linguagem da fé se torna linguagem de realização e implica um compromisso: eis o seu segundo aspecto. O crente consente à obra da salvação que a palavra da fé proclama e esta obra se torna ativa nele. Tendo como mediação o compromisso por ela expresso, a linguagem da fé é capaz de fazer surgir a realidade que ela mesma evoca (cf. *ibid.*, p. 238).

É importante salientar que a linguagem da fé é uma linguagem performativa, mas que também afirma proposições constativas que expressam o conteúdo mesmo da doutrina cristã e são passíveis de avaliação com relação à sua verdade ou falsidade. “A performatividade da linguagem da fé é a propriedade que ela possui, enquanto linguagem, de conferir efetividade a certas atitudes que caracterizam o homem que crê (aceitação, ratificação, confiança)” (*ibid.*, p. 232).

A linguagem da fé por ser revelação é visível e oculta, plenamente atestada e ainda objeto de esperança.

A linguagem da fé abriga assim uma como que tensão interna: refere-se a uma realidade que reconhece através dos signos, da qual afirma a presença atuante, mas, por outro lado, representa-a como estando ainda por advir, como o termo não situável de um caminho que deve prosseguir um tempo indeterminado (*ibid.*, p. 229).

Evidencia-se assim o aspecto escatológico que caracteriza a linguagem da fé.

Resumindo, Ladrière classifica a linguagem da fé como uma linguagem auto-implicativa, pois quem a proclama está inserido no que ela realiza; uma linguagem escatológica, pois o que ela expressa já é realidade, mas se abre a uma plenificação ainda por vir; uma linguagem performativa, no sentido de que se efetua aquilo que diz; uma linguagem constativa, pois também manifesta um conteúdo próprio da doutrina, expressões próprias da fé, afirmações do Credo, etc. Sendo assim, para se decifrar o sentido e a significação presentes

nessa linguagem, faz-se necessário recorrer à hermenêutica que propiciará alcançar uma interpretação adequada da linguagem própria da fé. Contudo, a linguagem da fé também se apresenta como problemática, no sentido de que lança vários desafios à reflexão, como se verá a seguir.

2.3.3.4 Os desafios da linguagem da fé

Ladrière comprehende a linguagem da fé como capaz de dar acesso e fazer presente o evento Cristo a partir da dimensão de performatividade da linguagem. A expressão “Eu creio” não consiste numa simples afirmação, contudo, trata-se do operador de base que comunica a experiência da fé e o compromisso existencial-cristão. “O compromisso assumido, a transformação pessoal e a vinculação comunitária operam na linguagem da fé por meio de seu caráter performativo, que prolonga a experiência religiosa cristã” (RODRÍGUEZ, 2014, p. 148, trad. nossa).

Não é possível, entretanto, realizar uma separação entre experiência e linguagem da fé. Estas estão intrinsicamente ligadas. A distinção só é possível na análise, na prática, não significa que primeiro venha a experiência e depois a linguagem.

A linguagem da fé expressa a experiência da fé e, por sua vez, a linguagem da fé engendra a experiência da fé na pessoa e na comunidade. [...] Portanto, existe uma circularidade da fé: a fé como experiência é induzida pela linguagem da fé, e a linguagem da fé opera em quem já vive a fé como experiência e graça (ibid., p. 148-149, trad. nossa)

A linguagem da fé também se manifesta de modo plural. Há diversas linguagens religiosas, tais como a proclamação, os relatos, os hinos, as orações, etc. Ladrière prefere aquelas que se ligam às fontes primárias da experiência da fé, ordenando assim por relevância os tipos de linguagem: Cristo mesmo como *Logos*; a linguagem do querigma; o Credo; as manifestações do Magistério da Igreja; as linguagens litúrgicas e as linguagens místicas ou espirituais (cf. ibid., p. 146-149).

A compreensão da fé como linguagem evidencia seu caráter de uma experiência comunicável. Da mesma forma que o próprio Deus se revelou, utilizando-se também da linguagem, os seres humanos, por meio da linguagem da fé, podem partilhar, testemunhar e, até mesmo, discutir o que se experimenta da fé.

Ladrière considera que não há para a linguagem da fé uma definição clara e unívoca. Analisá-la, pois, torna-se problemático, posto que consistirá numa tarefa sem fim. Isso porque, primeiramente, debruçar-se sobre ela não significa somente empreender uma análise de discursos, mas implica em considerar que a linguagem da fé é uma linguagem da presença, na qual o locutor expressa seu compromisso e engajamento.

A linguagem religiosa cristã, como linguagem da fé, tratando da fé cristã, apresenta ainda como problema o fato de se considerar como expressão de uma realidade invisível, que não pode ser entendida como um simples caso particular de uma categoria geral, que se verificaria em todas as linguagens religiosas (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 254). Tal realidade é histórica, mas sem se reduzir a aspectos empiricamente constatáveis dos acontecimentos históricos, o que dificulta sua expressão pela própria linguagem.

Da mesma forma é complexa a comunicabilidade de uma experiência espiritual, por isso se recorre, por exemplo, a símbolos e analogias. Tal recurso à analogia e às metáforas, no entanto, só é possível com os que tiveram a mesma iluminação da fé. Diante de quem não possui uma mesma visão intuitiva da realidade ou nenhuma intuição espiritual, emerge o desafio de se elaborar uma linguagem que seja apropriada e inteligível a todos os interlocutores.

Quando, porém, a realidade invisível se manifesta por sinais visíveis, o desafio será o de interpretar tais sinais, de modo que sinal e linguagem se apoiem mutuamente. Isso também é possível porque “a linguagem do invisível mostra-se capaz de fornecer por si mesma a condição de acessibilidade à realidade de que ela fala, que deve dar a chave de seu poder significante e, correlativamente, de sua compreensão” (ibid., p. 259).

Diante de tais desafios, é necessário que a linguagem da fé tome consciência da sua especificidade, bem como do significado próprio da fé, ao menos como a percebe o próprio Ladrière. A fé é, então, compreendida como um dom de Deus, uma graça, que capacita o espírito a sintonizar com a realidade que o querigma anuncia. Pela fé, inteligência e coração são mobilizados e ordenados a um *telos* que é a adesão ao conteúdo da palavra querigmática.

Ao visar o horizonte de compreensão que é a realidade da dinâmica da salvação em Jesus Cristo, a linguagem da fé torna os predicados fornecidos pela linguagem comum capazes de ter uma nova significância; ao mesmo tempo, ao articular, graças a esses predicados, todo conteúdo significante anunciado pela expressão “a salvação em Jesus Cristo”, ela torna efetivamente acessível, em sua realidade, o “mundo da fé”, como horizonte em relação ao qual se determina sua significância própria (ibid., p. 261).

Tendo compreendido a linguagem da fé, conforme o pensamento ladrièriano, é possível se levantar outras questões que evidenciam a fé como um problema que merece ser discutido pela filosofia, encaminhando-se, assim, o presente trabalho para a pergunta central que motiva esta pesquisa acerca da racionalidade da fé.

2.3.4 A fé como razão: a teologia

A reflexão empreendida até aqui descreve um horizonte no qual a fé, conforme a própria concepção ladrièriana, pode ser sistematizada e melhor aprofundada. Verificou-se que a fé, inserida na estrutura gnosiológica do ser humano, apresenta-se fundamentalmente como experiência e linguagem. Se a fé é marcada pela experiência e por uma linguagem, outra característica sua é a da razão, ou do que podemos chamar de momento teológico, entendendo teologia como a fé em busca de compreensão.

Para Ladrière, a teologia é o discurso racional que busca compreender o conteúdo da fé considerado desde sua lógica interna, suas articulações e implicações. Desta maneira, o objeto da teologia é o “conteúdo da experiência da fé”, sua referência à economia da salvação revelada em Cristo e expresso na multiplicidade de linguagens da fé (RODRÍGUEZ, 2014, p. 149, trad. nossa).

A teologia é também uma linguagem da fé de segunda ordem, supondo as linguagens da fé de primeira ordem, ou seja, aquelas que manifestam o conteúdo da fé e conduzem a uma experiência religiosa naqueles que o acolhem. A reflexão teológica irá descobrir uma compreensão sistemática do sentido que já se faz presente no conteúdo da fé. Ela se vale de uma linguagem especulativa para aprofundar o sentido da própria confissão de fé.

Ladrière caracteriza a teologia como marcada por uma racionalidade científica, hermenêutica e especulativa. Científica, porque assume do conhecimento científico os aspectos de controle, explicação, aprofundamento e crítica. Hermenêutica, porque visa à compreensão de seu objeto tal como se está transmitido nos textos, mas considerando também a experiência pessoal da fé e a comunidade histórica dos crentes (seus textos, gestos e práxis). Especulativa, porque é uma linguagem que vai além da realidade visível da história até atingir o fundamento invisível da história da salvação.

A teologia é, ainda, sistemática, pois busca articular suas partes, identificando o sentido do conteúdo da fé, na inter-relação dos múltiplos eventos da salvação com o evento Cristo.

A teologia não é só um exercício acadêmico. É momento necessário para a fé pessoal, pois aprofunda a mesma por exigência da própria razão. A teologia também é indispensável para o discernimento comunitário, de maneira que pode cumprir a missão pessoal e eclesial de responder aos interrogantes de nosso tempo e dar razões de nossa esperança (ibid., p. 154, trad. nossa).

Desse modo, a fé pode se tornar para o ser humano um tipo de conhecimento, não só experiencial, mas também discursivo. E se pode ser assim conhecida, significa que ela é justificável perante a razão. Portanto, a fé, compreendida por Ladrière, caracteriza-se fundamentalmente por ser aberta à razão. Eis aí uma importante abertura para a discussão da racionalidade da fé, o que ocorrerá no próximo capítulo.

2.3.5 A fé como práxis

A discussão realizada até agora aponta para o dado da ação como instância que mediatiza a experiência, a linguagem e a teologia. Pensar a fé como ação é o passo que se almeja dar nesse ponto, tendo em vista que tal empreitada é de grande valia na discussão do tema da racionalidade da fé.

A experiência, a linguagem e a teologia pensadas como três momentos da fé, inseridos na estrutura gnosiológica do ser humano, implicam necessariamente certa práxis. No caso da fé cristã, esta práxis é a do evangelho que, não só está ligada à fé como experiência, mas também confere forma à linguagem da fé e à teologia.

A fé entendida como experiência é marcada por uma práxis que leva a um compromisso radical, identificado como seguimento de Jesus Cristo, sendo este uma experiência que transforma a vida das pessoas, conduz à libertação de todo tipo de escravidão, resgata a dignidade de cada pessoa e, consequentemente, confere sentido para a existência humana.

Ainda segundo Ladrière (2008a, p. 106), “o uso efetivo da linguagem comporta um momento de ação”, ou seja, corrobora a dimensão de compromisso da linguagem da fé. Já, no que tange ao aspecto performativo da linguagem da fé, a práxis da fé consiste no fato de se assumir atitudes concretas, um novo estilo de vida, a partir dos valores do Evangelho. Dizer “eu creio” significa abraçar um projeto de transformação pessoal, eclesial e social. Proclamar as verdades evangélicas significa não só aceitá-las, mas, sobretudo, comprometer-se com sua prática.

A teologia oferece a base teórica e reflexiva para a própria práxis. Cada tipo determinado de teologia motiva dada práxis pessoal, eclesial e social. Uma teologia que vise ao poder inspirará uma práxis de conservação do *status quo*, uma ideologia opressora. Uma teologia a partir dos pobres e oprimidos motivará uma práxis libertadora em busca da transformação da realidade num horizonte de justiça e fraternidade.

A práxis cristã pode ser uma ação imediata que se origina da exigência evangélica; mas também pode ser um conjunto de ações, por múltiplas mediações éticas, sociopolíticas, econômicas e culturais, cujo objetivo é a transformação radical de uma sociedade injusta e desumanizante (RODRÍGUEZ, 2014, p. 154, trad. nossa).

Da mesma forma que Ladrière classifica os tipos de racionalidade nas ordens cognitiva e prática, também a fé cristã é pensada nesses âmbitos:

Esse reconhecimento de Jesus como Filho de Deus e Salvador implica, evidentemente, na ordem do conhecimento, a adesão, pelo menos tácita, a certo número de verdades, mas implica também certo número de atitudes que são da ordem da ação, pois esse reconhecimento comporta um engajamento e depende, portanto, da ação pelo menos tanto quanto do conhecimento. Do ponto de vista do conhecimento, reconhecer Jesus como Filho de Deus e Salvador é, por isso mesmo, aderir a todas as afirmações implicadas no que é assim reconhecido. Em primeiro lugar, é reconhecer, ao menos implicitamente, a relação que existe entre Jesus e Deus, a relação que existe entre o Filho e o Pai. Em segundo lugar, é reconhecer o que pertence à missão de Jesus: ele diz de si mesmo que é enviado pelo Pai entre os homens, para a salvação do mundo. E é reconhecer, assim a vontade de Deus sobre a humanidade e o mundo, o plano salvífico de Deus – portanto, a ordem da salvação, considerada tanto em sua finalidade como nos meios que conduzem a ela. E, do ponto de vista da ação, o engajamento que acompanha esse reconhecimento comporta, evidentemente, a colocação em prática efetiva das indicações dadas por Jesus e a utilização efetiva dos meios de salvação. Concretamente, o que está implicado no plano prático é uma conduta em conformidade com a vontade do Pai, por imitação do Cristo Jesus (LADRIÈRE, 2008a, p. 110).

Assim, Ladrière afirma que a fé, quando autenticamente assumida na ordem da práxis, constitui-se numa forma de existência. Logo, a dimensão da ação confere como que certa unidade aos momentos da fé como experiência, linguagem e teologia. Visto tudo isso, é possível ainda se vislumbrar certas questões que se colocam a partir da fé e que aguçam mais ainda o desejo de se compreender o problema da racionalidade da fé.

