

CRISTIANISMO E FILOSOFIA

João Batista Libânio, S.J.
Fac. Teologia CES—SJ (BH)

Introdução

A reflexão apresentada por C. Palácio pode ser traduzida na imagem, tão freqüente na Escritura, das núpcias. Ela parte dessa atração irresistível entre razão e fé, que leva a um matrimônio íntimo, presidido pelo grande sacerdote Tomás de Aquino. Mas ele mesmo introduziu na Igreja a jovem que viria perturbar esse matrimônio, a metafísica de Aristóteles. Daí para a frente, o matrimônio será conflitivo até o divórcio litigioso e violento na última modernidade cartesiano-kantiana.

A atração irresistível exercida sobre a fé cristã pela razão vem de dois fatores fundamentais e inerentes à fé cristã, a saber, seu movimento a ser querigma, ser anúncio, proclamação e a figura de Cristo, centro desse querigma, que une em si a trilogia central da filosofia: Deus, homem e história.

Uma reação pode assumir várias posturas. Prefiro reagir a partir de outra atitude fundamental diante dessa tensão fé e razão, filosofia e cristianismo, modernidade e cristianismo. Inspirado por P. Valadier, escolho outra imagem bíblica: o processo no sentido judicial (P. Valadier, *Catolicismo e sociedade moderna*, São Paulo, Loyola, 1991).

Vou tentar colocar alguns elementos sumários, com rápidas referências ao passado, mas principalmente voltar-me-ei para o

processo que a fé cristã move à modernidade e a modernidade à fé cristã, olhando o contexto de nossa América pobre.

Não se trata de uma reflexão teórico-abstrata entre duas *entelcheias*, mas de perceber, teoricamente sim, o encontro entre duas grandezas históricas que se processam mutuamente em dado momento e espaço. O momento é a atualidade que vivemos. O espaço é a geografia mestiço-americana que nos cerca. As grandezas são essa modernidade extremamente paradoxal em que vivemos e o cristianismo na sua forma atual na América mestiça. O processo gira em torno da libertação dos pobres.

A complexidade e ancianidade da categoria de “modernidade” foi brilhantemente trabalhada pelo homenageado principal desta Semana em seu artigo “Religião e Modernidade Filosófica” [in: *Síntese Nova Fase* 53 (1991): 141-146]. Fá-la vir caminhando desde o berço esplêndido, cálido e luminoso das ilhas da Jônia até perder-se nas brumas nórdicas, frias e escuras da Germânia especulativa. Para atravessar soberanamente tais céus filosóficos precisa-se ter a potência cultural e penetrante do mestre Henrique Vaz. Dessas alturas procuraremos lançar o olhar para aquela mancha cada vez menos verde de nosso continente e perguntar-nos como lá repercute esta trajetória da modernidade, não tanto no debate da *intelligentsia*, mas antes na carne do povo.

Vamos desenvolver dois processos. O processo da modernidade ao cristianismo e deste à modernidade com suas respectivas respostas.

Processo da razão moderna ao cristianismo e suas respostas

1. Fonte de alienação e de dominação

É já clássico, sobretudo depois das críticas levantadas pelos mestres da suspeita, o processo instaurado pelas diversas formas de modernidade contra o cristianismo pela sua culpa na alienação das consciências e liberdades no Ocidente.

A cristandade ocupa o espaço global da cultura oficial, da política, das diferentes esferas da vida humana. Mesmo que os estudos mais aprofundados de muitos historiadores, como J. Delumeau, tenham mostrado que a forma católica não fora tão dominante e englobante quanto se costuma afirmar, deixando

amplios setores submetidos à religião animista não-evangelizada, pode-se afirmar que a fé católica se transformara em certidão de cidadania e em forma de pressão sobre toda a vida da sociedade (J. Delumeau, *Le Catholicisme entre Luther et Voltaire*, Paris, PUF, 1971; J. Delumeau, *Un chemin d'histoire*, Paris, Fayard, 1981).

A forma escolástica desse pensar desempenhou papel importante na criação da síntese esplendorosa de uma tradição greco-platônica com traços agostinianos e de um pensamento materialista aristotélico, criando uma atitude positiva em face da realidade e da transcendência.

