

Pensamento metafísico e pós-metafísico: a propósito de uma distinção e algumas implicações

RESUMO

Este artigo pretende refletir sobre o significado da distinção entre pensamento *metafísico* e pensamento *pós-metafísico*, procurando mostrar que esta distinção repousa na resposta à – e no modo de fundamentação da – objetividade dos valores de verdade e de moralidade. Buscaremos mostrar que essa distinção e a correspondente discussão dizem respeito à discussão entre relativismo/subjetivismo/ceticismo e objetivismo epistemológico e moral. A partir disso, pensaremos algumas questões ligadas à filosofia e à religião hoje, notadamente os desafios ligados à idéia de cientificidade da filosofia e à possibilidade, em se tratando da filosofia, de fundamentarmos objetivamente tais valores de verdade e de moralidade em um contexto de pluralismo religioso e moral e de ciência racionalista; e, em se tratando da religião, a questão do *privatismo* do fenômeno religioso, enquanto dependente eminentemente da consciência de cada crente (a religião, nesse caso, deixaria de ser um fenômeno de massas e determinante do espaço público para retirar-se à esfera privada da vida, para a consciência de cada crente. Em uma era de secularismo radical, essa é a nossa tese, as sociedades democráticas estariam caminhando para a absoluta necessidade de justificação de todos os espaços sociais e exigindo exatamente essa retirada das religiões para a esfera privada da vida. Por fim, nos perguntaremos ainda pela questão da legitimação dos conteúdos religiosos: eles ainda seriam validados *exclusivamente* pela instituição religiosa (por exemplo, a Igreja Católica) ou o fato de a religião tornar-se um fenômeno eminentemente privado, dependente da consciência de cada crente, implicaria na perda de centralidade das instituições religiosas?

Palavras-Chave: Fundamentação; Pensamento Metafísico; Pensamento Pós-Metafísico.

ABSTRACT

This paper aims reflect about de meaning of distinction between *metaphysical* and *postmetaphysical* thinking. And it will show too this distinction is founded in the answer and the way of foundation of true and morality. We Will show which this distinction is basically a discussion between relativism/subjectivism/skepticism and epistemological and moral objectivism. Since it, we will think on some questions about philosophy and religion today, principally questions about philosophy as science and its possibility of foundation of true and morality in a pluralist society and world and rationalist science; about religion, the question of privatism of religious phenomenon while related at will of each person. In an age of radical secularism, democratic societies will walk to necessity of radical public justification and legitimation of all structures of society. We'll ask too about authority of religious institution between the fact of religious phenomenon be totally dependent of each person.

Key Words: Foundation; Metaphysical Thinking; Postmetaphysical Thinking.

*Professor de Filosofia na Universidade Federal de Rondônia e doutorando em Filosofia pela PUC-RS.

Filosofia Grega e pensamento metafísico

Entendamos por *metafísica* ou *ontologia* a tentativa filosófica de encontrar fundamentos normativos de caráter objetivo, ou essencialista, ou universalista. Partindo desse aspecto, podemos entender a história da filosofia, inclusive na sua fase em que foi associada ao pensar religioso cristão, como a tentativa de encontrar um fundamento primeiro – uma *causa incausada*, no dizer aristotélico – a partir da qual questões epistemológicas e morais poderiam ser pensadas e fundamentadas em sua objetividade. Interessantemente, o homem ocidental, desde as origens da filosofia e como filosofia, sempre buscou uma ciência da verdade e da moral que pudesse ser tão rigorosa em sua fundamentação das questões ligadas a essas áreas quanto a matemática o era no seu (da própria matemática) campo de atuação. Quer dizer, a matemática, para esses pensadores, fornecia juízos rigorosos, objetivos, de uma validade inquestionada. “ $1 + 1 = 2$ ” é um juízo absolutamente correto, não possui a mínima contradição nem abre espaço para ela, e essa constatação poderia ser feita em qualquer época histórica (era um raciocínio correto tanto para Platão quanto para nós, apenas para exemplificar); na matemática, não haveria lugar para o relativismo e, conseqüentemente, para o ceticismo.

Desde os pitagóricos, passando por Platão, Descartes e Kant, e entrando na *filosofia* de Wittgenstein (incluindo a própria idéia comtiana de, a exemplo da física natural, elaborar uma física social, cujo objetivo seria descobrir as *leis invariáveis* determinadoras da evolução social, ou que pelo menos nos permitiriam entender a dinâmica social – portanto, a formação de uma ciência objetiva disso que entendemos por *social*), a ten-

tativa de encontrar um fundamento sólido, não-contraditório, possibilitador da própria fundamentação rigorosa das questões epistemológicas e morais, tem determinado o trabalho de investigação filosófica, o próprio entendimento e sentido da filosofia (ou a falta deles e, portanto, o próprio sem-sentido da filosofia).

Acredito, nesse sentido, que a filosofia surgiu historicamente na Grécia antiga enquanto tentativa de fundamentação objetiva da verdade e da moralidade, ou seja, de questões epistemológicas e morais, fundamentação normativa essa entendida como momento absolutamente central para a orientação da própria práxis política (é por isso que se pode perceber em Sócrates e em Platão que a filosofia é ciência e momento absolutamente fundamental para a própria práxis política – falarei sobre isso mais adiante) e para a constituição da ciência, entendida enquanto metafísica/cosmologia, e contraposta ao mito e à religião (como uma forma racional de explicação do mundo e do homem, diferentemente do mito e da religião). Se repararmos para o *conteúdo do filosofar* que começa com Sócrates e os sofistas, e se percebermos os seus desdobramentos em Platão e Aristóteles, a grande questão que norteia os debates entre sofistas, de um lado, e Sócrates, Platão e até Aristóteles de outro é efetivamente a questão entre relativismo/subjetivismo/ceticismo (defendida pelos sofistas) e a questão do objetivismo (ou da possibilidade de se fundamentar objetivamente a questão da verdade e da moralidade, defendida por Sócrates, Platão e Aristóteles).¹ Ora, a filosofia emerge enquanto ciência – e até enquanto ciência teológica ou rainha das ciências – na medida em que, para Sócrates, Platão e Aristóteles, *tem condições* de fundamentar a objetividade dos valores de verdade e de moralidade e, conseqüentemente, defender

¹ Estou consciente de que realizo aqui um paralelismo um tanto temerário, no sentido de que estou colocando no mesmo paradigma Sócrates, Platão e Aristóteles (ou seja, estou defendendo que os três acreditam na possibilidade de se fundamentar objetivamente questões epistemológicas e morais, como tarefa central da própria filosofia, ou como sua tarefa primeira, contra os sofistas). Mas, num outro sentido, embora não vá me deter nisso, dado o tamanho do próprio artigo, tenho clareza de que se pode defender essa posição com consistência. Uma outra questão, claro, é como eles fundamentam a objetividade da verdade e da moralidade – e nisso não me deterei aqui.

a objetividade de questões epistemológicas e morais. A filosofia seria ciência e teria sucesso enquanto ciência no momento em que fundamentasse objetivamente questões de verdade e de moralidade – e estaria em crise quando isso já não fosse mais possível, quando ela não mais conseguisse garantir a objetividade desses valores (PLATÃO, [s. d.]; ARISTÓTELES, 2001).

