Síntese Nova Fase
v. 18 n. 55 (1991):505-526.

Filosofia e Cristianismo

Carlos Palácio, S.J.
Fac. de Teologia do CES—SJ (BH)

Resumo: Filosofia e Cristianismo. **O cristianismo não é em primeiro lugar uma visão do mundo ou da história, mas um acontecimento histórico. E, no entanto, há nele uma exigência de racionalidade que o aproximou desde o início da filosofia. O cristianismo não hesitou em traduzir a sua originalidade dentro do horizonte da filosofia helenística. É desse encontro precisamente que irá surgir a cultura ocidental. Como explicar o progressivo estranhamento, senão a ruptura, que manifesta a cultura moderna com relação a estas raízes cristãs? A perspectiva histórica permite situar melhor os pontos críticos e as condições necessárias para um encontro fecundo entre cristianismo e filosofia. Ontem como hoje, tal encontro não poderá eludir o confronto com o paradoxo cristão por excelência: o acontecimento único do homem Jesus de Nazaré, reconhecido como Filho de Deus.**

Summary: Philosophy and Christianity. **Christianity is not principaly a world historical vision, but rather an historical event. Nonetheless there is within it a rational demand that is found alongside it since the beginnings of philosophy. Christianity did not hesitate to translate its original thought within the framework of Hellenistic philosophy, and it is precisely from this encounter that Western culture will spring. How does one explain the progressive alienation, if not complete rupture, manifested by modern culture with its Christian roots? An historical perspective allows for a better placement of the critical moments and the necessary conditions for a productive encounter between Christianity and philosophy. In the past as well as today, such a dialogue cannot avoid confronting the supreme Christian paradox: the Jesus Event, the unique history of Nazorean known as the Son of God.**

I. Introdução à problemática

A passagem para o helenismo constitui, sem dúvida, um dos acontecimentos mais decisivos do cristianismo pri-

mitivo. É a primeira "inculturação", o primeiro grande êxodo do cristianismo (na verdade, o único até hoje) na direção de uma nova cultura.

Acontecimento decisivo igualmente para o que hoje chamamos "cultura ocidental". Inseparável do cristianismo, ela é o resultado dessa fantástica aventura que tem a sua origem no encontro entre uma "civilização da razão" e a experiência de um acontecimento histórico peculiar, situado num rincão perdido do Império Romano.

Haveria muitas maneiras de abordar o tema das relações entre filosofia e cristianismo: reconstituir a história dessas relações, ou uma interrogação teórica sobre a possibilidade mesma de um pensamento cristão ou de uma filosofia cristã, ou ainda um enfoque existencial, a partir das grandes figuras de cristãos que ao longo dessa história enfrentaram o desafio de *pensar* a sua fé e *dar razão*, de maneira sempre renovada, da sua esperança.

Mas há uma questão prévia que me parece insinuada no próprio título. A pergunta não versa sobre as relações entre filosofia e teologia, mas sobre filosofia e cristianismo. Ora, estas duas grandezas não são homogêneas. A filosofia se situa na ordem da *inteligibilidade* do real. O cristianismo, pelo contrário, tem o seu ponto de partida num *acontecimento histórico* que gira ao redor da existência concreta — vida, morte e ressurreição — de Jesus de Nazaré. É, portanto, uma questão de *experiência* antes de ser uma questão de *razão*. Mas é tão evidente essa distinção?

A pergunta não é ociosa. O que está em jogo é o caráter racional da fé cristã ou a inteligibilidade dessa experiência. É sabido que essa tensão entre experiência viva e busca do "logos" atravessa o cristianismo desde as suas origens até hoje. Seria cômodo demais colocá-la em termos de alternativa. Como se se tratasse apenas de tendências quase naturais (e até certo ponto opcionais): uns se inclinariam mais do lado da experiência e outros do lado da reflexão.

Tal alternativa é ilusória e perigosa. Não se podem opor impunemente "coração" e "razão", Deus de Abraão e Deus dos filósofos. Se é verdade que "o coração tem as suas razões" é, precisamente, porque não é cego. E muito menos irracional (a-logos). A maneira de resolver a questão teórica das relações entre fé cristã e razão humana é grávida de conseqüências e deu lugar, mais de uma vez, a opções excludentes do ponto de vista da eclesiologia, da espiritualidade, da pastoral, das relações, enfim, entre Igreja e mundo, como se dizia há pouco ainda.