Entretanto, foi-se infiltrando cada vez mais um corte entre as realidades terrestres, naturais, profanas e as celestes, sobre-naturais, sagradas. Além disso, a teologia colocou-se cada vez mais a serviço do poder eclesiástico, que, por sua vez, se articulou com os poderes dominantes da sociedade. Perdeu a originalidade crítica que tivera em Santo Tomás um exemplar único, para tornar-se rígida, inflexível, sem sensibilidade para as transformações por que o mundo estava passando no final da Idade Média e no início da Idade Moderna.

Coube ao cristianismo a função que o sagrado cumpriu e cumpre em sociedades tradicionais de domar os poderes desconhecidos, de integrar as diversas instâncias da vida numa totalidade e num princípio unificador, de articular um sentido global da existência. Ao exercer tal função, não se isentou do exercício da violência simbólica, e, em muitos casos, também física. A modernidade a acusa de tal violência, em nome da liberdade, da emancipação diante de um poder de tendência absolutista, da defesa do indivíduo na sua autonomia.

A modernidade é liberdade, igualdade, fraternidade, libertação, emancipação, enquanto a cristandade significou dominação, coação, hierarquia, privilégio. A modernidade arvora-se em força emancipadora no mundo econômico em relação à usura, político em relação ao poder divino dos reis e cultural em relação ao domínio do dogma. O cristianismo, porém, paralisou a economia com sua moral, absolutizou a política com sua sacralização, fechou a cultura com sua colonização pela doutrina. Numa palavra, a modernidade liberta o homem na sua razão, subjetividade, faz dele um adulto, enquanto o cristianismo o infantilizara com sua visão de ser humano ingênua, voluntarista, dependente. O homem moderno é feito de desejos. O homem cristão é voluntarista e obediente. Liberta-se o desejo da vontade. O indivíduo da tradição dogmática. Eis o processo!

A este processo, hoje com muito mais lucidez, pode-se responder que ele tocou somente parte da verdade. A fé cristã reconhece que de fato reteve presas, na sua forma de ortodoxia rígida, durante muito tempo, as consciências e liberdades de seus fiéis, enquanto processos culturais e sociais prosseguiram seus caminhos, afastando-se delas. Custou-lhe o preço da perda da classe operária, como Pio XI tristemente constatou. Custou-lhe a inércia na evangelização em muitos países de outras culturas e religiões. Custou-lhe a pecha da "lenda negra" em nosso continente com a associação da evangelização com o empreendimento de conquista. Custou-lhe uma secularização anticlerical e anti-religiosa de muitas esferas culturais. Tudo isso é verdade.

A fé cristã pode entretanto contra-argumentar. Nessa sua longa tutela sobre a sociedade e a cultura, o cristianismo histórico foi fonte de muitos empreendimentos da modernidade. Em brilhante conferência feita na PUC/Rio, M. Foucault acenava ao pequeno fato de que as visitas pastorais dos bispos às paróquias, com sua minuciosa inspeção dos seus livros do tombo, com sua aguda perspicácia em verificar o cumprimento por parte dos párocos das leis canônicas, incentivaram o espírito científico de pesquisa. No romance *O nome da rosa* de U. Eco, a figura singular do sábio franciscano Guilherme de Baskerville, símbolo de tantos outros monges, antecipa o cientista moderno, empirista, com sua curiosidade e capacidade inquisitória. Modelo do que será na modernidade a fonte do progresso e desenvolvimento. Por isso, pode-se dizer com P. Valadier que "para que nascesse a ciência experimental foi necessária a convergência imprevisível da vontade insaciável de conhecer, do racionalismo grego, e a atenção liberta, disposta ao sensível pelo cristianismo" (P. Valadier, *op. cit.*, p. 101)

A modernidade que critica o cristianismo de alienação lança suas raízes de progresso, de desenvolvimento, de capacidade transformadora da realidade nesse mesmo cristianismo. Há uma modernidade que reconhece que, no nível sociológico, nasce do cristianismo. Há uma modernidade que no nível teológico o acusa, sem freqüentemente distinguir o quanto lhe deve e depende dele, e, por isso, reage rebeldemente. O cristianismo, usando a própria linguagem de um dos mestres da suspeita da modernidade, pode acusá-la de não ter resolvido bem seu édipo em relação à fé cristã. Há revoltas que são de filho que não suporta mais a presença do pai e não consegue manter com ele uma relação de autonomia adulta, investindo contra ele em suas iras infantis.