A temática central d'*A República* de Platão consiste efetivamente na refutação da posição sofística, expressa entre outros por Trasímaco, e em fornecer a *prova* de que seria possível essa fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade. Um argumento, em relação a isso, me parece importante. Quando Sócrates questiona Trasímaco de se uma comunidade de bandidos poderia ter sucesso em suas empreitadas se todos os membros do grupo mentissem entre si e não respeitassem regras mínimas de honradez pelo menos no próprio bando e dentro dele, e quando Trasímaco responde que isso não é possível, o que se torna claro é de que *até em uma comunidade de bandidos* valores de verdade e de moralidade são absolutamente centrais para o sucesso do grupo (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 43).² Mesmo entre bandidos, se não existe o respeito mínimo a princípios morais, não pode haver uma quadrilha bem-sucedida. Mas o que vem a ser isso? E, mais importante, pode a sociedade sobreviver e ser marcada pela justiça se os cidadãos não seguirem princípios morais objetivos e se o bem comum não for o critério *objetivo*, talvez até abso-

luto, orientador tanto da vida e da ação de cada indivíduo quanto da própria estruturação e ação das instituições públicas? É interessante, nesse sentido, perceber que a argumentação platônica aponta para a exigência e premência das questões normativas enquanto condição de possibilidade para a própria justiça na sociedade, para o próprio bem-estar na sociedade. Ou seja, antes de ser uma possibilidade, a fundamentação objetiva de valores de verdade e de moralidade é *uma necessidade*, se quisermos que a sociedade não descambe para o puro e simples subjetivismo e relativismo e, conseqüentemente, para a negação da objetividade dos valores de verdade e de moralidade e da própria centralidade do bem comum, conforme resultado da própria discussão de Sócrates e Trasímaco, na medida em que até em uma comunidade de bandidos normas morais objetivas são necessárias para a estabilidade e o sucesso das empreitadas do grupo criminoso (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 09-89) – desde Maquiavel ficou claro que a contradição entre política e moral aponta para o fato de que se pode fazer, politicamente falando, qualquer coisa (inclusive *parecer virtuoso*) para conquistar e manter o poder, já que a finalidade do poder é o *status quo* que dele advém (nesse sentido, a recusa maquiaveliana de fundamentação moral da política vem acompanhada da máxima de que *os fins justificam os meios* enquanto conseqüência óbvia, clara, necessária [cf.: MAQUIAVEL, 2008, p. 03-124]). Mas é exatamente a negação da

² Conferir também a analogia kantiana, na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* (p. 210), no que diz respeito à questão da mentira (muito similar, no meu entender, com a questão levantada por Sócrates em relação à Trasímaco, de se uma comunidade de bandidos poderia subsistir sem um mínimo de respeito entre os próprios membros do bando, e a afirmação de Trasímaco de que isso não seria possível). O exemplo da mentira é basilar para entendermos isso. O importante desse exemplo não é que eu, enquanto sujeito, posso querer em minha ação mentir, mas não posso querer que essa regra seja universalizada, com o que seria impossível distinguir o que é mentira do que é verdade (aliás, nem se poderia falar nisso); o importante é a constatação de que o *ethos* humano, digamos assim, tem já afirmado como pré-compreensão a universalidade da ética, a validade da moral como o substrato básico da convivência humana: quem mente opera neste plano, ou seja, sabe que há um plano moral prévio como condição da ação; em nenhum momento deixa de acreditar que a moralidade não existe universalmente falando, mas sim que ele (o sujeito que mente) está abrindo uma exceção à pré-compreensão solidificada entre todos. A interação e a comunicação cotidianas são como que perpassadas pelas idéias de verdade e de retidão enquanto critérios universais da própria intersubjetividade; qualquer desrespeito que ocorra terá por base a afirmação daquele horizonte como condição prévia. Ou seja, a condição para a própria existência da mentira é a pré-compreensão cotidiana da universalidade da ética, de que a ação e o discurso se regem por critérios de correção e de verdade.

objetividade dos valores de verdade e de moralidade que se constitui na questão básica para os sofistas. Eles não acreditavam nessa objetividade. Para eles, tal objetividade era fictícia, uma convenção: *o homem é a medida de todas as coisas, das que são porque são, e das que não são porque não são* – dizia Protágoras. É cada homem individual que diz o que é certo e o que é errado, o que é bom e o que é mau, o que é belo e o que é feio. E, na medida em que assim o faz, na medida em que tudo é dependente dos interesses e da perspectiva de cada indivíduo e/ou grupo que valora, todos os valores se tornam relativos, subjetivos (porque *fundamentados naqueles interesses parciais*), de modo que a objetividade dos valores já não pode mais ser defendida – emerge o ceticismo epistemológico e moral: o relativismo é o fundamento primeiro da existência humana, digamos assim, e por causa disso conclui-se que nunca poderemos chegar a uma definição objetiva, universalista, rigorosa e não-contraditória dos valores de verdade e de moralidade. Ora, como eu disse acima, a discussão entre Sócrates e Trasímaco n' *A República* é instrutiva para compreendermos o problema que o relativismo/subjetivismo/ceticismo traz para a esfera política. Porque, quando Trasímaco afirma que a *justiça é a lei do mais forte* e que o *justo é a vontade do mais forte*, aquilo que ele (o homem mais forte) considera correto ou incorreto, ele (Trasímaco) está efetivamente afirmando que a ação do homem na sociedade não está – nem deve estar – pautada por valores morais, mas sim que é – e deve ser – guiada pelo interesse pessoal enquanto lei geral (PLATÃO, [s. d.], Livro I, p. 26). É aqui que emerge então aquela pergunta que Sócrates faz a Trasímaco sobre a possibilidade de sucesso de uma quadrilha de bandidos que não se guia por valores morais mínimos entre os membros do grupo. Trasímaco é obrigado a admitir que, de fato, não pode haver sucesso nas empreitadas dessa quadrilha, já que o próprio bando não se respeita, não coloca as regras e o bem do bando acima de qualquer interesse pessoal. Elevando essa questão à sociedade, na medida em que não há respeito ao bem comum, na