No fundo, o enigma que essa tensão nos propõe para ser decifrado é o "porquê" dessa misteriosa e irresistível atração pela razão, pelo "logos", que o cristianismo manifestou desde as origens e que parece ser-lhe inata. Ou terá sido esse caminho um enorme e único engano, um fantástico desvio do chamado cristianismo ocidental? Se a resposta fosse afirmativa, haveria que se perguntar onde e como encontrar o cristianismo "puro", uma vez que essa é a única forma histórica através da qual chegaram até nós a fé e a experiência cristãs.

Essa forma brutal de formular o problema mostra o que está em jogo neste tema aparentemente tão teórico. Mas é até essas raízes que devemos descer se quisermos captar o desafio que ele representa e a razão última dessa tensa relação entre fé cristã e razão moderna. A passagem para os "gregos" foi, ao mesmo tempo, uma ruptura com os "judeus". Aí aparece a irredutibilidade do cristianismo à "razão" e à "religião". A necessidade de "dizer-se" em categorias racionais e religiosas por um lado e, por outro, a impossibilidade de mantê-las intactas. É o que afirma Paulo de maneira lapidar: "Os *gregos* buscam sabedoria; os *judeus* pedem sinais; *nós* (os cristãos) proclamamos o Cristo crucificado" (1Cor 1,22-24). Eis o específico da fé cristã: a positividade de um evento histórico que interpela a razão e desmascara a religião.

Hegel viu com uma lucidez extrema que a positividade da encarnação de Deus fazia girar a história sobre os seus gonzos e constituía, por isso mesmo, uma alternativa à visão da razão grega. Mas era consciente, ao mesmo tempo, de que essa novidade representava uma cisão. O cristianismo opera uma des-centração tanto na visão grega como na visão moderna do homem e da história. Ora, o antropocentrismo radical da cultura moderna se apresenta como a exclusão definitiva da tensão que representa a des-centração cristã. A longa e atormentada história das relações entre filosofia e cristianismo poderia ser lida como o esforço titânico do mundo moderno para desfazer-se das suas raízes cristãs e, portanto, teológicas. A curvatura do homem sobre si mesmo, cujo trágico desfecho é a "morte do homem", é a expressão *filosófica* de um problema *teológico* não resolvido.

Essa história dá o que pensar. Se não há reconciliação possível entre fé cristã e mundo moderno, se a novidade e a originalidade da experiência cristã não podem ser pensadas nem traduzidas na forma mental ou na visão-do-mundo do homem moderno, o cristianismo estaria condenado a silenciar. Não haveria mais possibilidade de anunciar a fé nem de proclamar o evangelho de Jesus Cristo. Só restaria a justaposição estéril de um bilingüis-

mo desesperado, ou o recuo na direção de um cristianismo pré-moderno. Pode o cristianismo deixar-se encerrar nessa alternativa? Esse é o verdadeiro desafio que nos coloca hoje o encontro entre filosofia e cristianismo.

A resposta a este desafio exigirá um desvio pelos meandros da história. É refletindo sobre as vicissitudes e as lições dessa aventura concreta — o encontro histórico entre filosofia e cristianismo — que poderão surgir elementos de resposta. O ponto de referência e a pedra de escândalo nessa busca será sempre o acontecimento Jesus. Se algo se pode esperar de um *teólogo* que ousa falar numa *semana filosófica* sobre o tema "Filosofia e Cristianismo" é que a sua palavra abra um espaço nesse debate para a memória dessa especificidade cristã.

II. O cristianismo e as astúcias da razão

A história das relações entre cristianismo e filosofia se confunde, em grande parte, com a história do próprio cristianismo. Foi ele, com efeito, o herdeiro indiscutível da "antigüidade tardia" (essa grande tradição cultural que foi a civilização greco-romana) e a matriz fecunda de uma nova cultura, dessa fantástica aventura histórica, religiosa e cultural que foi o ocidente cristão. Cultura *cristã*, inegavelmente teológica nas suas raízes, mas misteriosa e paradoxalmente anticristã neste seu momento particularmente crítico e sombrio. Começo do fim ou prenúncio de *outra cultura*?