O mundo moderno pôde criar consciência crítica e crescer adultamente em autonomia, precisamente por ter sido embalado na infância medieval cristã. Se ele saiu da alienação que atribui ao cristianismo, foi precisamente por ter sido engendrado por este cristianismo marcado pela consciência histórica, pelo mistério de um Deus que assume a história humana no seu Filho. Mais uma vez com P. Valadier pode-se então com razão afirmar que “o cristianismo de modo algum é estranho a uma modernidade à qual trouxe algumas das suas bases espirituais e intelectuais” (P. Valadier, *op. cit.*, p. 102).

2. Intelectualização

Se o cristianismo propiciou este encontro com a razão, merece então ser processado precisamente por esse seu lado intelectualista. O tema central da exposição de C. Palácio gira em torno da tese dessa “misteriosa atração exercida desde o início pela ‘razão’ (no sentido mais amplo do termo) sobre a fé”.

A caminhada longa de simbiose terminou na formulação simplificada e altamente divulgada entre o cristão médio de que crer é aceitar verdades. A própria compreensão de fé do Concílio Vaticano I paga enorme tributo a essa concepção intelectualista, ao defini-la como uma virtude sobrenatural pela qual se crê ser verdade o que Deus revela. O participio passado “revelata” refere-se a objetos que devem ser cridos e aceitos como verdade. Em forma jocosa, conta-se que, na hora da morte, uma velhinha piedosa dizia: creio em tudo o que ensina a santa madre Igreja, esteja certo, como errado. Com isso queria-se indicar o auge da identificação da fé com o conhecimento autoritativo.

A modernidade processa o cristianismo por ele participar enormemente da culpa moderna do racionalismo com tudo o que ele significa de encurtamento da dimensão humana da existência, com tudo o que ele provocou de reação oposta em ondas anárquicas da afetividade, da irracionalidade. Processa-o, pois, já não mais como opositor, mas como parceiro numa mesma desventura comum. Ambos são geradores da atual situação de extrema racionalidade, de um lado, e de revolta contra a mesma, de outro. Ambas, atitudes desastrosas para o ser humano.

Entretanto, o cristianismo contra-argumenta, aceitando parte da verdade. De fato, ele sentiu enorme atração pela razão. Mas desde o início marcou nítida distância em relação a uma iden-

tificação com a razão, com a verdade puramente intelectual. Já São João faz questão de dizer que a verdade cristã ultrapassa o nível puramente cognitivo. O verbo conhecer no mundo semita tem uma dimensão de existencialidade que explode qualquer intelectualismo. Assim, quando João fala de verdade, entende-a como a ação reveladora, amorosa, salvífica, apaixonada de Deus pela humanidade em seu Filho. Quando fala de conhecer, refere-se às intimidades profundas das relações entre as pessoas. O semita chega a usar esse verbo para as relações mais íntimas entre um homem e uma mulher.

R. Latourelle, dispondo de dados bíblicos já muito conhecidos, insiste no duplo caráter noético e dinâmico da palavra para o semita. Não traduz, portanto, somente uma dimensão intelectual, mas carrega em si um dinamismo: "Discurso do Deus de verdade e ato salvador do Deus vivo; anúncio e realização da salvação, luz e poder" (R. Latourelle, *Teologia da revelação*, São Paulo, Paulinas, 1972, p. 29). Realiza o que diz. É sacramental. É conteúdo e práxis. É conhecimento e vida. Acusar, portanto, o cristianismo de intelectualismo é já desconhecer suas raízes bíblicas.

Mesmo quando a tendência intelectualista predominou, sempre correram por dentro da Igreja correntes diferentes, alimentadas pela fonte da mística e da tradição popular. Essas duas forças vitais do cristianismo nunca se deixaram prender nas malhas intelectualistas, nem suportaram o casamento indissolúvel e monogâmico da fé com a razão.