medida em que o bem comum ou os valores objetivos de verdade e de moralidade na esfera pública não têm uma validade absoluta no que diz respeito à estruturação das instituições e à ação de indivíduos e grupos, conseqüentemente não há (nem haverá) respeito ao bem pessoal, individual: acreditar que o bem do indivíduo só pode ser realizado a partir da violação do bem comum é um contra-senso gritante, na medida em que é apenas pelo respeito e pela realização do bem comum que a possibilidade de realização do bem pessoal está garantida – se nem numa quadrilha de bandidos pode haver sucesso quando os bandidos não respeitam as regras do grupo, muito menos numa sociedade pode haver justiça individual se não existe justiça social. Essa é a intuição central que Platão persegue ao longo do texto. Platão quer mostrar, no meu entender, a importância basilar que as questões normativas adquirem na sociedade: elas não seriam apenas um *luxo* do filósofo, que vive no céu da teoria, mas uma *necessidade prática* e, portanto, questões que estão na pauta dos debates públicos (na exata medida em que a sociedade deve ser organizada segundo aqueles critérios de verdade e de moralidade). Nesse sentido, percebemos o porquê da insistência de Platão em uma política esclarecida. A política platônica e o político platônico não dizem respeito a questões técnicas, mas a questões substantivas, a questões normativas fundamentalmente.

O filósofo é o político ideal exatamente porque consegue refletir sobre estas questões normativas, que são a condição prévia para uma práxis esclarecida. E a função da esfera política ultrapassaria a realização de questões administrativas, concentrando-se essencialmente na formação humana e na construção da justiça. Ora, como eu disse acima, a questão de uma política justa é uma questão de *ciência esclarecida*: neste aspecto, uma ciência esclarecida somente o é na medida em que tem condições de fundar de forma objetiva aqueles valores de verdade e de moralidade, que consegue oferecer um paradigma orientador da ação das instituições, dos indivíduos e grupos (não se faria sequer uma práxis educativa eman-

cipatória na falta de tal paradigma filosófico) como alternativa ao subjetivismo, ao relativismo e ao ceticismo.

A questão, portanto, em se tratando da fundamentação da verdade e da moralidade, era: como fundamentar, ao exemplo da matemática, juízos epistemológicos e morais de caráter absolutamente certo, ou objetivos, ou universais, *não-contraditórios*, que valeriam em qualquer tempo e lugar? A grande característica de um juízo objetivo é a sua universalidade – vale em qualquer lugar e, como queria Kant, para qualquer ser racional, independentemente de onde ele reside e de quem ele é (nem Deus poderia violá-los ou passar ao largo deles, se for racional) (KANT, 1974, p. 228-229). Ora, um juízo é objetivo e universal *na medida em que ele não é contraditório*. Essa questão é muito importante, afinal de contas há que se buscar – por exemplo, é o que fazem Platão e Kant – elementos que garantam essa fundamentação objetiva e *não-contraditória*. Eu acredito, neste sentido, que dois caminhos se apresentavam a Platão: um deles, o empírico, tenho certeza de que ele o abandonou, na medida em que o considerava contraditório (assim como o próprio Kant); o outro, o dialógico, ele o seguiu, mas a impressão que tenho é de que sempre enquanto instrumento e nunca enquanto método possibilitador da objetividade dos juízos. Vou tentar explicar isso porque o considero importante no que diz respeito à pretensão de esclarecer o sentido da expressão *pensamento metafísico*. Ora, em relação ao caminho da fundamentação empírica, penso que é justamente o caminho seguido pelos sofistas. Quando Xenófanes de Colofão afirmara que os egípcios representavam seus deuses com cor negra e narizes achatados e que os trácios representavam seus deuses com cor branca e olhos verdes (OS PRÉ-SOCRÁTICOS, p. 70), ele está querendo defender que cada cultura ou povo estabelece sentidos específicos a questões morais, políticas, religiosas, epistemológicas, etc., e

de que, portanto, em assim sendo, é impossível defendermos a possibilidade de uma fundamentação objetiva, essencialista, dos valores morais. Quando Protágoras de Abdera afirma o subjetivismo radical (expresso na afirmação de que o *homem é a medida de todas as coisas*), o que ele está querendo é defender que juízos valorativos não possuem caráter objetivo na medida em que cada indivíduo valora a partir de suas posições e interesses: cada um constrói a sua verdade, diz o que é certo e o que é errado. Por fim, quando Trasímaco afirma que a justiça é a lei do mais forte, ele está negando a objetividade desse valor e afirmando que os poderosos e sua (desses poderosos) vontade são o critério da lei e da justiça, seus criadores. Interessantemente, essas três posições partem de observações práticas, de constatações empíricas: a multiplicidade dos juízos valorativos, o fato de cada um querer fazer do seu interesse lei geral, a pluralidade de culturas e de representações do mundo. Como, por esse caminho, acreditar que a objetividade dos valores é possível? Ela não é possível, respondem os sofistas – e Platão (e também Kant) concorda. Aliás, as posições que recusam a objetividade dos valores de verdade e de moralidade partem justamente da pluralidade fática. Desse modo, Platão se recusa em seguir o mesmo caminho que os sofistas.³

O caminho dos sentidos, da empiria, é pura doxa, opinião, e não consegue oferecer critérios de cientificidade; muito menos a empiria pode ser elevada ao conceito. A empiria *não garante* a objetividade da verdade nem da moralidade; dela somente advém o relativismo e, conseqüentemente, o ceticismo moral e epistemológico. Mas qual então o campo da ciência filosófica, essa ciência superior, se ela ainda for possível depois da crítica sofística? E qual o caminho a ser seguido para sustentar a objetividade desses valores? Porque o mais interessante é percebermos que não tratamos, como eu já salientei acima, da fundamentação objetiva dos

³ É interessante perceber que no *Sofista* Platão ataca concomitantemente a posição sofística e heraclitiana em termos de relativismo. Cf.: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/sofista.html>

valores enquanto mera atividade contemplativa: valores são para serem utilizados na ação e na estruturação das instituições e mesmo na nossa vida cotidiana, e não para serem contemplados; eles são paradigmas e, portanto, critérios para a orientação da ação e das instituições. Eles têm uma função prática, mas sua fundamentação não se liga necessariamente à prática, ou seja, uma coisa é a fundamentação desses valores, outra coisa é sua utilização. Tanto Platão quanto Kant concordariam com isso. Ora, o caminho da fundamentação dialógica ou intersubjetivista é o instrumento por excelência da filosofia de Platão. Ele acreditava, sim, na força do melhor argumento enquanto método para derrubar argumentos contraditórios – os argumentos filosóficos só merecem esse adjetivo na medida em que são consistentes, bem-fundados, não-contraditórios.