2.4 O caráter problemático da fé

O caminho que se percorreu até aqui no concernente à concepção ladrièriana da fé ressaltou que a definição de fé é uma tarefa exigente, dada à complexidade da própria fé. Ladrière insiste que a fé é tanto marcada por um conteúdo como por uma atitude, possuindo, respectivamente, um aspecto objetivo e subjetivo. A abordagem da fé aqui empreendida permitiu inseri-la na estrutura gnosiológica do ser humano, conduzindo a ver a fé como experiência, como linguagem e como teologia. A fé é uma experiência e que pode ser partilhada por meio de uma linguagem. Tal linguagem consiste numa modalidade especial de linguagem, com suas peculiaridades e com sua profundidade, haja vista que comunica algo de uma realidade invisível, transcendente, não completamente objetivável. A fé também possui o momento da teologia, enquanto discurso que visa compreender a própria fé, no qual é possível contemplar a razão se relacionando com a fé. Esses três momentos da fé se veem mediatizados pela práxis e, assim, a fé nessa estrutura gnosiológica se comprehende muito mais do que um mero conteúdo a ser conhecido, mas se insere na ordem do vivido.

Destarte, Jean Ladrière, na sua reflexão sobre a fé, não se faz indiferente à realidade, à sociedade e ao contexto histórico em que está inserido. Inegavelmente, o mundo atual foi profundamente transformado. Os valores foram modificados. Emergiram novas formas de organização social, política e cultural. Ele chega a afirmar que o movimento da racionalização, ou seja, a adoção da racionalidade científica como a única possibilidade de conhecimento, acabou por prescindir de grande parte das heranças dos grupos humanos.

Nessa situação, a fé pode ser marcada como que por um duplo processo: de um lado, a fé não é mais assumida como um valor para a civilização moderna, a fé é deixada à deriva; por outro, as novas formas culturais que vão se constituindo, contrariamente a tempos passados nas sociedades ocidentais, estruturam-se sem nenhuma referência à fé cristã.

Ladrière chega até a afirmar que o mundo moderno tornou-se tacitamente ateu. Trata-se não do ateísmo enquanto uma doutrina ou posição de combate, mas como uma evidência captável no fato de Deus estar como que obscurecido. Mais do que negado, Deus é esquecido. O que se crê, os sinais próprios da fé estão profundamente marcados pelo silêncio. Enquanto para os judeus, a vinda de Cristo é preparada pela fé judaica e pela recordação da Aliança com Deus, e para os pagãos, como nos Atos dos Apóstolos, é possível falar de Cristo a partir de uma ideia de divindade que esses não-judeus portavam, nesse contexto é, realmente, um grande desafio falar de Jesus Cristo. Sobre isso, Ladrière (2008a, p. 114) afirma:

Nessa situação, o Cristo aparece não mais como aquele que vem cumprir as promessas da primeira revelação, ou como aquele que vem dar consistência à espera e à antecipação da manifestação do divino; ele é diretamente, e como que abruptamente, a irrupção de Deus na história humana. É aquele que torna Deus presente ao homem, como pela primeira vez, sem que tenha havido preparação nem antecipação. É por meio da pregação do Cristo, de sua vida e de suas obras, que a ideia mesma de Deus começa a adquirir sentido e consistência.

As conquistas da racionalidade tecno-científica, mesmo com suas várias contribuições, não foram capazes de responder de um modo pleno ao ser humano sobre sua identidade. Há nele algo mais que deseja ainda buscar e conquistar.

Evidencia-se assim um problema no qual se deparam concomitantemente a radicalidade da fé e a infinidade de sua exigência com sua fragilidade e impotência. Ao mesmo tempo em que a fé é como um fogo transformador, ela é como que um “tiro no escuro”. “Sua força é silenciosa, sua evidência não manifesta, sua atualidade não desvelada” (idem, 1972, p. 207, trad. nossa). A fé se anuncia na humildade e numa discrição extrema. A fé é impotência e força, miséria e grandeza, obscuridade e luminosidade. A fé pode ser reconhecida por meio dos sinais, e sobre o sinal de que se utiliza a fé, Ladrière (1972, p. 208, trad. nossa) afirma:

É o destino paradoxal do sinal de nele unir a fragilidade de uma expressão finita ao poder de uma virtude infinita, a contingência de uma marca temporal à manifestação de uma presença eterna, a obscuridade de um destino limitado à sublimidade de uma vocação que está para além de toda limitação.

Esta é uma parte do problema que caracteriza a vida da fé. Seu caráter paradoxal e a situação do mundo atual que não mais acolhe a fé, especialmente, a cristã, como em outros períodos da história humana.

Mas, por outro lado, uma análise do fenômeno religioso da atualidade permite perceber que, ainda hoje, em tempos de secularização, há muitas pessoas que buscam uma religião, um tipo de espiritualidade para viverem, uma fé que seja capaz de dar sentido à sua vida. Por isso, pode-se afirmar que é pertinente e atual o levantamento da discussão da racionalidade da fé, como possibilidade de se oferecer uma resposta diante das tantas perguntas que emergem nesse âmbito, tais como: É possível se articular fé e razão? Mas de que modo isso pode ser feito? Tal articulação não corre o risco de cair num extremo de fideísmo ou racionalismo? Se a fé tem um aspecto subjetivo, quais são as motivações que inspiram as atitudes próprias de quem adere à fé? Se a fé tem um conteúdo objetivo, mas, ao

mesmo tempo, se se trata de uma experiência que não pode ser puramente objetivada, como não considerá-la como irracional? De que modo uma reflexão acerca da racionalidade da fé pode oferecer uma contribuição à sociedade secularizada atual e, simultaneamente, àqueles que praticam a fé religiosa?

Responder a essas perguntas é o grande intento dessa pesquisa e é o que será feito no próximo capítulo que, depois de ser preparado pelas concepções de racionalidade e de fé no pensamento de Ladrière, buscará articular essas duas instâncias e pensar também sobre as implicações da racionalidade da fé.

CAPÍTULO III

A RESPOSTA DE LADRIÈRE AO PROBLEMA DA RACIONALIDADE DA FÉ

A trajetória que se percorreu até aqui permitiu, primeiramente, uma compreensão mais larga da razão a partir das obras do autor aqui pesquisado, Jean Ladrière, e, em seguida, uma aproximação da maneira como esse mesmo pensador concebe e caracteriza a fé. É válido, inclusive, recordar, nesse momento, como se apresentam, de modo sucinto, no pensamento ladrièriano, a razão e a fé.

O passo fundamental de Ladrière, no que tange à racionalidade, consiste na ampliação do conceito da razão. Trata-se da razão considerada na sua dinâmica de construção; na sua dimensão reflexiva; na sua abertura a um por vir, ou, a um destino, dado que a razão não alcançou, de modo pleno, a sua realização; inserida numa estrutura escatológica, portanto, direcionada à realização esperada; capaz de superar a visão hegemônica e reducionista da racionalidade tecno-científica; marcada pela dimensão prática, possibilitando pensar a racionalidade em duas ordens: a do conhecimento e a da ação.

Quanto ao termo fé, o próprio Ladrière (2008a, p. 206) o define assim:

Ele significa, ao mesmo tempo, a atitude interior pela qual um espírito se abre à Palavra de Deus, tal como a recebe por meio das Escrituras e da Tradição, aderindo, num reconhecimento ratificador que o compromete por inteiro, ao que ela lhe propõe; os atos específicos nos quais essa atitude se exprime; o dom gratuito concedido ao espírito, dom que o torna capaz de adotar efetivamente tal atitude e de comprometer-se em tais atos; o conteúdo sobre o qual incide, propriamente falando, o ato de fé e que é designado, em certo contexto, com o título de “doutrina”; a forma de vida, considerada globalmente, segundo a qual se organiza uma existência que acolhe esse conteúdo e tenta conformar-se às indicações práticas que ela comporta; a realidade em crescimento, que se constrói por meio dos atos de fé dos que creem; as diferentes formas de vida nas quais se exprime sua fé e sob a ação daquilo de que fala o conteúdo da fé, a saber: a virtude redentora da vida, da morte e da ressurreição de Jesus Cristo e o dom do Espírito que ele prometeu a seus fieis.

Desse modo, chega-se à pergunta fundamental dessa pesquisa: como é possível relacionar fé e razão? Uma primeira forma de respondê-la é apresentando as duas posturas extremas no tangente à razão e à fé, respectivamente, o racionalismo e o fideísmo, que não

acreditam na possibilidade dessa relação entre a fé e razão e que não encontram lugar no pensamento ladrièriano.

Como racionalismo, pode-se entender a teoria que equipara a razão ao pensar e a defende como sendo superior à emoção ou à vontade (racionalismo psicológico). Também como doutrina que afirma que todo conhecimento verdadeiro é o que tem sua origem na razão, sendo esta o único órgão capaz de conhecer (racionalismo epistemológico). Ou ainda, como a teoria que afirma que a realidade é, em última análise, de caráter racional (racionalismo metafísico) (cf. MORA, 2004, p. 2442). No contexto dessa reflexão, o racionalismo pode ser compreendido como a afirmação de que só é racional o que é passível de comprovação experimental ou demonstração lógica. Nesse caso, para o racionalismo, de acordo com a análise de Ladrière (2008a, p. 81), “a razão não comporta nela mesma nenhum elemento de crença e não deve ser interpretada por uma fé. Ela possui em si tudo o que precisa para se compreender: dispõe de recursos próprios para se esclarecer sobre o que busca e sobre a maneira como opera”. Assim, o racionalista considera a fé religiosa, se não estiver fundada numa experiência direta ou não for logicamente demonstrada, como uma atitude irracional e arbitrária, sendo, então, rejeitada como contrária à dignidade humana e ao progresso da humanidade. Ao apresentar sua concepção de racionalidade, Ladrière supera o racionalismo, posto que a racionalidade não se reduz à racionalidade científica, mas se caracteriza inclusive por várias modalidades de racionalidade na ordem cognitiva e da ação, como se viu no primeiro capítulo.

Já o fideísmo, poderia ser definido, grosso modo, como a doutrina que afirma a impotência da razão no alcance de certas verdades, sendo necessário se recorrer à fé (cf. MORA, 2005, p. 1040). Também pode ser compreendido como a posição de quem afirma sua fé na existência de Deus, mas sem necessidade de qualquer justificativa racional. Para o fideísta, a razão não tem a capacidade de responder à questão do sentido último da existência, só a fé o pode fazer. Aliás, a razão pode ser rejeitada, vista como um mal relativo, uma ameaça, um perigo (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 83). Assim, pode-se pensar o fideísmo como radicalização da fé tanto de modo geral, como de modo específico em cada religião ou doutrina religiosa. A reflexão ladrièriana deixa muito claro que essa postura não pode ser admitida, quando se comprehende a natureza da fé como sendo marcada por uma abertura singular à razão. As considerações sobre a fé, apresentadas no segundo capítulo, apontam para o fato de a razão ser, até mesmo, constitutiva do próprio processo da fé, enquanto

conhecimento e engajamento: a fé é uma experiência, que pode ser transmitida através de uma linguagem, cujo discurso é racional, contando com a mediação da práxis.

Sob outra perspectiva, Ladrière (2008a, p. 81-84) fala em três posições que podem ser apresentadas sobre a relação entre fé e razão. Uma primeira resposta no concernente à relação entre fé e razão é a de que existe uma exterioridade recíproca da razão e da fé. A razão é totalmente alheia à fé. A fé é tida como irracional, localiza-se fora do domínio da razão. Fé e razão, portanto, coexistem, mas não há qualquer tipo de relação ou articulação entre elas. A segunda resposta, porém, é a de que entre fé e razão existe uma verdadeira contradição. Nesse sentido, uma anula a outra, é impossível sua coexistência e é absurda sua articulação. Como terceira resposta, está a proposta de Ladrière que, por sua vez, consiste tanto em mostrar que a fé não se insere no campo da irracionalidade e que, por isso, não pode ser desvalorizada na atual cultura da racionalidade, quanto em expressar que fé e razão, mesmo pertencendo a ordens diferentes, são suscetíveis de articulação e, até mesmo, de solidariedade mútua.

Sendo assim, para afirmar a racionalidade da fé, ou seja, para justificar como é possível essa articulação entre a fé e a razão, Ladrière, primeiramente, apresenta o que ele chama de motivações racionais da fé, que indicam a possibilidade da fé se inserir na existência humana, e também os critérios de interpretação dos conteúdos da fé que poderão confirmar a veracidade e a presença da racionalidade no dado da fé. Em seguida, o pensador mostra que, no interior mesmo do conteúdo da fé, há uma inteligibilidade, ou seja, existe uma racionalidade intrínseca da fé. Assim, é dado o passo no sentido de apresentar o que essa compreensão da racionalidade da fé oferece de implicações em vários âmbitos, confirmando assim a pertinência da reflexão aqui empreendida.

3.1 A fé como racionalmente possível

Na obra “A fé cristã e o destino da razão”, Jean Ladrière, no capítulo IV intitulado “Fé e racionalidade”, depois de apresentar sua visão de racionalidade, oferecendo a classificação da racionalidade em cinco tipos (ciências formais, ciências empírico-formais, disciplinas hermenêuticas, filosofia de tipo analítico e filosofia de tipo especulativo) que se inserem em duas ordens, a do conhecimento e a da ação, como já foi visto no capítulo I, afirma como duas condições para a racionalidade da fé que a fé:

- 1) Apresente-se como uma possibilidade inscrita na própria estrutura da existência humana;
- 2) Corresponda positivamente a uma expectativa inscrita na própria estrutura da existência.