A mística sempre escapou das presas da racionalidade, pois ela assenta suas bases na insondável profundidade da existência humana, que não se deixa reduzir ao mundo da objetividade racional [Henrique C. de Lima Vaz, art. cit., *Síntese Nova Fase* 53 (1991): 165]. Os místicos, ao quererem prender nas malhas limitadas da racionalidade lingüística sua experiência com o Transcendente, sentem-se submetidos à verdadeira violência. Escapam refugiando-se no universo das imagens, dos símbolos, das metáforas, das comparações, onde estão mais à vontade, porque menos atados à racionalidade objetivante da linguagem.

Esta dimensão riquíssima presente nas religiões encontrou no Cristianismo expressões esplendorosas em todos os momentos. Santo Tomás, que, na limpidez de uma linguagem bem arquitetada e racional, pensara a suma de toda a teologia, experimentou o limite de tal pensar, mergulhando no silêncio contemplativo nos últimos anos de sua vida. A. de Libera mostra,

além do mais, como é simplista a contraposição entre Escolástica e mística, ao tratar do Mestre Eckhart (A. de Libera, *Introduction à la mystique rhénane: d'Albert le Grand à Maître Eckhart*, Paris, O.E.I.L., 1984, p. 235). A mística renana dos sécs. XIII e XIV é maravilhoso exemplo dum fruto da escolástica dominicana alemã (M. Grabmann, "Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliches Geistesleben", in: *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, 1936, pp. 325-413, cit. por: A. de Libera, *op. cit.*, p. 9). Quando o século XVI se preparava para explodir na racionalidade do século seguinte, Teresa de Ávila e João da Cruz levam a mística cristã a cumes inatingíveis pela razão objetiva.

Menos valorizadas pelos analistas filosóficos, mas não menos importantes para o cristianismo histórico, estão as experiências populares, que atravessaram com suas águas férteis o árido continente da fé racionalizada. A gigantesca obra empreendida sob a orientação de Jean Delumeau vem mostrando a riqueza da história vivida do povo cristão, onde elementos outros que a fé intelectualizada são considerados: epitáfios, monumentos funerários, cantigas, narrações de milagres, exemplos edificantes, relatórios sobre missões, etc. [J. Delumeau (dir.), *Histoire vécue du peuple chrétien*, Toulouse, Privat, 1979, v. I/II]. Esta nova historiografia enriquece-nos uma visão por demais institucional da Igreja e de suas expressões de fé, onde se privilegiavam as estruturas, a hierarquia, a santidade canonizada, as teologias oficiais.

Crenças, festas populares enriquecem a história do cristianismo. Nelas o aspecto de vida, experiência, afetividade sobrepõe-se a uma compreensão intelectual da fé. Há uma maior continuidade na religiosidade popular do que se pode, à primeira vista, constatar. Nela os símbolos, as estórias, as lendas, as crenças, os ritos, até mesmo as superstições, persistem durante séculos ao lado das formas eruditas e intelectualizadas dos manuais de teologias, das pregações oficiais.

Não faltam escritores entre nós que fazem remontar as próprias CEBs a essa fonte popular religiosa, que encontra suas águas em mananciais antigos [Faustino L. C. Teixeira, *A gênese das ceb's no Brasil. Elementos explicativos*, São Paulo, Paulinas, 1988, pp. 15ss; E. Hoornaert, "Comunidades de Base: 10 anos de experiência", in: *SEDOC* 11 (1979) n. 118, col. 719]. Essa força popular do cristianismo não lhe permitiu uma total absorção pelas tendências intelectualistas.

Processo à modernidade por parte do cristianismo

1. A modernidade desfaz o sentido da existência

O cristianismo oferecera e ainda oferece ao ser humano um sentido para a sua existência dentro de uma totalidade que vai para além da morte. Oferece motivação, significado para viver numa perspectiva de dom, de entrega aos irmãos, mostrando-lhe o caminho da felicidade na unidade profunda do amor a Deus e ao irmão. De um lado, retém das religiões a dimensão transcendente de amor a Deus e, de outro, em síntese maravilhosa, valoriza o amor humano.