Por meio da discussão crítica entre as posições seria possível determinar essa qualidade daqueles argumentos que seriam considerados filosóficos. Mas o que vem a ser o diálogo ou a intersubjetividade na filosofia de Platão? Um mero instrumento ou o método garantidor da objetividade dos juízos? Eu não teria clareza para responder a essa pergunta de forma peremptória. Mas pode-se perceber que por meio do diálogo, se não se pode dizer o que é ou deve ser, pelo menos *se pode dizer o que não é*: em muitos diálogos socráticos, que terminam em *aporia*, o interessante é perceber que, mesmo que não se tenha chegado à elaboração do conceito, pelo menos se destruiu as posições inconsistentes e se deixou implícito uma pressuposição normativa necessitada de explicitação e de estruturação mais clara – ficou implícito um sentido normativo dos valores, uma possível objetividade ainda não clarificada. O que eu gostaria de salientar, para além de tudo isso, é de que a recusa da empiria enquanto conteúdo

do pensar (e possibilitadora da fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade) e a utilização do diálogo enquanto forma de construção e de desconstrução filosóficas apontam para a necessidade de uma fundamentação formalista das questões epistemológicas e morais.

É nesse sentido que aparece a especificidade do modo de fundamentação clássico: é que, para Platão e Aristóteles, somente a ontologia ou metafísica poderiam proporcionar esse solo seguro para a objetividade dos valores. Por isso mesmo, a questão da fundamentação, na perspectiva clássica, uma vez que recusa qualquer conteúdo empírico, passa a se centrar na formalização a partir de critérios lógicos no que diz respeito à reflexão sobre os valores, pressupondo inclusive uma noção metafísica de natureza humana (em termos de princípios primeiros).

A questão não está mais em observar a multiplicidade para daí se defender o relativismo/subjetivismo/ceticismo epistemológico e moral; negar estas esferas equivale a insistir na necessidade de um procedimento lógico-formalista caracterizado pela pressuposição de uma condição primeira unitária: uma natureza humana. Ora, a idéia de que existe uma natureza humana e de que ela pode ser explicitada aponta para a possibilidade de formalizarmos regras de caráter objetivo cuja validade estaria provada exatamente por causa dessa noção de natureza humana e até de uma noção de comunidade humana.⁴ E não poderia ser diferente, para esse caso. Ao negarmos a multiplicidade de culturas e, conseqüentemente, o relativismo, não estamos nos referindo ao fato de que não existam; Platão era por demais perspicaz para não perceber que existiam diferentes culturas e concepções de mundo. O que Platão não aceitava era, com base nessa constatação, nesse *fato*, que se concluísse pela impossibilidade da filoso-

⁴ Um argumento para reforçar essa idéia de uma natureza humana comum: independentemente da nacionalidade e até do tempo histórico, todos teriam condições de entender juízos matemáticos (por exemplo aquele de que "1 + 1 = 2"). Ora, se isso é assim na matemática, por que não poderia ser assim nas questões epistemológicas e morais? Lembremo-nos de Sócrates (grego) ensinando a um escravo (não-grego), lembremos também de que este escravo consegue *compreender* aquilo que lhe é ensinado, e percebemos assim a *pressuposição implícita de uma mesma estrutura e/ou natureza humana*.

fia, da teoria, da ciência. Ora, a possibilidade da filosofia não estaria na empiria, no fato, mas, a exemplo das matemáticas e de sua rigorosidade, em um modo de fundamentação formalista, que pressupunha a escora metafísica do conceito de pessoa humana, que por sua vez abria lugar para um conceito de comunidade humana, ou seja, a pressuposição de uma estrutura humana comum (em cada indivíduo e na sociedade), a partir da qual o pensar das questões epistemológicas e morais faria sentido (lembramos novamente do fato de Sócrates ensinar ao escravo, e de este compreendê-lo, para percebermos a pressuposição de uma estrutura humana comum entre ambos *como condição de possibilidade da compreensão comum*; e lembremos do capítulo primeiro da *Política* de Aristóteles, no qual aparecem as idéias de que o homem é um animal lingüístico e simbólico e de que a comunidade humana é a condição para o entendimento de cada homem individual, o que significa que por natureza só se pode pensar sobre o homem e sobre os homens enquanto inseridos em um e *ethos* – o *ethos* possibilitaria a objetividade das questões epistemológicas e morais, na medida em que todos fazemos parte desta realidade primordial e nos constituímos por meio dela, a partir dela).

Mas os gregos não foram capazes de levar essa questão de uma natureza humana e de uma comunidade humana unitária (uma humanidade) até suas últimas consequências. Sempre ficaram, paradoxalmente, gregos e ao mesmo tempo insistindo na objetividade das questões epistemológicas e morais. Platão mesmo, n' *A República*, insiste em que os gregos não devem guerrear entre si; e Aristóteles insiste freqüentes vezes em que os gregos, na medida em que eram civilizados, teriam condições de utilizarem outros povos como escravos, mas nunca outros gregos (PLATÃO, [s. d], Livros IX e X; ARISTÓTELES, 1997, Livro I, Capítulo II, 1253b). Num outro sentido, as idéias

ou gêneros seriam princípios formalistas, mas teriam existência efetiva? Não seriam apenas princípios lógicos? E o Motor Imóvel, não seria no fim das contas também apenas uma pressuposição lógica?⁵. Para além de qualquer discussão em relação a isso, é interessante perceber-se que esta distinção entre fatos e valores, entre mundo sensível e mundo inteligível, apontaria para a percepção de que a ordem da fundamentação dos valores não pode ser dependente do mundo empírico, mas sim somente de um horizonte meta-moral: a fundamentação normativa somente é possível, para Platão, na medida em que abstrai dos contextos de experiência – o próprio Kant também parte desta distinção e desta percepção. Somente uma fundamentação epistemológica e moral que abstraia dos contextos de experiência e que pressuponha o caráter essencialista (no sentido de que é possível pensar uma moralidade em si, uma verdade em si) dessas questões pode fundamentar valores de verdade e de moralidade que valeriam em qualquer tempo e lugar.