Trata-se, na verdade, de dois extremos da mesma história. Agora, numa releitura como a nossa, quando já é possível olhar "as costas dos acontecimentos", eles poderiam servir para caracterizar duas grandes épocas quase paradigmáticas da relação entre cristianismo e filosofia: a época patrístico-medieval que culmina na alta Idade Média e a época moderna que se separa *progressivamente da síntese cristã para difratar-se* nessa pluralidade de perspectivas e linguagens sobre o mundo, o homem e a história que é a filosofia moderna.

Dois extremos, duas épocas, dois movimentos inversos e antagônicos. No primeiro, o cristianismo foi o *sujeito ativo* da gênese de uma nova cultura, cuja expressão mais acabada será a cristandade medieval. No extremo oposto, o cristianismo se tornará progressivamente *objeto* de reflexão das diversas ciências do homem, curiosidade histórica de uma cultura que não tem mais consciência das suas origens. Como explicar a ruptura e o estra-

nhamento progressivo da cultura moderna com relação à sua matriz cristã? Evolução paradoxal que exige uma análise mais detida de cada um destes momentos, com uma rápida alusão aos "tempos de transição" nos quais despontam as razões da desintegração da síntese medieval e da sua substituição pela razão secular.

1. De Jerusalém a Roma passando por Atenas

A fé cristã não podia ser identificada com o judaísmo nem ficar encerrada no seu horizonte limitado. A passagem para os "gregos" implicava uma ruptura. Mas isso significava aceitar o desafio do novo. Nesse movimento que levou a fé cristã ao encontro de outra cultura poderíamos distinguir, para efeito de clareza, duas grandes etapas: a da aproximação ou primeiro encontro com o helenismo e a da formação rigorosa e conseqüente da ciência teológica. A primeira é o momento da constituição da linguagem teológica dentro de um novo universo cultural; a segunda é a elaboração rigorosa da fé como inteligibilidade. Duas maneiras profundamente diferentes de entrar em diálogo com a filosofia.

a) A constituição do "logos" cristão

O encontro entre cristianismo e helenismo foi um encontro desigual. O helenismo era uma cultura longamente amadurecida e elaborada. Concepção de Deus, do homem e do mundo profundamente marcada pela razão. Discurso totalizante e articulado. E, nesse sentido, verdadeira filosofia. O cristianismo, pelo contrário, se apresentava como um acontecimento histórico contingente e escandaloso. Ele tinha todas as condições para se tornar uma "seita": era um grupo minoritário, perseguido e rejeitado pelo judaísmo. Aos olhos de um grego, aquela "seita" não podia passar de um fenômemo desprezível.

Como explicar que o cristianismo surja, no ocaso da "antigüidade tardia", como uma alternativa real para o mundo antigo? Do ponto de vista estritamente histórico, este salto do cristianismo para o universal continuará a ser um enigma.

Há, contudo, outras razões que ajudam a explicar a convergência entre esses dois mundos tão distintos, a facilidade com a qual o cristianismo se adaptou, mais ainda, assimilou a filosofia neoplatônica. Algumas estão inscritas na própria natureza da fé

cristã; outras dizem respeito a alguns dos traços característicos da cultura helenística.

Como acontecimento histórico, o cristianismo devia ser anunciado. O anúncio, o "kérygma", essa necessidade imperiosa de "dizer-se", de comunicar uma experiência, explica, em parte, a rápida difusão da fé cristã. Nesse movimento "missionário" está inscrita já a pretensão universal do cristianismo.

Por outro lado, a fé cristã é "didaché" ou "didaskalía", i.é, ensinamento, doutrina, instrução. E, portanto, exigência de exposição, de coerência, de sistematização. Para "os de dentro", certamente. Porque esse ensinamento visava uma prática coerente da fé. Mas também para "os de fora". De fato, a "apologia" foi uma das formas primitivas da teologia cristã.