Para satisfazer a tais condições a fé deverá, por sua vez, comprovar três elementos básicos: motivações racionais, critérios válidos e inteligibilidade intrínseca do próprio conteúdo da fé.

3.1.1 Os motivos de adesão à fé

A primeira exigência da racionalidade da fé implica que ela possua motivações racionais. Com efeito, de acordo com Ladrière (2008a, p. 108-109), em qualquer afirmação que o ser humano seja capaz de exprimir, até mesmo naquelas do tipo mais simples, exige-se dele adesão ao que afirma. Para que essa adesão ocorra, é necessário o engajamento da pessoa. Ora, o momento do engajamento requer uma tomada de posição pela vontade, mas uma vontade esclarecida por um ato intelectual de compreensão. Isso significa que ao afirmar a fé, ao se engajar existencialmente e aderir ao que afirma, o ser humano o faz a partir de motivações. Desse modo, o engajamento encontra sua fundamentação em motivações e tais motivações se baseiam em critérios.

A pergunta sobre as motivações da fé pode ser feita tanto do exterior como do interior da fé mesma. Mas essa questão conduz a se pensar sobre a legitimidade da adesão da fé, ou ainda, sobre o que faz da ratificação dada a esta adesão um percurso razoável. Nesse sentido, ao realizar a análise das afirmações da fé, entendendo-as como afirmações autênticas, é mister levantar a questão sobre quais são as motivações da adesão da fé. E ainda:

Teremos de nos perguntar se, nessas motivações da adesão da fé, há elementos racionais, ou se essas motivações são inteiramente de outra ordem. Claro que pode haver diversas ordens de motivação na adesão da fé. Assim, poderia haver, ao mesmo tempo, motivações racionais e motivações pertencentes a uma outra ordem. A questão é saber se, *entre* as motivações da adesão de fé, há motivações racionais, ou se *todas* as motivações da adesão da fé são irredutíveis à ordem racional (*ibid.*, p. 109).

No mundo de hoje, tais motivações não podem ser as mesmas que valiam no passado. Como explica Ladrière (2008b, p. 252-253), a própria teologia, no decorrer do século vinte, passou por uma grande transformação, cuja incidência pode ser, inclusive, percebida na própria maneira de se considerar as motivações da fé. “A teologia, que é a mobilização da fé a serviço da autocompreensão da fé, é necessariamente influenciada, em virtude mesmo de seu

objetivo próprio, pela maneira como a razão se pensa a si mesma e pelas formas históricas nas quais se exprime" (LADRIÈRE, 2008b, p. 252, trad. nossa). No contexto do racionalismo moderno, a fé cristã era vista simplesmente como uma doutrina, na qual se deveria buscar a verdade, e que, além de ter consequências práticas, era caracterizada por possuir uma lógica interna que a aproximava de um grande sistema de pensamento. Nesse sentido, importavam mais as motivações de ordem intelectual para a fé. Assim, para se aderir à fé, era necessário reconhecer a verdade e a honestidade intelectual presentes no sistema apresentado pela teologia. No entanto, com a chamada pós-modernidade, o ideal do grande racionalismo foi colocado em xeque e a filosofia passou a buscar uma reaproximação da própria vida, da própria existência humana tal como ela é. A fenomenologia de Husserl, por exemplo, apresenta-se como reconciliação entre a razão e a vida. A teologia também se depara com esse mesmo questionamento de ordem existencial, que conduz a fé cristã a retornar à sua dimensão de historicidade e a se repensar a si mesma, objetiva e subjetivamente, numa perspectiva do problema concreto da existência.

No caso da fé cristã em Jesus Cristo como filho de Deus e salvador, a adesão implica, portanto, o reconhecimento da verdade de seu testemunho e o compromisso com Ele e com sua mensagem. Não trata apenas do consentimento a um sistema de verdades, mas da adoção de uma forma de vida. Nessa perspectiva, Ladrière (2008b, p. 253-255) apresenta quatro tipos de motivações para a fé.

A primeira motivação é o sentimento de pertença a uma tradição viva, cuja origem se encontra nos textos sagrados bem como nas práticas transmitidas e testemunhadas como pertencentes a essa tradição. Trata-se não de recorrer a um mero passado que se encontra simplesmente na memória, mas sim de reconhecer a atualidade da tradição, cuja presença no "hoje" remete a todas as gerações que souberam passar adiante o testemunho e os ensinamentos que receberam.

A segunda motivação consiste no potencial criativo da fé cristã, evidenciado na cultura e numa visão de mundo que se inspirou, de diversas maneiras, no espírito cristão. Aqui, trata-se de reconhecer que a fé cristã, presente ao longo da história da humanidade, suscitou diversas interpretações e impulsionou diversas descobertas no âmbito do conhecimento e da cultura. Ladrière exemplifica que a própria ciência enquanto se comprehende fundada no pressuposto geral de inteligibilidade do mundo pode contemplar como sua inspiração (em termos de interpretação, não de demonstração) a fé cristã num Deus criador.

Como terceira motivação está a força do testemunho. Ladrière (2008b, p. 254, trad. nossa) recorda que “a fé cristã é essencialmente fé em Jesus Cristo, reconhecido como Filho de Deus e Salvador. Ela tem primordialmente a fé dos Apóstolos e dos primeiros discípulos. É sobre esta fé que se funda a de todos os que, em seguida, são agregados à comunidade dos crentes”. Assim, a fé em Cristo e na sua ressurreição como foi experimentada pelos apóstolos e que funda sua própria missão de testemunhas, é também a base para o mesmo testemunho que cada crente é convidado ainda hoje a dar por sua vida e suas palavras. A fé é um dom, mas que se enriquece com as lições de vida daqueles com os quais se encontram no caminho e que tornam mais credível a palavra da fé.

A quarta motivação se insere no campo da reflexão e consiste na compreensão de que a fé se insere no coração mesmo da existência humana. O autor defende, então, que, ao contrário das outras três, esta quarta motivação da fé é uma motivação de tipo racional, enquanto implica um questionamento e reflexão crítica da razão. Trata-se de saber se tal reflexão é capaz de demonstrar de algum modo que a fé satisfaz às duas condições de sua racionalidade acima mencionadas, ou seja, que ela, por um lado, apresenta-se como uma possível resposta ao enigma da existência humana e, por outro, corresponde à expectativa de plena realização do dinamismo ilimitado inerente à própria razão. Tal é a tarefa que se impõe a fim de que se possa afirmar que a fé pode ser motivada racionalmente. É o que faz Ladrière ao mostrar como a fé pode inscrever-se na própria estrutura da razão humana.

3.1.2 A estrutura de receptividade da fé

A apresentação de uma estrutura de receptividade da fé como uma motivação racional para a fé deve ser entendida tendo como base a dimensão da fé como experiência que, ao considerar a própria fé em seus aspectos objetivo e subjetivo, abrirá espaço para se pensar a fé como um dado antropológico capaz de se relacionar com a razão enquanto outro dado essencial da constituição humana. Sendo assim, a partir do momento em que a fé é compreendida como uma modalidade existencial, ou seja, como uma maneira pela qual a própria existência se assume a si mesma (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 114), emerge a pergunta sobre a possibilidade de haver algum lugar na própria existência humana em que a fé possa ser acolhida, uma estrutura própria que se faz receptiva à fé. Para Ladrière, tal lugar é a dimensão ética da existência humana.

Nos séculos passados, pondera Ladrière, a fé cristã, enquanto mensagem de salvação, encontrava esta estrutura de acolhida na experiência religiosa, aberta à manifestação do divino e à sua capacidade de preencher os anseios mais profundos do coração humano. Contudo, no mundo atual, enquanto secularizado, prevalece uma indiferença radical a respeito da questão do divino. Não há expectativa nem antecipação de sua manifestação que possa servir de ponto de apoio à pregação cristã. Entretanto, para que o anúncio de Jesus Cristo tenha um significado e atinja o homem na sua existência, é indispensável que encontre nele esse espaço de acolhida. Ora, a dimensão ética da existência humana oferece esse lugar no qual a fé pode estabelecer-se, anteriormente a qualquer consideração propriamente religiosa. É a hipótese levantada pelo autor e que procura comprovar com as reflexões que serão expostas a seguir.

A dimensão ética, proposta como fundamento da solução do problema da racionalidade da fé, não está ligada exclusivamente à dimensão do conhecimento teórico, mas incide sobre o aspecto da ação humana, em função do qual o homem se experimenta como um ser ético. O agir ético, entretanto, funda-se num conhecimento racional. A partir, então, da profunda ligação existente entre ética e racionalidade, é possível compreender que a dimensão ética da existência humana fornece a motivação racional da fé, permitindo assim afirmar que existe uma inteligibilidade da fé. Assim, “a fé se dá a ser compreendida – portanto, é inteligível – na medida em que corresponde a uma possibilidade inscrita na estrutura da existência” (*ibid.*, p. 115).

Para se entender a estrutura de receptividade para a fé, correspondente à dimensão ética da existência humana, faz-se necessário recordar que o ser humano como existência, caracteriza-se pela abertura ao mundo. Essa abertura é compreendida de modo bastante amplo, significando, simultaneamente, abertura à natureza, aos outros, à cultura, à história, às formas simbólicas, ao real como um todo. Tal abertura comporta tanto um aspecto de receptividade, na medida em que o ser humano, aberto ao mundo, é capaz de acolher, e acolhe, o que o mundo lhe oferece, quanto um aspecto de espontaneidade, no sentido de que o ser humano não recebe só passivamente o que o mundo lhe apresenta, mas sim toma uma posição ativa²³. O que caracteriza a existência nessa sua abertura ao mundo e como lançada a partir de si mesma e para fora de si mesma é o cruzamento entre a receptividade e a espontaneidade. Isso possibilita ao ser humano viver a existência como experiência, ou seja,

²³ Sobre essa questão, Ladrière (2008a, p. 191) afirma: “Se houvesse apenas o componente da receptividade, estariámos diante de uma simples interação, no sentido das que se produzem no universo físico. E, se houvesse apenas o componente de espontaneidade, estariámos diante de puras construções de tipo ideal”.

recebendo determinada coisa e reagindo ou assumindo de certa maneira o que se recebe (cf. *ibid.*, p.117).

A existência como abertura ao mundo se descobre com uma tarefa a cumprir, qual seja a de se assumir, ou dar-se um sentido, enquanto imersa no grande movimento que marca o universo em sua totalidade. Para superar certa imagem da realidade humana como puro fato físico em meio aos outros, o ser humano deverá abraçar a tarefa de se descobrir a partir das relações complexas e concretas que é capaz de estabelecer com a natureza, com a história, com a cultura com o universo de significações. Trata-se, portanto, da grande tarefa da existência: uma receptividade ativa. E isso faz a existência ser marcada pela responsabilidade pelo universo e, sobretudo, por si mesma (cf. *ibid.*, 118).

Essa dupla responsabilidade é exercida de modo concreto na ação. “O que está em jogo na ação é precisamente essa determinação singular que a existência é chamada a dar-se, na qual ela deve completar-se, e que é mantida como em suspenso em todas as peripécias por meio das quais a existência se realiza” (*ibid.*, p. 118). Mas, quando se fala em ação, é preciso recordar que há, em sua base, o que se pode chamar de dado, que compreende tudo o que já está de antemão fornecido, elementos tais como as bases biológicas da existência, sua constituição psicológica, as formas da afetividade, a cultura em que se insere, a sociedade em que vive e a própria estrutura da razão. O dado poderia ser ainda compreendido como todo o sistema de potencialidades de que dispõe a existência e que não foi criado por ela, mas que pode ser completado por sua ação. “O que está em causa na ação, o que depende verdadeiramente da existência, é a maneira como ela consegue assumir o dado, a modalidade singular segundo a qual ela o vive efetivamente” (*ibid.*, p. 119).

Assim, abertura (entendida como receptividade ativa) e responsabilidade são duas qualidades fundamentais da existência humana. Na estrutura mesma da existência, será necessário reconhecer a distinção entre o que há de existência enquanto já feita e determinada e também o que há de existência como ainda por vir e como exigência de autodeterminação. A existência se compõe por aquilo que ela já é (seu ser efetivo) e pelo que ela pode ser (seu ser anunciado), que se anuncia como exigência e permite falar da existência como por-vir.

Na sua dimensão ética, o homem aparece como uma exigência, que não é senão a modalidade pela qual seu próprio ser se revela como desigual a si mesmo e como requerendo um estado de adequação, em que ele seria dado a si mesmo na sua verdade, na sua assunção e na supressão da distância que o separa de si próprio (*id.*, 1977, p. 237).

Há, na constituição da existência, uma tensão interior que a separa de sua realização, ao mesmo tempo que a dirige a ela, ou seja, a existência se faz como possibilidade de si mesma. A separação da existência de si mesma se deve ao fato de que, em sua essência, a existência é vocação, entendida como “o chamado que vem do ser por vir da existência até seu presente e que funda a responsabilidade da existência em relação a si mesma” (LADRIÈRE, 2008a, p. 120). Ela se experimenta como que convocada diante da tarefa de ter de se realizar. Em suma, a existência se vê separada de si, sob um tríplice aspecto: pela distância entre a efetividade presente e sua verdade por vir, pela sua tarefa própria de buscar sua realização, e por se constituir uma questão prática para si mesma em relação à efetuação dessa tarefa (cf. *ibid.*, p. 120).

A dimensão ética da existência consiste, portanto, nessa dimensão de responsabilidade da existência em relação a si mesma.

O homem é responsável por si próprio como ser egológico, e o é diante de si mesmo. A cada instante, o eu presente tem que responder pelo que é enquanto presente, diante do eu futuro que é, ao mesmo tempo, seu próprio porvir ainda inexiste e seu juiz, sempre junto a ele no seu arriscado caminhar (*id.*, 1977, p. 154).