Teologia Cristã e fundamentação

Não tratarei mais detalhadamente desta questão neste texto. O mais interessante é perceber a mudança que o pensamento cristão nos traz no que diz respeito à fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade. Porque, com a pressuposição cristã de um Deus uno e trino, e moralmente perfeito (Cf.: *Êxodo*, Capítulo 20, Versículos 01-07, p. 58), não apenas formulado enquanto necessidade lógica, mas tido fundamentalmente enquanto *existência efetiva*, a questão do relativismo/subjetivismo/ceticismo já não mais se coloca. Quer dizer, esse fundamento absoluto que é Deus garante a própria objetividade da verdade e da moralidade – e isso de maneira não-contraditória. Nós tínhamos, assim, um cami-

⁵ Eu não gostaria de responder a esta questão porque, no meu entender, interpretações sobre Platão e Aristóteles estão demasiado atreladas à reelaboração que receberam do pensamento cristão, de modo que se poderia pensar neles (Platão e Aristóteles) e no seu pensamento como pré-cristãos, algo que para mim não faz muito sentido.

nho claro e reto: da religião para a filosofia e para a ciência; e da religião para a política e a moral. Sempre digo para os meus alunos de filosofia que a *existência de Deus garante conseqüentemente a objetividade do mundo, do homem, dos valores*. Até no limiar da modernidade, com Descartes, a existência de Deus era o solo seguro no qual e a partir do qual o homem poderia fundar e desenvolver seu pensamento nas mais variadas esferas, e inclusive viver (DESCARTES, 2007, Quarta Parte, p. 57-72; DESCARTES, 2000, Quarta Meditação, pp. 83-96). Também digo a eles que, de fato, a idéia da *morte de Deus*, expressão figurada ou metáfora que significa o *fim da metafísica*, deixou um desafio muito grande à filosofia, na exata medida em que representou a recusa de um modo clássico de fundamentação. Mas volto a isso mais adiante.⁶

Ora, é interessante perceber que com o cristianismo emerge pela primeira vez a idéia de uma humanidade comum, a partir de um conceito de pessoa comum (Cf.: *Atos dos Apóstolos*, Capítulo II, Versículos 01-13, p. 96). Se Platão e Aristóteles sempre permaneceram gregos, os pensadores cristãos e a Igreja como um todo sempre fizeram questão de não possuir nacionalidade e afastarem-se o quanto mais podiam de sua origem judaica; a Igreja sempre fez questão de não ser judia: ela era o povo de Deus e todo aquele que crê em Cristo faz parte deste povo, seja judeu ou não. Pela primeira vez, portanto, questões substantivas são ligadas de forma radical com um conceito de estrutura humana e de humanidade comum que apontam para regras epistemológicas e morais que poderiam ser universalizadas: haveria uma humanidade comum, *uma comunidade* entre todos os filhos de Deus, cujo fundamento estava na identidade religiosa. A identidade na religião pressupunha essa

unidade comum: em Jesus, todos formam um só corpo e um só espírito; a Igreja teria essa missão, enquanto ligando o terreno com o celeste, de garantir os princípios básicos da convivência social e da estruturação das instituições (Cf.: *Lucas*, Capítulo 15, Versículos 01-10, p. 64-65; Capítulo 21, Versículos 15-23, p. 95; *Mateus*, Capítulo 16, Versículos 13-23, p. 16). Por meio da união em torno da Igreja todos se tornariam uma mesma comunidade, uma mesma família.

A questão da fundamentação, nesse contexto, é resolvida exatamente pela existência de Deus, seja enquanto causa incausada, que interromperia os juízos em termos de busca de um fundamento primeiro, base para tudo o mais (evitando-se o ceticismo, que não acredita na existência desse fundamento primeiro que base para tudo o mais), seja enquanto criador de uma humanidade e de uma natureza humana comum (o que interromperia o relativismo, na medida em que todos seriam gerados a partir de uma mesma natureza e, conseqüentemente, fariam parte de uma mesma *comunidade* (de um mesmo círculo *comum* – daí *comunidade*) e teriam condições de entender esses mandamentos comuns. É nesse contexto, inclusive, que entendemos a questão da missionarização, levada a cabo pela Igreja desde seus primórdios: havia uma verdade única para todos os povos, que, convertidos, formariam um só povo, a saber, o povo de Deus (ou a comunidade cristã, organizada em torno da religião cristã centralizada na Igreja católica).

Modernidade, empirismo e fundamentação

A modernidade põe em xeque essa questão da existência de Deus e da possibilidade de se conhecê-lo por meio da ciência/

⁶ É interessante percebermos também esta temática no surgimento da sociologia clássica. Sociólogos como A. Comte, K. Marx, E. Durkheim e M. Weber, não obstante suas diferentes abordagens, partem da constatação de que *a modernidade está em crise*, na exata medida em que perdeu, por causa da ciência empirista, da secularização iluminista e do mundo do trabalho capitalista, a capacidade de fundamentar objetivamente a questão de Deus (portanto, na exata medida em que a religião cristã havia sido colocada para a esfera privada da vida, e não mais como legitimação pública de um determinado *ethos*) – na medida em que a Tradição perde a validade, perde também a validade o modo clássico de fundamentação da epistemologia e da moral.

filosofia. Quando Kant escreve a *Crítica da Razão Pura*, seu objetivo é claro, como ele expressa logo no prefácio da mesma: depurar a razão, ou seja, refletir sobre o que pode ou o que não pode ser considerado objeto da ciência, e se a filosofia é ciência (KANT, 2001, AVII-BXLIV, p. 03-35). Kant, claro, não é o primeiro. Já antes dele Locke e depois Hume, apenas para citar dois exemplos, haviam concluído pela impossibilidade de nossa humana capacidade racional transcender o horizonte material e, conseqüentemente, tinham recusado a existência de qualquer horizonte para além desse horizonte material. Nesse sentido o conhecimento seria construído a partir da observação da repetição de fatos, conduzidos experiencialmente. Ele seria sempre falível, fracamente objetivo e estaria em permanente progresso, porque não estava dado de uma vez por todas – talvez nunca estaria dado de uma vez por todas (portanto, teria uma *presuposição muito fraca de veracidade*, e a ciência também) (LOCKE, 1999, p. 22-47; HUME, 1999, Seção II [“Da origem das idéias”], p. 35-39).