Existe ainda um outro motivo. A fé cristã parte, sem dúvida, do concreto, da experiência, do anúncio, mas leva dentro de si os gérmens do "logos", que a aproximariam e a fariam entrar em contato fecundo com o helenismo. O olhar cristão "vê" na existência histórica de Jesus um *sentido*, mais ainda *o sentido absoluto* da história humana. É o que significa reconhecer Jesus como Cristo ou como Filho de Deus. Neste acontecimento, a fé cristã tem uma referência intrínseca aos que serão os conteúdos da reflexão filosófica posterior: a história, o homem, Deus. Através da palavra (*dialogos*), na passagem para o conceito (e, portanto, para o terreno da razão e do universal), o cristianismo entrará em diálogo com toda experiência humana.

Estas características da fé encontraram uma profunda correspondência na forma de pensar do helenismo. A filosofia grega, com efeito, é a passagem do "mythos", como explicação da realidade, para o "logos", como busca das razões das coisas, da inteligibilidade imanente do real. Transposição conceptual de uma maneira de ver, de pensar, de sentir, de viver enfim, essencialmente religiosa. Por isso, para Aristóteles, a "protê philosophia" é a "theologia", ou seja, um "logos" que sabe descobrir no "kosmos" a epifania do sagrado e elevar-se, através dele, até as realidades "divinas", transcendentes. Transposição *filosófica*, portanto, a serviço de uma visão essencialmente *religiosa* do mundo. Razão "histórica", em certo sentido, como razão "teológica". Dois traços decisivos para uma fé que "vê" na história de Jesus o "logos" absoluto da história humana.

Havia, portanto, uma homologia fundamental que facilitava o encontro da fé cristã com o helenismo. O que não significa que fosse uma aventura sem riscos. Não se tratava apenas de assumir uma linguagem, mas de *entrar* numa cosmovisão, de

mergulhar num "sistema" preestabelecido, cujos pressupostos nem sempre eram compatíveis com os postulados fundamentais do cristianismo. Como exprimir e dizer a radical *novidade* cristã (a encarnação de Deus, a criação do mundo, a liberdade, o pecado, a graça, etc.) *dentro* dessa visão sem fazer *explodir* os seus limites?

Foi a grande tarefa dos primeiros séculos cristãos. As disputas cristológicas e trinitárias dão testemunho do que significou essa explosão da linguagem, da autêntica violência a que foram submetidos os conceitos filosóficos para deixarem transparecer o que havia de inédito e de irredutível no cristianismo. Prova evidente de que aqueles grandes teólogos tinham uma clara consciência de qual era o estatuto da filosofia perante a razão cristã.

Seria ingênuo imaginar que a elaboração de um corpo doutrinal cristão, dentro do horizonte da filosofia helenística, pudesse ser levada a cabo sem deixar as suas marcas. A linguagem e o imaginário cristãos deixam transparecer ainda hoje resquícios de um certo dualismo, com reflexos na espiritualidade e na própria teologia, que não são sempre cristãos. Mas esta é a melhor prova de que a assimilação do neoplatonismo foi crítica, por mais delicada que fosse a sua transposição em termos de teologia cristã.

Não é este o lugar de fazer a gênese dessa teologia. Uma coisa é certa: não será preciso esperar pelos grandes pensadores dos sécs. III e IV para se falar em teologia. Paulo, João e outros escritos do Novo Testamento apresentam já uma visão teológica impregnada da problemática cultural do helenismo. E, desde então, a teologia cristã se tornará cada vez mais rica e complexa. Eis um fato que não pode deixar de surpreender e que contrasta, tanto com o contexto e a vida de Jesus como com a origem social e cultural dos primeiros cristãos.

Mas o cristianismo desenvolveu a sua "cosmovisão" de maneira rigorosa e conseqüente a partir do acontecido em Jesus e dentro de uma experiência de fé. A história dos primeiros Concílios mostra como a incorporação da linguagem técnica da filosofia foi submetida aos pressupostos da fé cristológica e trinitária. Os problemas filosóficos interessam na medida em que afetam a experiência cristã e a reta interpretação da fé. A filosofia (elementos do estoicismo, a luta com o gnosticismo ou o recurso a um instrumental teórico) é introduzida de maneira espontânea num universo mental unificado pela fé. A teologia cristã assimilou o "logos" *filosófico* e o reconstruiu em "logos" *teológico*.