De acordo com Ladrière, sem a consideração dessa estrutura receptiva à fé, própria da razão humana, não se pode pensar que a fé seja capaz de conferir sentido à existência humana. Trata-se, porém, de uma receptividade como mera possibilidade da fé, que não pode se efetuar a não ser que o conteúdo da fé seja efetivamente proposto ao homem. A dimensão ética da existência humana não é, portanto, pensada como produtora da fé. A experiência ética em si não é, obviamente, a experiência da fé. Ela é contemplada como um lugar possível de inserção da fé, justamente porque, na dimensão ética, há o espaço para a decisão e para a responsabilidade humana frente aos desafios da própria existência. O próprio autor afirma:

A questão, aqui examinada, da estrutura da receptividade da fé envolve apenas a determinação daquilo que, na estrutura da existência, pode tornar esta receptiva ao conteúdo da fé. Mas é claro que essa receptividade não é senão uma possibilidade, de maneira nenhuma é produtora da fé e só pode desempenhar seu papel de forma positiva se, por meios apropriados, o conteúdo da fé lhe é efetivamente proposto (LADRIÈRE, 2008a, p. 117).

Nessa dimensão, portanto, a fé pode ser acolhida e concernir radicalmente à existência.

Sendo a existência marcada por aquilo que ela já é efetivamente ou por aquilo que é chamada a ser, há nela mesma um desejo de unidade e de realização, uma busca de autenticidade. De fato, a existência possui como que uma luz natural, a razão, que lhe permite

a autocompreensão e, além disso, possibilita conhecer o mundo em que vive e orientar sua ação de modo sensato e justificável.

Isso implica certa convergência entre o que faz pressentir a reflexão da existência sobre ela mesma e o que deixa entrever a visão compreensiva da natureza. Nesta convergência, a existência comprehende que a sua questão fundamental diz respeito à sua relação com o último, como se mostrou no capítulo I. Na busca por conceituar este último, a filosofia apresenta a ideia do divino, presente nas tradições religiosas, e também chegou a propor

um conceito muito puro de Deus, no qual ele foi pensado como o supremo poder, fonte de toda realidade finita, como a suprema sabedoria, fundamento de toda verdade, e como a suprema bondade, difusora dela mesma, que dá ao ser sua absoluta fiabilidade. Mas trata-se do Deus dos filósofos e sábios. (LADRIÈRE, 2008b, p. 256, trad. nossa)

Para a existência, contudo, não é suficiente conceituar o último, trata-se de responder se esse último consiste numa realidade pessoal passível de relação com o ser humano. Tal questão diz respeito à natureza de Deus como um deus pessoal ou não. Só de Deus mesmo é possível vir a resposta a esta pergunta.

Além disso, a existência humana se vê marcada, por um lado, pela experiência da razão, caracterizada pela criatividade que opera por meio das pessoas, não a partir delas; mas, por outro, pela experiência do desamparo, que consiste naquilo que vem na vida da pessoa e que está para além dela mesma. Nesse sentido, existir pode ser compreendido como caminhar entre o anúncio obscuro de uma esperança e a ameaça sempre presente de um desastre (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 167). Entendendo a razão prática como o que funda o agir ético, é necessário pensar a relação da fé, em sua inserção na existência humana, com o destino da razão e o desamparo:

Se a fé pode ser vivida, se ela pode ser efetivamente uma forma de vida, é preciso então que ela se possa conciliar com aquilo que, na estrutura da existência, constitui as condições de possibilidade de sua recepção. Se seu lugar de inserção é a razão prática, é preciso que ela tenha meios de conciliar-se com as condições estruturais constitutivas da razão prática. É preciso, portanto, retomar, ao informar a razão prática, aquilo do qual essa última é constitutivamente portadora, a saber: a vocação de ter de sustentar o destino da razão; e retomar também aquilo do qual a razão é constitutivamente afetada, a saber: a condição de estar entregue ao desamparo. Em relação ao destino da razão, a fé deve tornar-se uma instância justificadora, isto é, capaz de dar uma base à esperança que sustenta a experiência da razão; em outras palavras, capaz de fundamentá-la ou de dar sentido ao empreendimento da razão. E, em relação ao desamparo, a fé deve tornar-se portadora dessa condição sendo

capaz de fazê-la suportável, o que só é possível se for promessa de libertação (ibid., p. 169).

É dessa maneira que a existência caracterizada por possuir uma estrutura de receptividade para a fé²⁴, também se constitui pela espera dos sinais pelos quais Deus se manifesta. Trata-se da espera da fé, inscrita na própria existência, como expectativa e esperança, e apresentada por Ladrière, como segunda condição de uma motivação racional da fé.

3.1.3 A fé como resposta possível à expectativa da razão

Tendo visto que o ser humano, em sua própria existência, possui uma estrutura capaz de acolher a fé, surgem duas outras questões: a primeira sobre em que consistiria o ser por vir da existência como vocação e a segunda sobre quais seriam as modalidades concretas através das quais seria possível a realização da existência humana.

Respondendo a essas perguntas, primeiramente, é necessário salientar que a existência, marcada por um por vir, pode ser compreendida como movida pelo desejo. Não um desejo qualquer, mas um desejo ao qual nenhuma realidade finita é capaz de satisfazer. É o horizonte total da realidade que a existência, marcada pela infinitude do desejo, busca. Não se trata, portanto, de uma plenitude meramente imanente, da possessão de si mesmo em uma consciência que se tornaria absolutamente lúcida. Mas o alvo desse desejo deve ser da mesma ordem da própria existência, isto é, uma ordem de comunicação e encontro. Não se trata também de se situar no cosmo ou assumir o movimento dele, mas de ser aceita em um encontro à medida de sua expectativa. “Aquilo que a existência aspira é, realmente, um encontro que seria proporcional à sua espera, que seria conforme à amplidão mesma da infinitude do seu desejo” (LADRIÈRE, 2008a, p. 122). Trata-se de um movimento que conduz o ser humano para além de toda a limitação e que se constitui, portanto, numa esperança.

²⁴ Ladrière (2001, p. 509, trad. nossa) também afirma: “O lugar da fé é a existência mesma na estrutura que determina a decisão originária entre o querer constituinte e a efetividade dos atos, mas também na dimensão do acontecimento que se integra com esta estrutura e que, ademais, é exigida por ela, já que somente pelo acontecimento a existência se assenta de uma maneira efetiva. Estes dois componentes se apresentam juntos porque se remetem um ao outro. E, sem dúvida, se poderia dizer que o lugar da fé é antes de tudo, e por antonomásia, a existência como acontecimento. Porque o que se decide no ato da fé, que é em si mesmo acontecimento e se inscreve numa trama de acontecimentos, é a qualidade da existência, sua verdade, o advir efetivo do que anuncia – na determinação de seu querer profundo – a esperança que a conduz e que, corretamente considerada, é sua essência mesma”.

De fato, a estrutura da historicidade da razão é direcional e orientada para o futuro, de modo que a relação do presente para o por vir que ela anuncia e assim antecipa é o mais determinante. O campo que ela explora na busca de sentido é, por um lado, indefinidamente aberto; por outro lado, ao agir, ela confere à sua ação uma direção bem determinada, que permitiria chegar a uma justificação última da realidade, ou seja, à conclusão de seu processo investigativo. Ela implica, portanto, uma tensão entre a exigência de um sempre mais, ao longo da série infinita que não é possível percorrer até o fim, e a exigência de completude, ou seja, a intenção de chegar a uma compreensão mais radical e não meramente virtual do todo. O meio de superar tal tensão será postular um termo último do processo da razão. De fato, o movimento da razão chega sempre até um ponto determinado, mas ele não pode ser entendido senão enquanto visa a um termo absoluto e definitivo. Nesse sentido, a historicidade específica da razão é uma estrutura escatológica (cf. id., 2005, p. 19-23).

É preciso ver na razão prática o lugar no qual se articula o esforço criador da cultura e a humilde escuta da fé. Por sua estrutura escatológica, a razão prática é, inteiramente, a espera do acontecimento que levantaria o véu sobre sua própria condição e no qual se atestaria a presença efetiva daquilo que, em suas obras, ela não cessou de buscar. A fé nos põe em presença desse acontecimento. Mas o que nele se anuncia é algo bem diferente do ponto de conclusão de uma busca: é uma forma de vida que está, ao mesmo tempo, no prolongamento do que se pressentia ao longe e, também, numa total descontinuidade com o que precede. A substituição do *éskhaton* formal da razão pelo *éskhaton* concreto da fé significa, em realidade, a passagem da universalidade abstrata, e de uma ordem de reciprocidade ético-política, à universalidade concreta da caridade (LADRIÈRE, 2008a, p. 155).

No que concerne ao modo de se efetivar a realização almejada, é claro que a existência humana não responderá à sua esperança por si mesma, haja vista sua própria limitação e suas contradições que obstaculizam a sua unidade plena. O desejo de encontrar tal unidade é que faz da existência humana uma esperança, ou seja, uma espera de um auxílio sem o qual essa esperança não poderia se realizar. Uma espera que é, ao mesmo tempo, o objetivo que persegue, enquanto espera de sua realização, e o caminho que conduz a este, enquanto espera do que lhe pode dar o meio de chegar a essa realização.

Do ponto de vista da construção da razão, a fé não é necessária. A razão tem sua dinâmica, sua normatividade, sua estrutura escatológica própria. Segundo a bela fórmula kantiana, ela é guardiã de suas próprias leis. E, se ela se abre a um horizonte de indeterminação que desdobra diante de nós um espaço de espera, o espírito pode sustentar por si mesmo a exigência dessa tensão e a espécie de secreta inquietude que vem do indeterminado. O que decide a atitude da fé, portanto, não é requerido pela vida da razão como tal, por sua constituição própria; é o acontecimento de um encontro no qual, pela mediação de uma tradição e de uma palavra, o Cristo se tornou presente e no

qual chega até nós a pergunta que ele fazia a seus discípulos: “Quem dizeis que eu sou?” (ibid., p. 173).

A fé pode ser compreendida como resposta a essa espera. “A fé [...] é aberta a um horizonte escatológico, é soldada na esperança” (LADRIÈRE, 1977, p. 240). Sendo assim, um segundo nível de inteligibilidade da fé é o de que a compreensão da fé se dá na medida em que corresponde a uma espera que habita o coração do homem. Dessa maneira, a fé não consiste em algo como que puramente exterior à própria realidade humana, mas sim em uma realidade que se inscreve no núcleo mesmo da realidade humana, tal como ela é e tal como pode se reconhecer (cf. ibid., p. 121-123). Na atitude da espera da fé, o ser humano confere à sua ação um sentido, qual seja a busca da sua realização, e se mostra aberto à fé que poderá responder ao que espera seu coração.

3.2 A fé cristã como resposta real à expectativa da razão: critérios de sua verdade

As motivações da fé apontam para a afirmação de que, no âmbito da racionalidade, a fé consiste em algo possível. Contudo, faz-se mister saber se a essa possibilidade da fé corresponde uma realidade, ou em termos de fé cristã, se há uma salvação autêntica em conformidade com a própria pregação e pessoa de Jesus Cristo. Ladrière responde a esta questão, recorrendo aos critérios.

Os critérios de determinação da realidade de afirmações como as da fé partem da constatação geral de que não há jamais evidência absoluta. A afirmação não é o registro passivo de um estado de coisas. Com efeito, o que se experimenta não é senão um dado a ser interpretado. Um fato não é jamais um puro dado, mas algo resultante de uma interpretação e, por conseguinte, sempre aberto a confirmações para afirmar um fato. Quando se afirma um fato, toma-se posição a seu respeito, ainda que, ao mesmo tempo, admita-se implicitamente que essa tomada de posição deva eventualmente ser revista no futuro. Trata-se de um consentimento, que não é arbitrário, mas baseia-se em razões suficientes (cf. LADRIÈRE, 2008a, p. 126-127).

No âmbito das ciências, os critérios possuem a função de garantir a validade do que é afirmado na teoria científica, de tal modo que, nas ciências empíricas, o critério é o de concordância da explicação proposta com os dados da experiência, mediante a aplicação de

uma metodologia comprovada, reconhecida pela comunidade científica. Trata-se da racionalidade no sentido estrito. Ao contrário, nas ciências hermenêuticas, as interpretações não possuem a apoditicidade própria do domínio dedutivo. Suas conclusões são apenas “razoáveis”. Um julgamento é razoável na medida em que se apoia sobre argumentos. Mas o argumento, ao contrário da demonstração propriamente dita, não é jamais absolutamente conclusivo. Ele é um apoio da afirmação e pode ser mais ou menos plausível. Isso não significa que tenha um valor meramente subjetivo. Possui, ao contrário, uma validade intrínseca que lhe confere um alcance em princípio universal (cf. *ibid.*, p. 125-126).

Uma ação, por exemplo, a aceitação de um testemunho, é razoável, na medida em que se apoia em motivos, que correspondam a razões julgadas suficientes, embora não absolutamente conclusivas. Trata-se de razões proporcionais à importância daquilo que se propõe assumir. O caráter justificativo dos argumentos e das razões lhes advém da relação com uma finalidade, no qual o dinamismo da razão encontra-se com o movimento profundo da existência. (cf. *ibid.*, p. 127).

No campo da fé, os critérios para o reconhecimento da verdade têm o caráter de sinais. Os sinais são, em primeiro lugar, acontecimentos, fatos. São acontecimentos, entretanto, com dupla significação: a significação intrínseca, imediatamente captável; e o segundo sentido que tem valor de indicação, aponta na direção de uma realidade que está para além daquela realidade percebida de modo imediato.