Como, é a pergunta de Kant, reduzirmos tudo ao conhecimento empírico e ainda assim queremos falar sobre a fundamentação objetiva da verdade? Lembremos que, entre os clássicos, a fundamentação objetiva da verdade era uma questão epistemológica absolutamente fundamental, a primeira atividade da ciência (exatamente por isso foi elevada ao status de metafísica ou ontologia, isto é, ciência dos primeiros princípios), ou seja, a ciência (no caso, a filosofia) somente poderia ser chamada enquanto tal na medida em que fundamentasse de forma objetiva a verdade – e, para os clássicos, fundamentar objetivamente a verdade implicava em abstrair da empiria e defendendo a idéia de que cada coisa teria uma essência em si. Mas a conclusão do empirismo é efetivamente de que os conteúdos materiais não possuem objetividade em si; sua objetividade advém de nossa experiência cotidiana, que nos apresenta certos fatos de uma maneira constante (por exemplo, de que o sol nasce todos os dias), permitindo-nos formular juízos objetivos. Mas essa obje-

tividade, claro, é absolutamente fraca e decorrente da empiria: não apresenta necessidade lógica e está sujeita à contradição. Desse modo, a ciência moderna, como podemos perceber nas conclusões dos empiristas (especificamente Locke e Hume) e de Kant, nos lega a incrível constatação de que não mais podemos aceder à verdade em sua objetividade, mas, *paradoxalmente* (como é o caso de Kant), de que ainda é possível fundamentar objetivamente a moralidade. Quer dizer, os empiristas e mesmo Kant concordam que não temos mais condições, na medida em que todo conhecimento se reduz à empiria e na medida em que a matéria não tem a mínima objetividade em si (tudo depende da interpretação que o investigador faz dela – o acesso à coisa em si não é possível; tudo o que conhecemos se deve à intervenção e à interpretação subjetiva ou baseada em paradigmas), de falarmos da verdade em seu sentido objetivo. Portanto, neste caso, a especificidade da ciência não é mais descobrir conteúdos verdadeiros. Ela já não tem mais condições; no máximo, ela pode fornecer conteúdos *razoáveis*, passíveis de cientificidade na medida em que testados na experiência, potencialmente corretos, mas nunca absolutamente corretos, objetivos *strictu sensu*. A conseqüência mais clara dos empiristas foi, no âmbito da moral, a recusa da universalidade e da objetividade dos valores – Locke e Hume são um tanto céticos em relação a essa universalidade e objetividade. Mas Kant não o é. Ele de fato acredita que já não temos mais condições de provar a existência de Deus e, conseqüentemente, de encontrarmos esse fundamento primeiro (perdeu-se, portanto, para Kant, a possibilidade de o homem refletir cientificamente sobre os – ou fazer ciência dos – princípios primeiros, da causa incausada). Kant não acredita poder fundamentar a verdade em seu sentido objetivo (pelo fato de que o conhecimento científico é dependente da empiria), nem é esse seu objetivo: isso é uma questão das ciências naturais em particular e das ciências empíricas de uma maneira geral. Mas, no campo da moral, a partir da *presuposição* de uma natureza humana *comum*, Kant acredita poder

encontrar critérios morais de caráter universalista. Assim, a pressuposição de uma natureza humana, que o pensamento cristão já havia tentado à sua maneira, abre espaço para Kant dizer que ela necessita de um determinado tipo de desenvolvimento e de que deve seguir certos princípios que lhe são ínsitos, como condição de sua humanidade. As ideias de *humanidade* e de *natureza humana* são *conceitos morais*, ou implicam neles. Essa é a porta de entrada, muito estreita como se pode ver, e nem sempre tão convincente quanto se gostaria, para a possibilidade de fundamentação filosófica da objetividade da moral.⁷

Pensamento pós-metafísico: algumas questões (como considerações finais)

Ora, o breve e geral trajeto que eu fiz dos clássicos até os empiristas e Kant teve um objetivo bem claro: se para Platão, Aristóteles e o pensamento cristão a objetividade das questões epistemológicas e morais residia na metafísica, *na exata medida em que havia uma ciência das causas incausadas, dos princípios primeiros*, e na exata medida em que existiam esses princípios primeiros, com os empiristas e Kant a idéia de uma universalidade rigorosa passa a ser colocada em xeque; nesse caso, *o que é colocado em xeque é o modo metafísico de fundamentação*. Como disse logo no início, não quero entender por metafísica *uma realidade* que esteja para além da física. Considero isso um tanto inadequado, embora reconheça que, como foi o caso do pensamento cristão, *a existência de Deus* era o fundamento primeiro a partir do qual se fundamentava o caráter objetivo da verdade e da

moralidade. Para o que aqui nos interessa, a grande discussão, quando falamos do pensamento metafísico e do pensamento pós-metafísico, está na disputa entre relativismo/ceticismo/subjetivismo e objetivismo epistemológico e moral. A verdade e a moralidade têm um *caráter objetivo* ou são *relativas* a cada contexto e, portanto, não existem objetivamente? Para os pensadores clássicos, de fato isso – ou seja, a objetividade epistemológica e moral – era possível (o próprio exemplo das matemáticas o comprovava); inclusive, para o pensamento cristão, a existência de Deus era uma questão passível de prova e o fundamento para tudo o mais. Mas a ciência moderna restringiu essa confiança epistemológica: o empirismo, uma das fontes principais da ciência moderna, já não admitia que se falasse em um conhecimento seguro, verdadeiro, correto e *não-contraditório*; como disse logo acima, o máximo que ele permitia era que se falasse em um *conceito fraco* de verdade, que recusa implicações normativas, ontológicas (embora eu sinceramente não acredite que o empirismo possa provar isso com tanta clareza).

No âmbito da moral e da política, podemos perceber pelas revoluções americana (1776) e francesa (1789) que a defesa do pluralismo religioso e moral se constituiu em uma exigência básica de ambos os movimentos políticos e de suas cartas constitucionais.⁸ E isso é muito importante: porque se reconheceu também que, no âmbito moral, a possibilidade de juízos morais objetivos passava pela resolução dos desafios propostos pelo pluralismo moral, e não pela sua recusa pura e simples. De fato, as sociedades modernas são sociedades fundamentalmente marcadas por visões de mundo plurais e até díspares. Nesse sentido, a

⁷ Novamente observo a analogia entre o fato da universalidade rigorosa dos juízos matemáticos, que podem ser compreendidos por todos em qualquer lugar e tempo históricos, e a possível universalidade dos juízos morais, bem como a própria indicação de um método formalista que, no mesmo caminho das matemáticas, poderia proporcionar a fundamentação objetiva desses valores. A universalidade rigorosa dos juízos matemáticos não estaria deixando implícita a existência de uma estrutura humana comum, de uma natureza humana comum? Se sim, isso poderia ser um ponto positivo em relação à possibilidade de fundamentação universalista dos valores morais.

⁸ Cf.: *Constituição Americana*. Disponível em: <http://www.braziliantranslated.com/eacon01.html>; e Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Declaração_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidadão.

grande questão dos modernos estava justamente em pensar a convivência dessas perspectivas plurais em uma mesma sociedade. Uma questão político-jurídica, é claro, mas não somente isso: é uma questão de fundamentação normativa.