Helenização da fé? Racionalização da experiência cristã? São alguns dos lugares-comuns contra os quais deve reagir uma teologia responsável. Houve, inegavelmente, de modo especial na patrística grega, um abandono das categorias histórico-existenciais por categorias ontológicas. Sem negar os perigos reais que ameaçaram (e ameaçarão sempre) a teologia nesse diálogo com a filosofia, é preciso reconhecer a ousadia e a lucidez daqueles grandes pensadores cristãos. Eles viram que *era necessário* que a *linguagem* se helenizasse para proteger a originalidade da fé. Do contrário, é a fé cristã que teria sido helenizada e absorvida pelo modo de pensar da filosofia.

A obra de Santo Agostinho é, sem dúvida, a expressão mais acabada do que significou essa "suprassunção" do neoplatonismo na teologia cristã. É o que explica a sua poderosa influência. Ela continuou a inspirar a teologia, de maneira quase exclusiva, até a crise do séc. XIII. Santo Tomás será, precisamente, o outro grande paradigma. Mas o contexto cultural e a problemática que iria enfrentar a fé nesse momento eram muito diferentes.

b) Fides quaerens intellectum

Passada a noite obscura das invasões bárbaras, os "christiana tempora" de Santo Agostinho iriam ressurgir nessa expressão culminante da cultura cristã que foi a cristandade. Cultura essencialmente teológica, sem que o confronto com a filosofia grega tenha deixado de provocar a audácia criadora dos grandes pensadores cristãos. Foram precisamente a descoberta da obra de Aristóteles no séc. XII e a sua recepção progressiva que desencadearam a crise do pensamento cristão no séc. XIII.

Crise de crescimento da inteligência cristã, mas extremamente significativa do ponto de vista que nos ocupa. Porque nela se opera uma mudança qualitativa nas relações entre cristianismo e filosofia. Pelo lugar do encontro, em primeiro lugar. Doravante a universidade será o âmbito privilegiado de elaboração da cultura cristã. É aí que se dará o encontro com a filosofia. De modo particular com essa "nova" filosofia que era o aristotelismo. E, em segundo lugar, pelo discernimento que esse fato exigia: era ou não compatível o aristotelismo com o cristianismo?

Até esse momento, o pensamento cristão tinha sido modelado prevalentemente pela herança agostiniana. Ora, os esquemas herdados dessa tradição se mostravam cada vez mais incompatíveis com a novidade do aristotelismo. Numa espécie de

antecipação "avant la lettre" do que são hoje não poucas polêmicas teológicas, a linha agostiniana se tornou cada vez mais intransigente com a "nova filosofia", até conseguir a sua condenação. Em nome, naturalmente, da tradição. E por motivos de natureza *teológica*: a suposta incompatibilidade do aristotelismo com o cristianismo.

Coube ao gênio de Santo Tomás fazer um discernimento nesse confronto e operar uma virada copernicana na organização do universo conceptual da teologia cristã. Em primeiro lugar distinguindo o pensamento de Santo Agostinho dos moldes neoplatônicos nos quais, em parte, foi plasmado. Distinção decisiva que iria permitir uma maior objetividade no juízo. A oposição, com efeito, não se dava, em primeiro lugar, entre a fé tradicional e a nova filosofia, mas entre *duas filosofias*: neoplatonismo e aristotelismo, como filosofias irreconciliáveis. Só com essa clara distinção entre fé cristã e neoplatonismo seria possível enfrentar a outra questão: até que ponto a nova filosofia podia ser assimilada pela fé cristã?

Situação totalmente inédita para a teologia, tanto do ponto de vista epistemológico como do ponto de vista cultural. No momento em que é possível distinguir e mesmo escolher entre diversas filosofias, torna-se um imperativo para a reflexão determinar o estatuto epistemológico da filosofia e, por conseguinte, o da própria fé. Filosofia e teologia começam a distinguir-se na direção do que a ciência moderna designará como separação de "campos do saber" formalmente diferentes. Do ponto de vista cultural esse diálogo teve o seu lugar privilegiado num novo espaço institucional: a universidade medieval. Duas características que antecipam de alguma forma o que será a situação da teologia no mundo moderno.