Evidentemente, o sinal não é demonstrativo, no sentido em que o é uma prova matemática. Mas, se não é demonstrativo, poderíamos dizer que é “mostrativo”: a função do sinal é precisamente indicar, mostrar, dirigir o olhar a certa direção. Mas isso não quer dizer que ele não comporte uma certa racionalidade. Pois o sinal, na medida em que indica, fornece motivações e, portanto, razões. E, na medida em que fornece razões, pertence claramente ao que chamamos a racionalidade (LADRIÈRE, 2008a, p. 125).

Assim, a fé oferece sinais que podem ser assumidos como critérios razoáveis que permitem julgar a autenticidade das palavras anunciadas pelo próprio discurso da fé. Por isso, os sinais enquanto critérios requerem uma manifestação concreta, situada no tempo e no espaço, inscrita na história humana.

A fé cristã é essencialmente o reconhecimento da significação desse sinal por excelência que foi Jesus Cristo, em sua vida, morte e ressurreição. Neste sinal, não no sentido de um símbolo, que só é uma realidade intermediária, mas num sentido radical: é ele mesmo, em sua pessoa, manifestação do Deus invisível. E nós aprendemos por ele mesmo que é somente por ele que nós temos acesso ao mundo de Deus (LADRIÈRE, 2008b, p. 256, trad. nossa).

E na medida em que a fé é avaliada fazendo-se uso de tais critérios, a aceitação da fé, enquanto razoável, revela a sua racionalidade.

3.3 A racionalidade intrínseca da fé

Tendo estabelecido a racionalidade extrínseca da fé cristã enquanto se pode mostrar racionalmente que ela é a realidade que responde à expectativa da razão humana de uma possível realização plena, cabe, nesse momento, discutir se o conteúdo mesmo da fé é racional, ou, em outras palavras, se o conteúdo da fé pode ser inteligível. Tal questionamento se insere no campo da teologia e não no da filosofia da religião. Isso porque a filosofia da religião visa a analisar o sentido da fé, mas considerando a fé na sua exterioridade, enquanto a teologia visa a uma compreensão a partir do interior mesmo da fé. Engajando-se na própria fé é que irá buscar compreender seu conteúdo próprio.

Esta racionalidade intrínseca da fé será possível, segundo Ladrière (2008a, p. 128), se ela se acompanha de sua autocompreensão, se:

a própria fé comporta um apelo à compreensão e, por isso mesmo, na medida em que a razão é em nós o instrumento da compreensão, um apelo à racionalidade. E, se a fé comporta esse apelo, é porque, primordialmente, ela comporta em si mesma uma luz sobre o que propõe.

Tal ideia pode ser melhor entendida recordando que a fé pode ser acolhida na existência humana pela estrutura receptiva da dimensão ética, portanto, a fé está inserida na existência do ser humano, no interior dela mesma. Sendo assim, é necessário lembrar que a razão também é constitutiva da existência humana, já que é a própria razão que possibilita ao ser humano compreender-se e se abrir ao mundo e à totalidade da experiência.

Outro elemento que aponta para a racionalidade intrínseca da fé é o fato de que o conteúdo da fé pode ser expresso por meio de palavras e por meio de uma linguagem dotada de sentido e, consequentemente, inteligível. Ao tratar da dimensão da linguagem no campo da fé, Ladrière, no capítulo anterior, deixou muito claro que o discurso da fé não consiste em uma elaboração sem sentido. Ao contrário, a linguagem própria da fé é uma linguagem especial tanto pela sua capacidade de expressar o sentido dos acontecimentos, dos eventos que

consistem em critérios ou sinais para a interpretação do conteúdo mesmo da fé (o que foi visto no tópico anterior), como pelo seu caráter de performatividade, que torna concreto, ou seja, faz acontecer aquilo que diz, tanto quando se refere à revelação mesma de Deus, quanto quando aborda o engajamento do ser humano em relação ao que professa a fé. É também uma linguagem de compromisso, portanto, em ligação íntima com a dimensão ética da existência e com seu caráter de práxis. Além disso, a linguagem da fé se constitui com uma referência escatológica, em consonância com a motivação racional da espera da fé.

Desse modo, se o conteúdo da fé é dotado de sentido, é expresso numa linguagem, é inteligível, a fé pode ser contemplada tendo a presença de uma racionalidade, de uma inteligibilidade²⁵. Ladrière (2008a, p. 209) ressalta que a palavra da revelação que constitui o discurso da fé não é inteligível somente enquanto expressão mediadora, mas a própria realidade anunciada por essa palavra se apresenta como a inteligibilidade em si e como fonte de inteligibilidade. Consequentemente, essa palavra não se caracteriza apenas como acessível ao espírito, porém se faz compreender como princípio em virtude do qual o ser humano tem o poder de compreender.

A fé, portanto, não se sobrepõe à existência humana, mas é acolhida no seu interior em um duplo sentido: primeiro, a fé assume em si mesma os poderes que são próprios da existência, em particular, o de se compreender; por outro lado, investe a existência dos poderes que lhe são próprios, isto é, ilumina a razão ampliando o seu horizonte compreensivo.

A autocompreensão que a fé possui – e que recebe, no fundo, da realidade mesma à qual se refere, de seu próprio conteúdo – mobiliza os poderes da razão para se explicitar, para explicitar seu conteúdo próprio e para projetar, de certo modo, essa explicitação em palavras, num discurso compreensivo, no qual ela se expõe (ibid., p. 129).

²⁵ Sobre a inteligibilidade própria da fé: “Há no homem uma capacidade de visão que transcende ao empírico: é a razão. É dessa capacidade que se serve o ato de fé, na medida em que ela é, em nós, a receptividade não-limitada que nos concilia, de antemão, com a ordem inteira do sentido, com a profundidade que dissimula e revela, ao mesmo tempo, o manifesto. Mas a razão é um modo de receptividade que consiste em aceitar o que lhe é dado naquilo que esse dado comporta de clareza, ou seja, de inteligibilidade. Se o conteúdo da fé é aceitável pelo ser humano tal como ele é, é porque esse conteúdo comporta em si mesmo a inteligibilidade que o torna aceitável. O que não exclui o que chamamos o mistério, mistério que indica não a obscuridade impenetrável, mas o longínquo e a insondabilidade do que só se deixa apreender por meio dos sinais e mediante a participação da liberdade, a qual, confiando na palavra, torna seu sentido acessível à visão. A inteligibilidade não é a claridade exaustiva do que se dá em totalidade e sem reserva, mas, antes, o anúncio sempre advindo de uma claridade que não satura a visão – e a promessa de uma doação somente adquirida segundo o modo de uma efetividade sempre por vir” (LADRIÈRE, 2008a, p. 208).

Ladrière (2008a, p. 131) deixa bem claro que não há qualquer tipo de confusão nessa relação da fé com a razão:

Não há, portanto, redução da fé à razão; não há racionalização da fé. Há, antes, assunção do esforço da razão na vida da fé, precisamente na medida em que esta busca compreender-se em sua visada mesma. E essa assunção da razão na fé não é uma simples transcrição do que diz a fé no vocabulário da razão, como também não é uma simples transposição de categorias racionais no registro da fé. Trata-se de uma retomada transformadora dos recursos da razão, que os torna aptos a ter significações que estão mais além do campo próprio da razão.

Assumindo a fé na sua capacidade de autocompreensão, torna-se possível falar também de uma ciência da fé²⁶, ou seja, de uma ciência que interpreta o dado da fé com um método apropriado e levando em conta a especificidade de seu conteúdo, uma hermenêutica da revelação que considera os sinais como critérios e o dado da própria experiência da fé. Sobre isso, vale lembrar que, ao caracterizar a fé a partir de suas dimensões, no capítulo anterior, Ladrière apresentou a própria razão, ou o momento da teologia, como uma dessas dimensões constitutivas da própria fé e que, inclusive, torna possível uma articulação entre a fé e a razão.

Portanto, é ao se apoiar no que é proclamado na confissão (de fé) que uma hermenêutica apropriada pode se desenvolver. Mas essa hermenêutica, para explicitar a visada que a sustenta, deve recorrer a um aparelho teórico, conceitual. Deve, assim, apoiar-se em categorias fornecidas pelo esforço histórico da razão e mesmo inspirar-se nesse modelo de conhecimento compreensivo que constitui a ciência (ibid., p. 130).

Partindo dessa hermenêutica da fé, o discurso da fé poderia ser, então, caracterizado como: sistemático, com um conteúdo ordenado e com suas partes bem ligadas; fundado em princípios, que são aqueles elementos tidos como essenciais na revelação; crítico, como o é o saber científico; e adequado, em consonância com a experiência própria a que visa interpretar.

Desse modo, ao falar em ciência da fé, Ladrière diz de um projeto de compreensão que se inscreve no interior mesmo da fé, mas que retoma no seu plano próprio e integra na sua própria expressividade as formas de compreensão que se constituíram no plano da razão.

Esse projeto de uma autocompreensão da fé, de uma ciência da fé, é, enfim, a reinSCRIÇÃO transfiguradora, no *télos*, na finalidade da autocompreensão da fé, do projeto mesmo da razão, que era o projeto de constituição de um *logos* do mundo, de um discurso sobre o mundo, projeto que constitui a visada da ciência (ibid., p. 132).

²⁶ Esse tema será aprofundado adiante em 3.3.4 A teologia como ciência da fé.

No percurso reflexivo de Ladrière, portanto, a afirmação de que existe uma racionalidade intrínseca da fé corresponde a compreender que a fé comporta uma racionalidade peculiar²⁷, na linha da racionalidade das disciplinas hermenêuticas, na qual não se visa aquilo que pode ser experimentado ou verificado empiricamente, mas importa desvendar os sentidos dos textos, dos testemunhos, dos sinais, das experiências que marcam a fé.

No entanto, a partir da fé, o destino da razão se ilumina com a luz do Verbo, e a esperança que ele abre para o espírito é ratificada pela esperança própria da fé. Certamente, a construção da razão é uma obra de múltiplos componentes. Ela põe em jogo rationalidades diversas. Aliás, a progressão mesma do processo é acompanhada de uma diferenciação crescente entre as modalidades do que chamamos “razão”. A razão científica não é a razão reflexiva, e a razão política não é a razão hermenêutica, assim como a razão ética não é a razão técnica. Mas todas essas formas de racionalidade se cruzam, comunicam-se, compõem-se e contribuem para fazer advir a grande figura de um universo objetivo do espírito. Falar do destino da razão é evocar, num único termo, esse processo complexo (ibid., p. 173-174).

Desse modo, ao entrar na dinâmica própria da fé, a razão, com seus poderes e limites, reveste-se dos poderes da fé. Sobre isso, Ladrière (2008a, p. 156) afirma:

A experiência da fé se apoia na estrutura do ser humano, tal como esta é constituída. Ela tem seu lugar de ancoragem na estrutura da razão prática. Assume dentro dela, ao ser vivida, todas as suas condições. Assume, portanto, a razão prática, sua energia criadora, suas obras, seu sofrimento, suas tentações e suas limitações. Recolhe dentro dela a qualidade positiva daquilo que, na história, vai em direção à verdade, em direção à liberdade, à reciprocidade. Recolhe também os fracassos, os erros, os momentos trágicos, para que se efetue a separação do joio e do trigo e se recolha, no celeiro da vida eterna, tudo o que se oferece a ser salvo.

A própria dimensão escatológica da razão é assumida pela dimensão escatológica²⁸ da fé, que carrega em si a salvação já realizada efetivamente, mas ainda não plenamente. “No

²⁷ À posição de Ladrière pode ser posta ao lado a reflexão de Oliveira (2013, p. 213): “Ao invés de uma razão una e sistemática, teríamos, hoje, uma multiplicidade infinita de razões, de múltiplos subsistemas e jogos de linguagem, sem que se possa ver ou que seja necessário ver qualquer unidade entre eles. R. Rorty, por exemplo, defende a separação da ideia de racionalidade de matriz científica. Por essa razão é, para ele, importante compreender a diversidade das atividades humanas em termos de ‘jogos de racionalidade’, isto é, como processos de racionalização diferenciados, heterogêneos e conflitivos, governados por matrizes diversas de acordo com o contexto histórico e social”.

²⁸ Acerca do termo *éskhaton*, Ladrière (2008a, p. 217) afirma: “No contexto teológico, esse termo remete ao acontecimento esperado do retorno do Cristo, que marcará o fim dos tempos, que será a plena manifestação daquilo que a fé só percebia como enigma, o acabamento da construção do Reino

regime da vida da fé, a escatologia da razão se increve, assim, na escatologia da salvação e assume explicitamente o sentido crístico que ela certamente possui desde o começo, mas que cabia ao Cristo mostrar àqueles que o reconheceram” (ibid., p. 172).

Ladrière (2008a, p. 175) afirma que o destino da razão é interior ao fato cristão. O processo através do qual a razão se constrói consiste numa tarefa do espírito. Sendo assim, enquanto ação, vê-se, de antemão, inscrito na própria constituição do ser humano. A vida da fé, entretanto, é fruto de uma atitude de ordem existencial, ligada ao acontecimento. A realidade do acontecimento envolve a presença de uma pessoa concreta. Para a fé cristã, a pessoa histórica de Jesus Cristo como presença do verbo de Deus é acontecimento no sentido mais forte, com caráter constituinte, inclusive. Portanto,

Dizer que o destino da razão faz parte do fato cristão é reconhecer, com efeito, que ele obtém todo o seu sentido do acontecimento crístico, mas é reconhecer também que o mais essencial desse acontecimento não é o advir da razão, e sim a marcha, na companhia do Cristo, ao encontro de Deus (ibid., p. 176).