Afinal de contas, a questão agora passa a ser sobre princípios ético-políticos e jurídicos mínimos que pudessem orientar a convivência entre adeptos de diferentes e até divergentes concepções de mundo. Quer dizer, começa-se a se perguntar por uma concepção de valores a serem seguidos em sociedade para além ou com validade primeira em relação ao credo particular de cada um: ao lado das concepções de mundo e morais dos grupos, ao lado portanto do pluralismo religioso e moral, se faz necessário uma *ética social, valores sociais, um ordenamento intersubjetivo e mesmo institucional para a sociedade democrática e plural*. E isso já não é mais tarefa de uma religião, certamente, mas sim de uma concepção ético-jurídica secularizada e universalista. Ora, como o pensamento que se desenvolve no contexto democrático se constitui em vista disso, ou seja, como se dá a construção desses princípios ético-políticos mínimos, universalistas e secularizados, e sua relação com as visões de mundo e morais particulares? Como a filosofia reage a isso? Com Nietzsche, a idéia de que *Deus morreu* é o grande tema da filosofia (NIETZSCHE, 2008, p. 19-35). Aliás, é o grande tema do fim da filosofia enquanto ciência. Essa expressão nitzscheana significa fundamentalmente o fim do primado da tradição metafísica – e, portanto, o fim de uma determinada forma de se fazer filosofia e, nesse mesmo contexto, de se fundamentar a objetividade dos valores de verdade e de moralidade. O pensamento filosófico que se desenvolve nas ruínas da crítica nitzscheana tenta desesperadamente encontrar um fundamento sólido a partir do qual consolidar-se no que diz respeito à sua cientificidade. Mas a filosofia já não consegue escorar-se em um tipo de fundamentação última que diz não ao pluralismo ou que se faça abstraíndo dos desafios do pluralismo e de sua inclusão nas questões normativas. De fato,

neste aspecto, o pluralismo venceu: o multiculturalismo deu e dará a última palavra, ou seja, as questões de fundamentação passam por ele, e nunca para além dele. Nesse sentido, queria definir como pensamento pós-metafísico àquele pensamento que parte do fato do pluralismo e que, exatamente por isso, coloca condições à fundamentação objetiva dos padrões de verdade e de moralidade, derrubando a possibilidade de fundamentação última (isto é, fundamentação última como valendo em qualquer tempo e lugar). Não considero que o pensamento pós-metafísico aponte para o relativismo/subjetivismo/ceticismo enquanto realidades últimas nem que a afirmação do relativismo, decorrente do pluralismo, coloque *qualquer tipo* de vida e de ação como válidos (como pensava Platão) – o relativismo não significa degenerescência moral, certamente. Na verdade, o pluralismo, ao exigir princípios ético-políticos mínimos para a convivência entre adeptos de diferentes credos, exige a *justificação pública radical* de todas aquelas normas e políticas que atingirão estes crentes. A democracia carrega em si a necessidade de *justificação e de discussão pública radicais*, sob pena de regredirmos a um estado pré-democrático. Os esforços tendentes à construção de princípios ético-políticos mínimos e a questão dos direitos humanos, em um mundo de capital cada vez mais transnacionalizado e de cada vez maiores e graves problemas sociais, políticos, econômicos, ecológicos e culturais (no fim das contas acirrados cada vez mais por causa desse mesmo processo de transnacionalização do capital completamente alheio às questões de justiça social e de desenvolvimento equitativo em nível mundial), estão aí para mostrar que de fato não precisamos nem podemos passar ao largo do pluralismo cultural e moral quando queremos fundamentar tais princípios ético-políticos mínimos; nós temos de partir de tal pluralismo inevitavelmente.

Também não considero consistente o reclame que se faz a um momento histórico de decadência moral, exatamente por causa do relativismo triunfante, ou seja, de que o re-

lativismo cultural e, portanto, epistemológico-moral seriam a causa de uma degenerescência moral. Muito pelo contrário, é justamente pela ausência de dogmatismo nas instituições públicas e no que diz respeito às relações sociais que se pode com mais ênfase criticar e depurar nossas visões de mundo e as posições enfeixadas pelas instituições – em uma era de secularismo radical, somente as instituições que sobrevivem à crítica radical (na medida em que elas têm de ser submetidas à crítica) são legítimas. Para dar um exemplo, é interessante perceber a exigência que o jornal alemão *Der Spiegel* fez ao Papa Bento XVI para que renunciasse ao cargo de papa, na exata medida em que, segundo o jornal, o papa, que na época era cardeal, sabia dos casos de pedofilia envolvendo religiosos e os encobriu. Quer dizer, no caso da Igreja hoje (mas claro que não somente da Igreja católica – basta acessar no youtube vídeos que comprometem ao Pastor Edir Macedo; ou o vídeo da estudante iraniana Neda, assassinada pela guarda religiosa islâmica do Irã), sua longa tradição e caráter sagrado não significa que ela deva isentar-se da necessidade de se justificar publicamente. Pelo contrário, como já salientava Rawls, é de se crer que em um contexto democrático, marcado pela afirmação de direitos fundamentais, da liberdade e da igualdade entre todos e do próprio pluralismo religioso e moral, somente terão legitimidade e continuarão a existir aquelas concepções morais e religiosas que de fato souberem adequar-se às exigências democráticas (RAWLS, 2003, §11, p. 47; RAWLS, 2000, pp. 251-253; RAWLS, 2000, p. 337; RAWLS, 2002b, p. 26; RAWLS, 2003, pp. 229-230)). Não há outro caminho para as religiões. O fato é que as religiões têm de se submeter à crítica pública, especialmente naquelas questões que envolvem a proteção ou a violação de direitos e da dignidade humana. O pluralismo e o racionalismo científico trazem como consequência a necessidade de uma secularização radical das estruturas sociais e de todos os âmbitos da vida humana, na medida em que a questão primeira de uma sociedade democrática, ou seja, a idéia de que todos

têm direitos fundamentais invioláveis e inalienáveis, que não colocam outra alternativa que sua realização, exige, como eu disse acima, justificação e discussão públicas radicais, e também uma adequada estruturação das instituições da sociedade com vistas à realização da justiça material necessária à consolidação daqueles direitos fundamentais.

Nesse aspecto, a suspeição em relação a uma fundamentação objetiva dos valores de verdade e de moralidade inegavelmente atingiu o âmago da filosofia e da teologia, principalmente esta última. No caso da filosofia, como já havia salientado no início, seu sentido emergiu justamente enquanto ciência que tinha condições de fundamentar objetivamente os valores de verdade e de moralidade. Ora, na medida em que o pluralismo e o relativismo colocam-se como moderadores do pensamento, a constatação básica está em que a filosofia apenas com muitos cuidados e sempre a partir da pressuposição de uma *fundamentação fraca* consegue clarificar a objetividade de tais valores; e a filosofia está submetida a uma perspectiva falibilista como as demais ciências. Como disse também acima, no caso da filosofia a tentativa de fundamentar de forma objetiva tais valores de verdade e de moralidade tinha como objetivo o esclarecimento do mundo social e político. Quer dizer, para poder defender a racionalidade ou a irracionalidade de determinados códigos morais e ordenamentos institucionais, ela necessitava de uma concepção normativa de pessoa e de sociedade. Mas o mais interessante é que uma concepção normativa, em nosso contexto de pluralismo moral, não implica na afirmação de uma visão única de mundo nem muito menos na necessidade de uma concepção essencialista de pessoa. Apenas para exemplificar, filósofos como Rawls e Habermas expressam seu claro compromisso com a psicologia evolutiva de Kohlberg e de Piaget (RAWLS, 2002^a, especialmente o capítulo VIII [“Um senso de justiça”], p. 503-569; HABERMAS, 1989, p. 143-233).