É verdade que a fé tem ainda a iniciativa total nesse debate. Mesmo institucionalmente. O lugar ocupado pela teologia na universidade medieval é uma prova evidente. É o momento culminante da cristandade. O universo é um universo cristão: do ponto de vista religioso, político, social e cultural. Nesse sentido, o intelectual da Idade Média está mais próximo do universo *religioso* do mundo antigo do que da mentalidade "neutra" da ciência moderna.

Como os grandes pensadores da época, Santo Tomás é, antes de tudo, um homem de fé, um teólogo. A organização da sua reflexão se faz em função do universo da fé, sem que isso lhe tire originalidade nem lhe impeça a criatividade. A sua opção pelo aristotelismo não é uma escolha entre duas filosofias. É a

consciência, por um lado, de que não havia síntese possível entre o neoplatonismo e o aristotelismo e, por outro lado, da necessidade vital para a razão cristã de enfrentar os desafios que a nova filosofia apresentava para a fé. Sem fazer filosofia "pura", e sem renunciar à primazia existencial da sua condição de teólogo, a audácia da sua inteligência reside em ter intuído e respeitado a *distinção* dos saberes (autonomia da reflexão filosófica) *assumindo-a e integrando-a* na sua visão teológica (teocentrismo da fé). A força genial da sua assimilação criadora abre uma nova etapa nas relações entre filosofia e cristianismo. É o que explica igualmente o destino privilegiado que lhe estava reservado, não só dentro do cristianismo como também na história do pensamento ocidental.

A indelével *marca cristã* da poderosa síntese de Santo Tomás parece radicar na coerência com a qual ele pensa as exigências do dado mais primitivo da fé: a existência histórica de Jesus Cristo. Esse paradoxo cristão que une o relativo com o absoluto, o contingente com o necessário, o imanente com o transcendente pode ser lido na primazia que Santo Tomás confere ao ato de ser, ao existente concreto (ponto de partida da sua reflexão e da sua metafísica) e na coerência com a qual estabelece a correspondência entre a estrutura do conhecimento e a estrutura metafísica da realidade. É isso que lhe permitirá fazer uma crítica radical do cosmocentrismo antigo.

A perspectiva do existente concreto o obriga a pensar a história real e contingente a partir do caráter único e irrepetível do evento Jesus. A experiência salvífica em Jesus Cristo abre a razão humana à dimensão *histórica* e, portanto, à questão da *liberdade* e da responsabilidade humanas. A necessidade imanente do *kósmos* como expressão do ciclo eterno da natureza não é a única maneira de entender o real. A positividade histórica da fé faz explodir a visão do cosmocentrismo antigo. Mesmo dentro de uma representação pré-moderna do universo, a razão teológica é obrigada a transgredir os limites do natural para abandonar-se na verdade plena do Deus gratuito, livre e pessoal: como origem (criação) e como meta (escatologia).

A fé cristã encontra esta unidade realizada num *acontecimento* concreto, a história de Jesus, na qual a revelação de Deus é reconhecida como revelação do homem. Jesus Cristo pode ser considerado assim como o "universal concreto" ou a "analogia entis concreta". Esta *experiência* da fé não é uma "teoria", mas pode e deve ser transposta em termos conceptuais. A correspondência entre a estrutura do conhecimento e a estrutura metafísica do ser, é, em certo sentido, para Santo Tomás, uma exigência da própria fé.

Visão coerente e harmoniosa de um pensamento que não cede ao dualismo nem se contenta com uma justaposição de planos: verdade da razão e verdade da fé; realização humana e destino divino; ponto de vista de Deus e ponto de vista do homem. O encontro entre a razão antiga e a razão cristã atingiu aqui, do ponto de vista filosófico-teológico, a sua expressão culminante.

2. Tempos de transição

Sob muitos aspectos, os sécs. XIV e XV são uma transição tumultuada para o que será o outro grande momento dessa história: a época moderna. A descontinuidade é tão grande que é difícil descobrir, por entre tantos fenótipos de ruptura, a verdadeira continuidade da história espiritual do ocidente.