Ladrière deixa muito evidente também que o conteúdo mesmo da fé cristã não é absurdo, não é irracional, por isso, crer não é algo marcado pela irracionalidade, mas comporta em seu ato mesmo uma inteligibilidade.

Compreender o Cristo como *logos* é compreendê-lo como princípio daquilo mesmo que, em nossa ação, experimentamos como a vida do sentido ou como a construção da razão. O Cristo é, assim, para a fé cristã, a alma desse imenso movimento que, originando-se nas fontes da linguagem e atravessando as primeiras criações do pensamento operatório, começa a refletir-se como lógica, depois como pensamento, enfim como subjetividade constituinte, para descobrir-se, progressivamente, como o engendramento sempre em obra de um universo (ibid., p. 171).

Portanto, tanto de um modo extrínseco à fé, ou seja, considerando como motivações racionais da fé a dimensão ética da existência humana como estrutura de receptividade da fé e a fé como resposta à expectativa de realização da existência, como de um modo intrínseco à fé, assumindo-se o desejo de autocompreensão presente na própria fé e a assunção dos

de Deus, e que desde agora, no intervalo do tempo presente, já está operando em tudo o que acontece, como a presença continuada neste mundo do Cristo ressuscitado. No contexto de uma reflexão sobre a razão, esse termo designa o acontecimento da realização da razão enquanto acontecimento por vir, mas não-determinável, que dá seu sentido a todas as peripécias nas quais a razão se constrói e se descobre, que opera no atual enquanto vindo a nós de um futuro não-homogêneo ao presente, ao mesmo tempo visível, como força inspiradora das iniciativas efetivas, e enigmático, por sempre se anunciar apenas numa solicitação direcional, mas nunca num conteúdo já determinado. Poderíamos dizer, de maneira resumida, que a razão tem uma estrutura escatológica, e que essa estrutura é que determina a forma específica de sua historicidade”.

poderes da razão ao âmbito da fé, Ladrière ofereceu sua resposta ao problema da racionalidade da fé. Com efeito, torna-se possível perguntar sobre quais seriam as incidências dessa sua resposta em algumas das instâncias da vida humana na atualidade. Esse é o próximo passo que se pretende dar no presente trabalho.

3.4 As implicações do pensamento de Ladrière sobre a racionalidade da fé

A resposta de Ladrière acerca do problema da racionalidade da fé, haja vista que se dá no sentido de uma articulação e solidariedade mútua entre fé e razão, assumindo fé e razão como elementos constitutivos da existência humana, é capaz de incidir de maneiras diversas sobre várias áreas e dimensões do pensamento, da reflexão, da vida e das instituições humanas. Contudo, tomando como grande referência a obra ladrièriana “A fé cristã e o destino da razão” e considerando os limites e os objetivos dessa pesquisa, serão apresentadas cinco como principais implicações do pensamento de Ladrière sobre a racionalidade da fé, a saber: o modo como se podem relacionar a filosofia e a fé cristã; a articulação entre experiência da fé e ética; a relação entre ciência e fé cristã; a concepção de teologia como ciência da fé e a universidade católica como lugar em que se evidencia o encontro entre a fé cristã e a razão.

3.4.1 A articulação entre filosofia e fé cristã

Ladrière (2004, p. 264-281) defende que tanto a filosofia como a fé cristã são marcadas por um certo tipo de historicidade. Ambas procedem de uma instituição e possuem uma perspectiva escatológica, porém com sentidos radicalmente diferentes. A fé cristã, pensando-se no seu conteúdo, refere-se inteiramente ao evento Cristo, considerado em sua dimensão histórica: sua pregação, vida, morte e ressurreição. A encarnação do Cristo abre o caminho para que a salvação chegue aos homens. A Igreja é continuadora da missão de Cristo ao longo da história e espera e anuncia o *éskhaton*, caracterizado pelo retorno de Cristo e a realização plena do Reino de Deus. Como já foi visto anteriormente, a vida segundo a fé, portanto, tem por fundamento não uma evidência da percepção, nem mesmo um pensamento lógico, mas o reconhecimento de Jesus como Filho de Deus e Salvador. Tal atitude requer uma disposição da alma que a capacita na compreensão dos sinais (cf. *ibid.*, p. 264).

Já a historicidade do pensamento filosófico, refere-se ao projeto de uma vida autêntica, que a existência dá a ela mesma e a partir dela mesma. “O projeto filosófico é o projeto de uma forma de vida, fundada sobre o poder que o pensamento descobre nela como princípio regulador tanto do saber propriamente dito, como da ação” (ibid., p. 266, trad. nossa).

Desse modo, tendo por base a concepção da racionalidade da fé, emerge a pergunta sobre a possível articulação entre a filosofia e a fé cristã. Num primeiro momento, a fé cristã pode contemplar a filosofia, independentemente da amplitude e radicalidade do seu projeto, como mais uma disciplina intelectual, dentre outras. Contudo, importa à fé descobrir se há algum tipo de proximidade com a problemática filosófica que justifique uma relação entre ambas. Tendo em vista que a fé não se preocupa em oferecer uma visão de mundo ou uma teoria, mas sim o destino da existência humana, em seu conteúdo concreto, bem como mostrar de que maneira a existência humana está implicada na dinâmica do Reino de Deus e na encarnação do Verbo, a filosofia só vai interessar à fé enquanto for capaz de dizer algo do destino humano, ou seja, oferecendo uma visão de mundo, uma sabedoria, um saber autêntico, uma ética, um discurso transcendental, ou ainda, um projeto de autocompreensão da experiência (cf. ibid., p. 272).

Uma filosofia que é simplesmente uma lógica da existência, [...], é não somente plenamente compatível com a fé cristã, mas pode contribuir eficazmente para o esclarecimento que a fé tenta se dar sobre si mesma, não no sentido em que o faz a teologia [...], mas no sentido em que ela faz ver o que é a existência humana nas suas possibilidades essenciais, como ela se inscreve na realidade e como ela se abre por constituição a um destino. Ela torna assim explícitos certos pressupostos da experiência cristã, que a teologia poderá utilmente retomar, transpondo-os do plano formal onde a filosofia os considera, ao plano da efetividade de uma existência engajada numa vida segundo a fé (ibid., p. 275-276, trad. nossa).

Ladrière (2004, p. 280-281) considera que nessa relação entre fé cristã e filosofia, há três questões que a primeira apresenta à segunda. A primeira diz respeito à revelação, ou melhor, à capacidade de a existência acolher a graça do anúncio do reino de Deus. Para isso, é necessário que se conceba a própria existência como sendo marcada, na sua constituição, por uma receptividade ao anúncio da salvação e à espera dessa, enquanto impulsionada pelo seu desejo de realização. Para tanto, ela deve também possuir a capacidade de ser afetada em seu ser mesmo, tanto como capacidade de compreensão, quanto como capacidade de acolhida ao chamado que lhe é endereçado. Uma segunda questão se refere à doutrina teológica da Trindade. Entendendo-se a estrutura trinitária como relacional e processual, a fé questiona se a reflexão filosófica, ao considerar a realidade como um todo, pode ser capaz de apresentar a

estrutura do ser com natureza semelhante à estrutura trinitária. Já a terceira questão concerne à ordem da redenção. Se em sua essência, a ordem da redenção se insere na ordem do acontecimento, a ordem da criação situa-se numa ordem de constituição. Portanto, a criação pode ser considerada como condição prévia (não necessitante) em relação à ordem da redenção. Diante disso, a reflexão filosófica deverá ser capaz de elucidar quais são as condições que possibilitam ao evento aparecer na ordem da criação, enquanto ordem de constituição.

Além disso, Ladrière explica que, nesse horizonte de articulação entre filosofia e fé, quando a filosofia se propõe a refletir acerca do destino da existência humana, ela o faz a partir da forma que lhe é própria.

Essa forma, ela a descreve como o horizonte ético da existência. Com isso, ela permanece na ordem da estrutura. O que é decisivo para a existência é o como do acontecimento de seu advir. E é aqui, muito exatamente, que intervém o esclarecimento dado pela fé. Na verdade, não se trata de um simples suplemento dado a uma primeira leitura de tipo filosófico, de uma interpretação especulativa acrescida a uma outra, mas de uma assunção efetiva: a fé esclarece a existência sobre si mesma e seu destino, ao introduzi-la na ordem do acontecimento que ela própria constitui (LADRIÈRE, 2008a, p. 214).

Fica assim demonstrado que, ao mesmo tempo em que a filosofia reconhece sua própria natureza, a fé cristã também está segura de sua especificidade. Se a filosofia é capaz de lançar questões à reflexão sobre a fé, também a fé é capaz de levantar questionamentos e, até mesmo, desafios para a especulação filosófica. Tal articulação só é possível, tendo por base a racionalidade da fé. Essa perspectiva abre um importante horizonte de superação do preconceito e da resistência que tantas correntes da filosofia e tantos pensadores possuem com relação à fé, tanto em seu conteúdo como em sua vivência, possibilitando o diálogo e uma relação respeitosa entre a filosofia e a fé.

3.4.2 Experiência da fé e ética

Neste momento, é importante contemplar como implicação da racionalidade da fé, a possibilidade de articular e, ao mesmo tempo, diferenciar as instâncias da experiência da fé com relação à ética e, consequentemente, da estrutura ética da existência com relação à fé.

Sobre a experiência da fé e a ética, faz-se necessário recordar que, quando Ladrière apresenta a dimensão ética da existência como estrutura de receptividade da fé, ele deixa muito claro que essa estrutura ética da existência não se identifica com o conteúdo da fé, nem com a experiência da fé, nem com a ética (enquanto estrutura), nem com a ação ética (enquanto modalidade como aplicação da responsabilidade da existência). “A experiência da fé [...] é uma realização efetiva daquilo de que a ética ainda não é senão a forma abstrata. [...] O que há de essencial no que separa a ética pura da fé, da fé cristã, em todo caso, é precisamente o que nesta é da ordem do acolhimento” (LADRIÈRE, 2008a, p. 194).

Mais precisamente, a experiência da fé se distancia da ética, por uma tríplice atitude: a primeira atitude consiste em que a existência se reconhece necessitada de um auxílio, um amparo, para que se torne, então, capaz de alcançar sua realização; a segunda é que esse amparo só pode lhe vir de uma realidade pessoal, que é fonte de si mesma; e a terceira consiste em uma decisão, através da qual a existência acolhe a manifestação histórica dessa realidade pessoal e assume suas palavras como as indicações precisas que lhe assegurarão a realização desejada e esperada (cf. *ibid.*, p. 194).

Desse modo, ao se pensar na relação da dimensão ética da existência com a razão, percebe-se que a própria razão reconhece que sua função não é a de se constituir ela mesma realização da existência, mas sim contribuir ao esforço da própria existência no sentido de sua busca fundamental. Nessa estrutura ética da existência enquanto lugar da fé, a razão deverá encontrar sua localização própria, não se fechando em si mesma, nem cedendo ao excesso, como afirma Ladrière (2008a, p. 195), “ela dever ser necessariamente acolhedora em relação a toda experiência na qual a existência possa ser levada a reconhecer o que corresponde verdadeiramente à sua espera”. O conteúdo mesmo da fé, enquanto capaz de orientar a própria vida ética, constituir-se-á, portanto, naquilo que pode corresponder a essa espera e que permitirá à pessoa alcançar sua desejada realização, fruto de suas escolhas, cuja responsabilidade lhe pertence, sob a luz dos próprios ensinamentos revelados por Deus.

A partir disso, é possível reconhecer que a fé não somente propõe, a partir de suas afirmações doutrinais nas mais diversas experiências religiosas, um conjunto de práticas específicas, mas é também capaz de convocar o ser humano para sua responsabilidade diante de sua própria existência e a consequente necessidade de se aderir a um projeto ético.

3.4.3 A relação entre ciência e fé cristã

Uma nova implicação da racionalidade da fé refere-se à sua relação com a ciência. Para responder à pergunta sobre o modo através do qual se relacionam ciência e fé cristã, Ladrière aborda inicialmente a noção de ciência. A este propósito, ele (2008a, p. 190) afirma:

Há, na base da atitude científica, uma crença que comporta, ao mesmo tempo, junto com uma confiança espontânea no poder da razão teórica, a consciência de uma responsabilidade, a certeza de que o esforço empreendido não é em vão e como que o acolhimento de uma promessa. Aquilo que busca dizer-se nos requer e nos fixa um dever, mas ao mesmo tempo se anuncia como uma possibilidade com a qual podemos contar absolutamente.

Por outro lado, o discurso da fé não consiste numa visão de mundo, no sentido de uma teoria do mundo, uma cosmologia, mas sim numa maneira de expressar como uma salvação se efetiva. Neste sentido, ela é uma soteriologia. A fé revela essa sua dimensão salvífica apresentando a própria história que marca a relação entre o ser do homem e a realidade pessoal que se manifesta como meio de salvação. Decorre disso, que a fé, tratando da salvação, oferecerá também indicações sobre o próprio mundo e sua significação (cf. ibid., p. 196).

Na reflexão ladrièriana, esta relação entre a fé e a ciência consiste em algo não apenas possível, mas também esclarecedor. Hoje, a ciência oferece uma visão da realidade cósmica entendida como processo no qual a composição das figuras do cosmo se dá a partir da ação das forças nele presentes que, por meio de um devir incessante, conduzem à ordem e à estruturação da natureza nos seus diversos níveis. Além disso, a ciência atual entende o cosmo em sua organicidade e percebe uma unidade profunda de todos os fenômenos. Precisamente por isso, Ladrière (2008a, p. 196) defende que

isso mostra não apenas que não há contradição entre fé e ciência, mas que há mesmo, de forma positiva, uma consonância e, poderíamos dizer, uma complementaridade entre a imagem do mundo que a ciência constrói e a ideia de criação, que é uma das ideias básicas que a fé cristã em seu conteúdo propõe.