A modernidade, ao rebelar-se contra esse sentido, não só despe o ser humano de uma dimensão religiosa e transcendente em relação a Deus, mas termina também dificultando a relação entre os próprios homens. Mesmo que alguns teóricos dela tenham querido precisamente salvar o ser humano, julgado escravizado pelo cristianismo, termina essa modernidade desenvolvendo de tal modo a centração no indivíduo, na razão instrumental, que a mergulhou em violenta crise. Mesmo filósofos que professam o mais claro ateísmo, reconhecem os efeitos negativos da modernidade, ainda que não os atribuam à ruptura com o cristianismo.

O papa João Paulo II aponta como verdadeira causa da crise do Leste europeu o vazio espiritual provocado pelo ateísmo. Tal constatação vale da modernidade capitalista no referente a sua crise de valores, de relações humanas etc. (João Paulo II, *Centesimus Annus*, n. 24).

A modernidade contra-argumenta, dizendo que se destruiu a referência única do cristianismo, possibilita ao ser humano escolher uma mais ampla variedade de ofertas de significados para sua existência. Ao desfazer uma única instância reguladora do conjunto social, cria uma sociedade da deliberação, da busca do consenso, da discussão, da pluralidade, da pesquisa, cujas regras de funcionamento e cuja referência última não se conhecem *a priori*. A modernidade não deixa a sociedade desprovida de sentido, mas, pelo contrário, aberta a ele sob a condição de colocar-se numa atitude permanente de busca. Desfaz-se um sentido global, criam-se inúmeros sentidos parciais numa gigantesca farândola religiosa a que hoje se presencia.

A modernidade, ou na linguagem de outros, a pós-modernidade que tanto valorizou a razão instrumental é a mesma que se volta criticamente contra ela, abrindo espaços para o religioso, para a importância do sentido, dos valores, numa perspectiva diferente daquela do cristianismo. Já não são transmitidos pela via da tradição, da autoridade, da instituição, mas no interior de uma busca no meio a um pluralismo gigantesco.

O cristianismo aceita viver em tal universo de pluralismo e talvez encontre aí uma nova chance de vida, como se verá abaixo na conclusão.

2. A modernidade gera a cultura da morte e esquece os pobres

O cristianismo processa mais violentamente ainda a modernidade desde a perspectiva da vida e dos pobres. Culpa a modernidade sobretudo na sua forma societária capitalista, de esconder, sob palavras bonitas, verdadeira cultura da morte. Alguns sinais: a produção gigantesca de armas mortíferas com as contínuas guerras, a desnatalidade dos países ricos e a "morte antes de tempo" física e psíquica nos países pobres. Fatos por demais evidentes para que necessitem maior explicitação. Bastariam algumas indicações estatísticas de fácil acesso sobre os investimentos na produção de armas, sobre as taxas de natalidade dos países desenvolvidos e sobre a mortalidade infantil e média de vida dos países pobres para que se evidenciassem tais fatos.

O cristianismo desde suas fontes do Antigo Testamento se proclama ao lado da vida. Seu Deus é o Deus da vida (G. Gutiérrez, *El Dios de la vida*, Lima, Instituto Bartolomé de las Casas/CEP, 1989, trad. bras., São Paulo, Loyola, 1991). E processa todo sistema, toda cultura, todo movimento histórico que seja contra a vida, mesmo que ele próprio tenha sido incoerente em algumas de suas práticas, pondo-se ao lado da morte, da tortura, das fogueiras, da escravidão, dos genocídios. É o primeiro a fazer sua confissão. Não defende, não racionaliza, não investe capitais gigantescos para gerar morte.

O cristianismo, acusado de alienado pela razão moderna, volta-se contra ela, denunciando-lhe sua alienação. João Paulo II refere-se explicitamente a esta nova alienação do mundo moderno como perda do sentido autêntico da existência verificada num consumismo implicado numa rede de falsas e superficiais satisfações, no trabalho organizado em vista de maximizar os rendimentos. Numa perspectiva cristã, percebe-se, continua o

Papa, a verdadeira causa da alienação na inversão dos meios pelos fins. O cristianismo contrapõe a esta posição uma compreensão do homem que se realiza no livre dom de si, possível ele mesmo, graças à essencial 'capacidade de transcendência' da pessoa humana (João Paulo II, *Centesimus Annus*, n. 41).