O caso da religião é mais complicado. Inevitavelmente, a religião hoje é um fenô-

meno privado, que diz respeito eminentemente à consciência de cada crente. Ela deixou de ser um fenômeno de massas e pode-se perceber cotidianamente o enfraquecimento cada vez maior da assiduidade dos crentes. Enquanto fenômeno de consciência, a religião está se retirando cada vez mais da vida pública. Eu vejo ainda dois pontos que representam a permanência de uma mentalidade religiosa (que eu particularmente considero injustificada e grosseira) nas instituições políticas e ordenamentos jurídicos, mas que eu acredito que, na medida em que forem resolvidas, decretarão a expulsão da religião para a esfera eminentemente privada da vida. Estas questões são: a questão da redefinição do conceito tradicional de família (família patriarcal e monogâmica), na exata medida em que hoje temos as uniões homossexuais e a busca, por parte dos casais homossexuais, por adoção de filhos; e a questão das pesquisas com material genético. Na medida em que tais questões triunfarem na esfera pública, e não tenho dúvidas de que se caminha para isso, teremos esse fenômeno que chamo de privatismo religioso, isto é, a retirada da religião para a esfera privada enquanto uma questão de consciência de cada crente. De todo modo, eu não consideraria essa situação como nefasta para as próprias religiões. Efetivamente, a modernidade política consolidou esse importante ensinamento de que as questões políticas têm de ser tratadas a partir da discussão entre os cidadãos e as cidadãs, em igualdade de direitos e de maneira imparcial, sem referência à tradição. Ora, neste aspecto, o democratismo deve dar a última palavra, e não mais a tradição, não mais a autoridade fundada na tradição. As questões políticas são públicas e exigem uma fundamentação construída a partir da deliberação democrática entre os cidadãos e as cidadãs. Ousaria dizer que, hoje, a cidadania é muito mais importante do que a crença na religião, pelo menos em relação a isso.

O privatismo religioso, isto é, a retirada da religião para o nível privado da vida enquanto uma questão de consciência de cada crente, nesse aspecto, é consequência

direta do secularismo radical para o qual caminha a democracia, ou de sua pressuposição implícita no que diz respeito à discussão democrática sobre as questões públicas.

Ora, na medida em que a religião passa a ser entendida como um fenômeno eminentemente privado, faço uma pergunta que considero interessante: como fica a interpretação acerca da religião e de Deus? Essa pergunta tem um sentido: tradicionalmente, nas sociedades ocidentais, a Igreja Católica era a instituição a partir da qual se legitimava o credo cristão. Mas o relativismo moral e a retirada da religião da esfera pública para a esfera privada não teriam aberto a primazia da interpretação individual dos códigos religiosos? Enquanto, apenas para citar um exemplo, a Bíblia e as cerimônias religiosas eram respectivamente escrita e recitadas em Latim, ficava claro que ainda se podia falar em *monopolização* do saber pela instituição Igreja; mas a disseminação das traduções e inclusive a internet hoje não estariam apontando para a assunção de múltiplas interpretações dos códigos religiosos cristãos? E o fato de a religião tornar-se um fenômeno de consciência de cada crente não significaria que antes de tudo é esse crente, cada crente quem decide a partir de seus interesses sobre sua concepção de religião, de Deus, etc.? Como ficaria essa relação entre interpretação oficial e interpretações subjetivas? Penso, nesse aspecto, que é hoje muito difícil para as instituições religiosas manterem a primazia e a legitimidade rigorosa no que diz respeito à validação dos códigos religiosos e de seu sentido. Isso significa que as pessoas não precisam mais da mediação das instituições religiosas? Certamente não se pode afirmar isso de forma peremptória, mas também não se a pode negar. Mas é interessante perceber essa tendência de que Deus e a religião caminham rumo a se tornar questões privadas, questões que dizem respeito eminentemente à crença privada de cada indivíduo. Esse me parece ser o grande desafio para as instituições religiosas. Num outro sentido, o pensamento pós-metafísico coloca às nossas democracias a necessidade de cada vez mais radicalizar a própria de-

mocracia, a afirmar cada vez mais os direitos humanos e a cada vez mais afirmar o pluralismo religioso e moral como a realidade basilar de nossas sociedades democráticas.

Referências Bibliográficas

ARISTÓTELES. *Política*. Brasília: Editora da UnB, 1997.

_____. *Ética a Nicômacos*. Brasília: Editora da UnB, 2001.

_____. *Metafísica*. São Paulo: Loyola, 2001.

BÍBLIA SAGRADA. São Paulo: King's Cross Publicações, 2006.

CONSTITUIÇÃO AMERICANA. Disponível em: <http://www.braziliantranslated.com/euacon01.html> Data de acesso: 29/abr./2010.

DECLARAÇÃO DOS DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO. Disponível em: http://pt.wikipedia.org/wiki/Declaração_dos_Direitos_do_Homem_e_do_Cidadão Data de acesso: 29/abr./2010.

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

HABERMAS, Jürgen. *Consciência moral e agir comunicativo*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.

HUME, David. *Investigação acerca do entendimento humano*. São Paulo: Nova Cultural, 1999.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

LOCKE, John. *Ensaio sobre o entendimento humano* (Vol. I). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1999.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe*. Porto Alegre: L&PM, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falava Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. São Paulo: Editora Scala, 2008.

OS PRÉ-SOCRÁTICOS. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

PLATÃO. *A República*. Rio de Janeiro: Editora Globo, [s. d.].

_____. *O sofista*. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/eLibris/sofista.html>

_____. *Menon*. Disponível em: <http://pt.shvoong.com/humanities/1773318-mênon/>

RAWLS, John. *Uma teoria da justiça*. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. *Justiça e democracia*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *O liberalismo político*. Brasília: Instituto Teotônio Vilela. São Paulo: Editora Ática, 2002b.

_____. *Justiça como equidade: uma reformulação*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. *O Direito dos povos: seguido de a idéia de razão pública revista*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.