Do ponto de vista da própria ciência, ela se vê tendo por fundamento a razão que, no seu dinamismo, possui como fim a construção de um *logos* do mundo. Contudo, o que a ciência reconhece é a imagem de um mundo em constante mudança, com crescente complexificação, tendo no cume de seu movimento de autoconstituição o aparecimento do ser humano e da criatividade que lhe é própria. Desse modo, a capacidade criativa, presente no

ser humano, pode ser entendida como a forma mais eminente de uma criatividade em ação em todo o universo. Partindo do ponto de vista da fé cristã, ao se pensar no dado da criação, é possível encontrar na ideia da criatividade, presente no mundo, conforme constata a ciência e a formulação de sua imagem do mundo, um ponto de ligação que evidencia um sentido positivo da ciência em relação à fé (cf. *ibid.*, p. 198).

Portanto,

a ciência não nos dá, em suas representações teóricas, uma visão da criação como tal, mas traz dentro dela um sentido vivido da criação. Ao trabalharmos para compreender o mundo, retomamos em nossas próprias vidas o movimento mesmo da criação. Como a fé, enquanto experiência, é a forma vivida direta da participação na vida do Verbo, podemos dizer que a ciência encontra seu sentido acabado, sua verdade, na fé (*ibid.*, p. 199).

Sendo assim, a relação entre a fé e a ciência será de uma complementaridade recíproca. De um lado, a fé comprehende a significação da ciência e experimenta a realização do que nela está implícito, e de outro, a ciência oferece à própria fé os meios para uma melhor compreensão da realidade do Verbo no mundo, por meio de suas obras, que são como que sua projeção no mundo.

3.4.4 A teologia como ciência da fé

Pressupondo a relação entre fé cristã e ciência, esclarecida no ponto anterior, torna-se possível pensar um discurso da fé inspirado na ideia da ciência, ou mesmo uma teologia como ciência. De fato, como se viu, fé e razão se relacionam numa ordem verdadeiramente intrínseca. Ladrière (2008a, p. 200-201) retoma essa temática sobre a articulação entre fé e razão, primeiramente, recordando que o conteúdo da fé, expresso num discurso e transformado numa experiência vivida, encontra seu lugar na dimensão ética da existência humana. Também a razão é um constitutivo da existência humana e se caracteriza como elemento essencial para a capacidade humana de compreensão. É, na verdade, graças à razão que a existência expressa seu desejo profundo de compreensão de si mesma, do mundo ou da experiência como um todo. Portanto, é na razão e pela razão que é possível à estrutura ética da existência se compreender.

Quando se insere na existência, por meio da experiência que recebe o que ela anuncia, a fé não sobrepõe simplesmente sua ordem própria a uma ordem existencial que lhe seria de certo modo exterior; ela assume as potencialidades da existência, ao mesmo tempo em que esta a assume em seu dinamismo

próprio. Portanto, é a dimensão compreensiva da existência que se torna o instrumento no qual e pelo qual o apelo à compreensão, interior à fé, poderá se fazer valer efetivamente. Retomando os poderes da razão, a fé pede a esta para empregar os recursos da compreensão que ela possui para tentar esclarecer, tanto quanto possível, o que ela diz de si mesma e o que dizem as palavras nas quais se expõe. A fé comporta sua própria clareza; as palavras que a exprimem extraem seu sentido da realidade que elas estão encarregadas de tornar manifesta. Há, portanto, uma autocompreensão da fé. Mas é essa autocompreensão mesma que mobiliza o poder da compreensão, que está na razão, para explicitar-se e projetar-se num discurso capaz de desenvolver toda a sua virtude. Poderíamos dizer que a razão é chamada a servir de suporte, em suas próprias capacidades de compreensão, à autocompreensão da fé. Ora, a ciência é precisamente a forma que o discurso da compreensão assume quando se constrói de maneira crítica e sistemática (*ibid.*, p. 200).

Entendendo-se ciência como o saber segundo a razão, sua abrangência é ampliada para além das ciências modernas, incluindo-se nesse conceito a própria filosofia especulativa, como forma de saber fundamental. Sendo assim, a fé que apela à razão para que se compreenda melhor a si mesma, poderá ser expressa num discurso que se edifica segundo a ideia da ciência. Ao falar de teologia como uma ciência da fé, Ladrière ressalta que não se trata da ciência aos moldes das disciplinas experimentais, cujos objetos são conhecidos através de manipulação experimental, nem mesmo de uma disciplina especulativa pura que pergunta sobre a existência a partir de suas próprias estruturas constitutivas.

A ciência da fé se aproxima das ciências empíricas enquanto parte de fatos, não de estruturas puras. No caso da fé cristã, é a própria revelação de Deus, sua inserção na história humana e sua continuidade na tradição da Igreja que se constituirá no dado fundamental para a compreensão. Porém, o método de descrição e interpretação dos fenômenos empíricos não é capaz de abranger os fatos que são de ordem moral e espiritual (cf. *ibid.*, p. 201). A ciência da fé recorre, então, a uma hermenêutica que seja efetivamente capaz de explicitar, do modo mais profundo possível, a autocompreensão da fé, satisfazendo à exigência interna que a fé possui dessa autocompreensão, por meio da utilização dos recursos próprios da razão. O discurso teológico, dessa maneira, caracteriza-se pela utilização de instrumentos alcançados pela experiência histórica da razão, bem como de categorias especulativas e de um modelo de discursividade que corresponde à ideia de ciência. A teologia como ciência da fé é constituída por um discurso sistemático, fundado em princípios, crítico e adequado (cf. *ibid.*, p. 202).

Ladrière defende que, tendo-se como horizonte a autocompreensão própria da fé, é possível que o discurso da fé se estruture de acordo com a ideia de ciência. Isso acontece através da assunção do esforço da razão na vida da fé, já que a fé busca se compreender, mas

isso não significa que a fé será simplesmente transcrita em um registo de pura razão (cf. ibid., p. 203). Segundo Ladrière (2008a, p. 208), a teologia como ciência da fé

é um projeto que se inscreve no interior da fé, mas que retoma a ideia instituída no trabalho da razão. Nessa retomada, há, ao mesmo tempo, continuidade e superação, isto é, muito exatamente, assunção. O projeto de uma ciência da fé é realmente a reinscrição transfiguradora, no *télos* da autocompreensão da fé, do projeto de constituição de um *lógos* do mundo, que é a visada da ciência. Assim, a ciência não é esquecida; muito pelo contrário, é prolongada e recebe desse prolongamento mesmo um sentido que a eleva além de seus próprios limites.

Em suma, a afirmação da teologia como ciência da fé, para Ladrière, nada mais é que uma expressão bastante concreta do que propõe com a afirmação da racionalidade da fé. Ele supera assim uma visão na qual a ciência era vista como estritamente marcada pelo método experimental. Com efeito, no contexto de uma concepção tecnocientífica da razão era impensável articulá-la com a fé. Seu conteúdo e sua experiência eram então, muitas vezes, encarados como meros sentimentos, caracterizados como uma mera experiência subjetiva, alheia ao discurso racional.

3.4.5 A universidade católica como lugar de encontro da fé cristã e a razão

Tendo em vista sua presença ativa e efetiva no âmbito universitário, particularmente na Universidade Católica de Louvain, Ladrière reflete sobre a maneira como a sua posição acerca da racionalidade da fé é capaz de influenciar a vida na universidade católica. A universidade católica pode ser definida como a universidade cujo projeto fundamental encontra sua inspiração maior na própria fé cristã. Desse modo, a universidade católica²⁹ pode ser contemplada como um dos lugares em que o encontro da fé cristã e da existência é possível, ou melhor, onde a fé cristã acolhe o esforço da razão e confere a este um sentido mais profundo. Concomitantemente, a fé se torna, em virtude de seu contato íntimo com a

²⁹ Ladrière (2008a, p. 215) afirma: “A universidade católica, no contexto da cultura atual, é uma das formas muito diversificadas segundo as quais está organizada a formação superior. Sua originalidade se deve aos seguintes traços: na universidade, a formação, assegurada de maneira direta pelo ensino, está intimamente associada à pesquisa; em tese, as principais dimensões do saber contemporâneo se acham aí representadas e associadas numa unidade orgânica, o que se traduz pelas ideias de pluridisciplinaridade e de interdisciplinaridade; a pesquisa, nos diferentes departamentos, é acompanhada – pelo menos em princípio – de uma consciência crítica que busca ligar os procedimentos conceituais e metodológicos particulares aos fundamentos da disciplina”.

atividade da razão, mais consciente da própria realidade da existência humana, enquanto é capaz de iluminá-la (cf. LADRIÈRE, 2008a, p 205-206).

Sem renunciar à missão que é própria da universidade, sobretudo no que diz respeito à pesquisa, à relação orgânica dos diversos tipos de conhecimento e à postura crítica própria do método científico, a universidade católica também se insere no devir da razão. Isso acontece através das contribuições que é capaz de oferecer em vista da constituição de um saber racional ou de diversas de disciplinas fundadas na racionalidade. Não se trata, porém, de pensar a razão somente como razão teórica. Pois “há uma presença da razão prática no interior da razão teórica: por suas motivações mais profundas, mesmo a pesquisa especulativa se liga a um horizonte ético” (ibid., p.217). Assim, a universidade é caracterizada pelo devir da razão prática, no sentido de que mobiliza pessoas e forma uma comunidade capaz de servir a outras comunidades mais abrangentes que esperam os resultados de sua ação. Na universidade, o devir da razão se torna efetivo e pode oferecer instrumentos que auxiliam no esforço da interpretação da própria realidade. Portanto, a universidade católica pode ser compreendida como um lugar privilegiado de encontro entre a razão e a fé. Segundo Ladrière (2008a, p. 218), nela

a dinâmica da salvação vem ao encontro da dinâmica da razão. A escatologia da razão, que na verdade não é senão a estrutura formal de seu devir, aparece então como condição estrutural da receptividade do espírito humano em relação à escatologia da salvação, a qual está fundada, pelo menos do ponto de vista da fé, no acontecimento real, já advindo e contendo nele o acontecimento último ainda por vir, da ressurreição do Cristo.

Numa universidade católica, mesmo que se compreenda que a própria existência cristã comporta a fé em sua exigência de inteligibilidade, a faculdade de teologia possui um papel bastante eminente. Ela tem como missão explicitar o momento reflexivo da fé, cuja presença está, ao menos implicitamente, no conjunto da comunidade universitária. Com isso, estabelece-se o diálogo, no ambiente acadêmico, entre os teólogos e os colegas de outras faculdades. Através dessa relação da teologia com as outras disciplinas na instituição universitária, dá-se a inserção da própria fé como um componente cognitivo da cultura. Para isso, mesmo mantendo a sua especificidade como ciência da fé, ela deverá, necessariamente, acolher o *a priori* de compreensão própria do contexto em que ela está presente (cf. ibid., p. 218-219).

Para Ladrière, a teologia, num tempo em que se buscou tratar da razão como razão absoluta, assumiu a fé e seu conteúdo como composta por um conjunto de verdades cuja

validade é absoluta e eterna. Compreendeu, então, a obra da redenção como fundada numa compreensão especulativa de Deus e na ideia de um decreto eterno relativo à salvação da humanidade (cf. *ibid.*, p. 220-221). Ou, em outras palavras:

Por uma espécie de transposição que se explica pela estrutura mesma da fé – que nos fala de um reino por vir, mas na medida em que já está entre nós –, o esforço de compreensão pelo qual a teologia é chamada a reinterpretar na fé o que a realidade visível nos mostra de si mesma, em sua constituição mas também em seu estatuto existencial, torna-se um componente altamente construtivo do esforço de compreensão pelo qual ela tenta dar à fé, no contexto de uma racionalidade historicamente situada, o suporte discursivo mais apropriado de sua automanifestação (*ibid.*, p. 224).

Tal reinterpretação da missão da teologia se insere como uma prática cujo sentido próprio se torna evidente quando presente ao lado de outras práticas que constituem o conjunto das práticas cristãs, ou seja, a própria vida da Igreja. Mesmo que não se pense, hoje, numa universidade enquanto instituição exclusivamente a serviço da Igreja, não é possível prescindir na universidade católica de sua relação com a comunidade cristã e de sua contribuição para a vida eclesial, sua pastoral e sua missão evangelizadora.

Em suma, utilizando as próprias palavras de *Ladrière* (2008a, p. 224):

A universidade católica, pelo serviço de que se encarrega, ocupa esse lugar de transição no qual a fé recebe da razão a instrumentalidade interpretativa que ela utiliza como meio de expressividade de sua própria inteligibilidade e no qual, recolhendo o que se instaura na experiência humana e na compreensão que faz de si mesma, ela transforma em valor de eternidade o que, por si, era apenas uma figura transitória destinada a perecer no naufrágio do tempo.

A proposta *ladriériana* da racionalidade da fé, na sua aplicação concreta à universidade católica, foi devidamente provada e comprovada por sua própria atuação e exemplo. Haja vista que o filósofo não somente transmitiu essa reflexão, mas antes a viveu e a testemunhou no ambiente acadêmico da Universidade Católica de Louvain.

Ladrière (1972, p. 72), inclusive, sugere iniciativas que podem ser tomadas nas universidades católicas como meios de se experimentar esse encontro entre fé e razão, a saber: realização de seminários de filosofia das ciências nos diferentes departamentos, organizados por eles mesmos em parceria com o departamento de filosofia; promoção de seminários ou de centros de estudos interdisciplinares, com os departamentos que tem afinidades no tocante aos seus programas; pesquisa de formas de organização que possam auxiliar a Igreja na formulação e divulgação de seus apelos; e também a proposta de uma concepção orgânica da universidade católica não a partir de uma reorganização da faculdade de teologia, mas sim

através da articulação entre a teologia e as outras disciplinas, especialmente a filosofia e as ciências humanas.