Em íntima ligação com a indústria da morte, a modernidade, sobretudo capitalista, tem gerado massas gigantescas de pobres. Além disso, leva-os precocemente ao desgaste humano, à auto-destruição, à autodegradação e à morte.

Apesar de todos seus pecados históricos, o cristianismo pode proclamar-se desde suas raízes bíblicas o "go'el" dos pobres. Abundante literatura teológica e histórica comprovam tal tese (Cl. Boff-J. Pixley, *Opção pelos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1986, pp. 149ss; M. Mollat, *Les pauvres au moyen âge. Etude sociale*. Paris, Hachette, 1978).

E, neste momento doloroso, de triunfo do modo de produção capitalista, a esperança dos pobres diminui. O cristianismo, com sua tradição de opção por eles, continua firme apostando na sua força histórica (G. Gutiérrez, *A força histórica dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1981). Somente a coragem e fé no Deus dos pobres pode alimentar o sonho de um mundo libertado desde os pobres. Assim A. Cechin pode ler na experiência dos catadores de lixo das ilhas do Guaíba uma lição ecológica [A. Cechin, "Porto Alegre: párias da civilização urbana", in: *Tempo e Presença*, 13 (1991): 21-22]. E o Documento de Consulta de São Domingos ousa dar importância à economia popular em meio à crise em que vive o continente (CELAM, *Documento de consulta. Nueva evangelización, promoción humana, cultura cristiana*, IV Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Santo Domingo, 1991, n. 192). Aponta sem ambages que há hoje uma cultura (moderna) que não olha a promoção dos pobres (id. n. 158).

Medellín, Puebla, numa palavra, a Igreja da libertação é esta voz de processo à modernidade capitalista pela sua incapacidade de resolver o problema dos pobres dos Terceiro e Quarto Mundos. E esta Igreja da libertação opta com toda a coragem até a prova última de amor no martírio de tantos de seus filhos pelos pobres e marginalizados da modernidade capitalista.

Conclusão

A crise estertorante da razão moderna não é a ruína do cristianismo, mas nova chance. Esta é a tese central dessa reação. E o

cristianismo mostra sua vitalidade na Igreja dos pobres e nos surtos de espiritualidade profunda. Esses dois veios encontram talvez na leitura popular e vital da Escritura sua expressão mais rica.

Por isso, não virá a resposta à modernidade nem de uma recentragem, nem de uma volta à grande disciplina, nem de um reforço da dupla prática da autoridade e da obediência [J. Comblin, "O ressurgimento do tradicionalismo na teologia latino-americana", in: *REB* 50 (1990): 44-73], mas da força espiritual da Igreja dos pobres (P. Richard, *A força espiritual da Igreja dos pobres*, Petrópolis, Vozes, 1989), da renovação profunda da espiritualidade como demonstra o novo surto duma literatura espiritual.

Esta dupla realidade coloca em nova luz os mistérios centrais de nossa fé: trinitário e cristológico. A mística aponta com muita clareza a Transcendência absoluta de Deus percebida na contingência de nosso viver. É na realidade terrestre que se co-experimenta a Deus. Mas ela nunca esgota a inefabilidade e a insondável riqueza do mistério do Deus Trino. Deus que é eterno dom mútuo, comunicação infinita de uma pessoa a outra. Na Trindade se funda nosso ser pessoa-entrega, pessoa-comunicação, pessoa-doação. Somente na valoração desse princípio de alteridade a sociedade capitalista enferma pode reencontrar sua sanidade.

O mistério pascal, por sua vez, ilumina-nos o significado teológico dos pobres. Na sua fragilidade de morte, na sua fraqueza impotente, aproximam-se eles do Senhor da Glória, que renunciou o modo poderoso e divino de conduzir-se entre nós, para assumir a pequenez do pobre. Mas Deus lhe deu um Nome acima de todo nome. Na perspectiva pascal, o pobre adquire uma grandeza que o faz centro da opção do cristianismo. Não só como objeto de uma "fraternura", na expressão nicaraguense de síntese entre fraternidade e ternura, mas também como reconhecimento de sua dignidade de sujeito e de sua responsabilidade de participante indispensável no processo de criação de modelos alternativos para a convivência humana.

Endereço do autor:
Av. Cristiano Guimarães, 2127
31710 — Belo Horizonte — MG