Nesse contexto, Ladrière ressalta que é imprescindível que nas relações estabelecidas entre a teologia e as outras ciências não sejam desrespeitadas ou esquecidas, de um lado, a transcendência da fé e, de outro, a autonomia das ciências. Ademais, é necessário se considerar que cada tipo de saber tem seus próprios fundamentos, conceitos e métodos, bem como o próprio projeto inspirador que lhe confere seu impulso, razão de ser e garantia última (cf. *ibid.*, p. 66-67).

Ao comentar o pensamento de Ladrière, Renaud (1991, p. 229) afirma que, para o filósofo aqui pesquisado, a fé opera uma ruptura que se define como: “limiar último e gratuitamente oferecido ao homem, [que] se propõe, não no prolongamento simples da interrogação filosófica, mas como salto de reinterpretação que se apoia na realidade humana para contestar essa mesma realidade e a conduzir a um acabamento inesperado”.

Enfim, a resposta de Ladrière ao problema da racionalidade da fé abre perspectivas para muitas outras reflexões e especulações, bem como propõe muitas outras implicações cuja apresentação não foi possível realizar aqui. A demonstração da possibilidade de articular razão e fé em um diálogo fecundo, especialmente, no contexto atual, é, sem dúvida, uma grande contribuição desse filósofo no conjunto da história do desenvolvimento do pensamento humano.

CONCLUSÃO

A realização da pesquisa sobre o tema da racionalidade da fé, na perspectiva do filósofo Jean Ladrière, demonstrou como sua abordagem é pertinente e pode incidir sobre diversos campos da reflexão, bem como da própria existência humana em geral. Particularmente, a posição de Ladrière é capaz de favorecer o diálogo entre filosofia e fé cristã que, durante tanto tempo, foi tratado com indiferença ou considerado sem qualquer relevância para ambos os lados. A afirmação de que a fé cristã é marcada por uma racionalidade, cujos conteúdos são inteligíveis e cujos atos são razoáveis, torna possível e, até mesmo, extremamente fecunda a articulação entre razão e fé, filosofia e teologia.

Para chegar a tal conclusão, primeiramente, Ladrière demonstrou que a superação do neopositivismo é um passo essencial para que seja possível atribuir à linguagem a capacidade de tratar de questões do âmbito metafísico. Além disso, o autor considera a possibilidade de um discurso, à luz da razão, nos campos da ciência, da filosofia e da fé. Na busca de uma conceituação da razão, Ladrière apresenta um breve histórico da razão, mostrando que a razão foi se desdobrando ao longo da própria história. Nesse sentido, a razão é marcada por um destino, ela consiste numa tarefa infinita, já que é anúncio de uma totalidade de sentido. O destino da razão entendido como espera, decifração e testemunho leva a reconhecer que a racionalidade é um princípio ativo na história. Por isso, a racionalidade não pode ser reduzida a um de seus matizes. A racionalidade científica não é a única modalidade de racionalidade. A razão não tem somente a dimensão cognitiva, mas também a da práxis. Portanto, a racionalidade pensada como um conceito mais amplo, inserida nos âmbitos do conhecimento e da ação, com modalidades diversas, é o ponto de partida de Ladrière para se pensar a própria racionalidade da fé.

Da mesma maneira que a racionalidade não pode ser considerada de modo reduzido, a concepção ladrièriana da fé comunga com sua definição usual de conteúdo e ato, que diz respeito às dimensões objetiva e subjetiva da fé. Assumir esta definição possibilita avaliar se os conteúdos e atos próprios da fé são ou não marcados pela razão. Também nesse âmbito, Ladrière aborda o caráter da inserção da fé na existência humana, particularmente, na estrutura gnosiológica do ser humano. Nesse sentido, a apresentação da fé como experiência, linguagem, razão e práxis leva a compreender que a fé não é algo extrínseco à existência humana, mas profundamente inserida nela. A fé como experiência confirma a peculiaridade

da fé como algo bastante ligado à vivência pessoal, diferente e especial com relação a outros tipos de conhecimento. A fé como linguagem aponta para a constituição própria do discurso da fé, sobretudo da fé cristã, capaz de expressar conteúdos e experiências que não podem ser abarcados pura e simplesmente pelo método e linguagem das ciências modernas. A fé como razão considera que a experiência da fé, por meio da linguagem própria da fé, constitui a própria teologia enquanto discurso sobre a fé, à luz da razão. Essas três dimensões da fé estão sempre mediadas pela práxis, de modo que a fé, seja como experiência, linguagem ou razão, sempre implica num engajamento, num compromisso, numa aceitação, numa adesão ao que transmite e ensina a própria fé.

Considerando-se, portanto, que a razão e a fé estão inseridas na existência humana, Ladrière defende que o primeiro passo para o reconhecimento da racionalidade da fé consiste em identificar a dimensão ética da existência humana como estrutura de receptividade da fé, ou seja, como um lugar que a própria razão descobre como possível para que a fé possa se instalar. A esse dado antropológico, une-se outra motivação racional que é a de que, além da fé habitar o interior do ser humano, existe em seu coração uma expectativa de que ele alcance a sua própria realização que somente a fé poderá corresponder. Desse modo, o destino da razão está marcado pela espera de um auxílio que possa vir ao seu encontro como meio de alcançar a realização desejada. Assim, depois de afirmar que a própria razão pode justificar a presença da fé na existência humana, Ladrière apresenta a interpretação dos sinais como critérios para a validação dos conteúdos da fé. Por isso, além da fé ser compreendida, à luz da razão, como parte integrante da estrutura humana, a própria razão fornecerá critérios para que seu conteúdo seja aceito ou não como pertencente ao âmbito da racionalidade. Por fim, com base nesses dois passos anteriores, a reflexão ladrièriana chega ao ponto de afirmar que existe na própria fé uma racionalidade intrínseca. Isso porque a própria fé carrega um desejo de autocompreensão que permite, então, a assunção dos poderes da razão ao campo próprio da fé, de modo tal que a fé se enriqueça com a visada da razão e a razão amplie seus horizontes de acordo com o âmbito próprio da fé.

Poder-se-ia averiguar o quanto essa posição de Ladrière é capaz de influenciar e lançar luzes em diversos âmbitos da reflexão em geral, da filosofia, da teologia e do campo das religiões. Porém, dada a natureza desse trabalho, foram vistas as implicações da racionalidade da fé no que concerne às relações da fé cristã com a filosofia, à articulação da experiência da fé com a ética, à interação possível entre ciências e fé cristã, à significação da teologia como ciência da fé e, de modo muito concreto, à caracterização da universidade católica como lugar

privilegiado de encontro entre a razão e a fé cristã. Assim, vislumbra-se uma gama de possibilidades para a continuidade da reflexão aqui empreendida. Tal configuração também se explica pela grandiosa capacidade intelectual de Ladrière que não somente se especializou e aprofundou num determinado tema ou área específica, mas que soube abarcar inúmeras áreas e temáticas da filosofia, fazendo isso numa abertura da reflexão para as articulações, relações e contribuições mútuas. Sobre essa característica própria da personalidade do autor, afirma Pegoraro (1978, p. 8):

J. Ladrière é antes de tudo, um pensador universal. Universalidade que não se mede nem pela largeza do saber, nem pela vastidão de regiões científicas que domina, mas pela capacidade de fazê-las convergir-se e englobar-se numa totalidade flexível, crítica e sempre em rearticulação. Não se trata de uma totalidade monolítica (*omnia versus unum*), comandada por algumas premissas absolutas. Pelo contrário, para Ladrière, o movimento de convergência é autêntico na medida em que respeite a divergência. A convergência e a divergência das regiões do saber mantêm-se pela tensão dialética. Cada região, cada modelo ou sistema deve afirmar seus postulados, métodos e objetivos. Uma importante característica dos sistemas é a possibilidade de abertura, não por concessões, mas por causa de sua estrutura intrínseca. A partir desta flexibilidade, pode-se pensar e tentar a articulação do sentido, implícito e envolto em obscuridade em todos os modelos e sistemas.

Enfim, espera-se que o estudo aqui realizado, cuja opção metodológica foi a de beber das fontes do próprio autor, sirva de motivação para que mais estudantes e pensadores conheçam, aprofundem e trabalhem a produção intelectual de Jean Ladrière. Para as universidades católicas, trata-se de um tema e de um autor de grande relevância, com amplas possibilidades de contribuir para o incremento do debate entre fé e razão e da especulação filosófica a respeito da fé cristã. Para os pesquisadores, filósofos, crentes ou não, consiste também, sem dúvida, numa abordagem bastante rica e instigadora.

REFERÊNCIAS

CARNEIRO, Antônio Marcos Muniz. **Teorias organizacionais: do ceticismo à consciência crítica.** Disponível em: <<http://www.spell.org.br/documentos/download/13882>> Acesso em: 10.ago.2015

FIDEÍSMO. In: MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia.** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2005. p. 1040. (Tomo II)

GRAYLING, A. C. **Wittgenstein.** São Paulo: Loyola, 2002. (Coleção Mestres do pensar)

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica *Fides et ratio:*** sobre as relações entre fé e razão. 7.ed. São Paulo: Loyola, 1999.

LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido.** São Paulo: EPU e EDUSP, 1977.

_____. **A fé cristã e o destino da razão.** São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008a. (Coleção Ideias)

_____. **Comment et pourquoi, personnellement, je crois.** *Revue Philosophique de Louvain.* Louvain, n. 106(2), p. 248-269, 2008b.

_____. FOI. In: **Encyclopaedia universalis.** Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1968. p. 75-83. Vol. 7.

_____. **La articulación del sentido.** Salamanca: Ediciones Sígueme, 2001.

_____. **La science, le monde et la foi.** Tournai: Casterman, 1972.

_____. L'intelligence de la foi et le devenir de la raison. In: Bousquet, Br. e Capelle, Ph. **Dieu et la raison. L'intelligence de la foi parmi les rationalités contemporaines.** Paris: Bayard, 2005. p. 19-23.

_____. **Os desafios da racionalidade:** o desafio da ciência e da tecnologia às culturas. Petrópolis: Vozes, 1979a.

_____. **Razon y escatología.** Arete. Vol. 3, n. 2, 1991. p. 297-324.

_____. **Sens et vérité en théologie:** L'articulation du sens III. Paris: Les Éditions Du Cerf, 2004.

_____. **Vida social e destinação.** São Paulo: Convívio, 1979b.

LIBANIO, J. B. e MURAD, Afonso. **Introdução à teologia:** Perfil, enfoques, tarefas. 6.ed. São Paulo: Loyola, 2007.

MONDIN, Batista. **Introdução à filosofia:** problemas, sistemas, autores, obras. 18. ed. São Paulo: Paulus, 2010. (Coleção Filosofia)

MUCHAIL, Salma Tamus. Prefácio à Edição Brasileira. In: LADRIÈRE, Jean. **A articulação do sentido.** São Paulo: EPU e EDUSP, 1977. p. XIII-XVII.

OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. **A religião na sociedade urbana e pluralista.** São Paulo: Paulus, 2013. (Coleção Temas de atualidade)

PEGORARO, Olinto. Introdução. In: LADRIÈRE, Jean. **Filosofia e práxis científica.** Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p. 7-19.

PIMENTEL, Álvaro Mendonça. Racionalidades, culturas e globalização: ação criativa e a rearticulação dinâmica das culturas. **Síntese Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, v. 62, n. 133, p. 181-210, mai./ago. 2015.

RACIONALISMO. In: MORA, J. Ferrater. **Dicionário de filosofia.** 2.ed. São Paulo: Loyola, 2004. p. 2442-2444. (Tomo IV)

RENAUD, Michel. LADRIÈRE (Jean). In: **LOGOS:** Enciclopédia luso-brasileira de filosofia. Lisboa/São Paulo: Verbo, 1991. Vol. 3. p. 228-229.

RICOEUR, Paul. **Na escola da fenomenologia.** Petrópolis: Vozes, 2009.

RITO, H. **Introdução à teologia.** Petrópolis: Vozes, 1998.

ROCHA JUNIOR, Deusdedit Alves. **O território do cotidiano.** Disponível em: <<http://www.publicacoesacademicas.uniceub.br/index.php/pade/article/download/130/119>> Acesso em: 10.ago.2015

RODRÍGUEZ, Luis O. Jiménez. **El punto de partida de la teología:** aportes desde la fenomenología y la filosofía del lenguaje. In: Revista Theológica Xaveriana, vol. 64, n. 177(2014), p. 127-156.

SALAS ASTRAIN, Ricardo. **El lenguaje de la fe en um mundo marcado por la racionalidad científica.** Disponível em: <<http://www.uca.edu.sv/facultad/chn/c1170/El%20lenguaje%20de%20la%20fe.pdf>> Acesso em: 02 fev. 2015.

SCHAEFER, Osmar Miguel. **Sobre ciências, filosofia e fé.** Disponível em: <http://antares.ucpel.tche.br/cpa/php/uma_confusao_metodologica.pdf> Acesso em 03 fev. 2015.

VAN PARIJS, Philippe. Jean Ladrière, filósofo de todas as ciências, pensador da esperança. *Revista do Instituto Humanitas Unisinos*. São Leopoldo, ed. 267, p. 28-29, 04 de ago de 2008.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Antropologia filosófica.** 11. ed. São Paulo: Loyola, 2011. Vol. I. (Coleção Filosofia)

WINKLHOFER, A. Escatologia. In: FRIES, Heinrich (Dir.). **Dicionário de teologia:** Conceitos fundamentais da teologia atual. São Paulo: Loyola, 1970, p. 44-55. (Vol. II)