Com relação à síntese medieval, a filosofia moderna se revelará progressivamente como uma autêntica inversão de perspectivas: transposição do teocentrismo da fé cristã em antropocentrismo, ou seja, uma visão cada vez menos cristã do homem e da história. À medida que a cultura moderna for revelando a sua lógica profunda, rigorosamente "secular" e, portanto, independente e autônoma de qualquer instância de transcendência, as relações entre filosofia e cristianismo se tornarão cada vez mais difíceis e conturbadas.

Essa transição começa a desenhar-se, em muitos dos seus traços, nos novos horizontes que se abrem a partir do séc. XIV. São muitos os fatores em jogo. A evolução das idéias é inseparável da sua trama "sublunar". E a desintegração da cristandade não é só teórica. Em nome da subordinação do temporal ao espiritual, a Igreja tinha dilatado o seu domínio a todos os âmbitos da sociedade. As lutas político-religiosas do séc. XIV são apenas o início de uma emancipação que, a partir do político, iria estender-se a todas as dimensões da sociedade. As raízes da tradição moderna, na sua versão não cristã, i.é, "secular", se encontram aqui. Pelo menos como passagem das mãos dos "clérigos" aos "leigos".

Do ponto de vista filosófico-teológico, este momento de transição parece estar relacionado intimamente com a redescoberta, a recepção e o destino do aristotelismo. Pelo que significava em si mesmo e pelas repercussões que haveria de ter sobre a teologia. A evolução da "escolástica" — da qual tanto desconfiava o jovem Descartes — e o desenvolvimento do nominalismo são apenas indícios da desintegração da "síntese cristã" e de uma "via moderna", iniciada pelos seguidores de Occam, que se pro-

longará de diversas formas ("devotio moderna", humanismo da Renascença, reforma, etc.) até os alvores do chamada modernidade no séc. XVII.

Sob dois aspectos, o aristotelismo pode ser considerado como um primeiro ato, a porta de entrada no mundo moderno: pela sua teoria da ciência e pela noção de natureza como centro autônomo de operações específicas. É a descoberta inesperada do outro lado da cultura grega que está nos antípodas do platonismo. Ora, descobrir a ciência é descobrir também o outro lado da razão: razão indutiva, experimental, prática. E, finalmente, razão "natural" com todas as suas ramificações: do direito "natural" à teologia "natural".

Não é por acaso que a figura de um Guilherme de Occam (cético na filosofia e fideísta na teologia, segundo um estereótipo que, provavelmente, não lhe faz muita justiça) está inseparavelmente vinculada ao campo da ciência e dessa "via moderna" — tanto na filosofia como na teologia — que é o nominalismo. A questão da teologia como "ciência", o problema do conhecimento de Deus e das suas "vias", o choque, enfim, entre razão e fé, são apenas alguns aspectos desta nova maneira de pensar.

Direta ou indiretamente, o uso que se fará do conceito de natureza na teologia cristã dará origem a uma das mais trágicas rupturas do pensamento cristão ocidental: a concepção do homem "natural" (em todas as suas dimensões) em *oposição* ao homem "cristão" (o da fé, o da graça, o do "sobrenatural", enfim). A disputa entre "natural" e "sobrenatural" é provavelmente a raiz *teológica* do caráter antagônico e cada vez mais agressivo da filosofia moderna contra o cristianismo. A oposição entre razão (natural) e fé (sobrenatural) assumirá progressivamente a forma de uma afirmação do *homem* contra *Deus*.

3. O novo areópago ou a desforra da razão "natural"

O estranhamento indisfarçável da cultura moderna com relação às suas raízes cristãs é um desses enigmas da história para os quais não existe uma explicação satisfatória. Trata-se, na verdade, de uma ruptura cuja direção e intensidade só podem ser captadas por quem, como nós, está situado no outro extremo (final?) da evolução.

Não cabe aqui analisar os componentes políticos, econômicos e sociais dessa evolução. Como todo movimento histórico, a formação das mentalidades e a metamorfose das idéias é algo

extremamente sinuoso e complexo. Nesse âmbito não há avanços lineares. É, por isso, muito delicada a triagem dos elementos. E mais ainda dos grupos e pessoas.

Impossível traçar a priori a linha divisória entre filosofia moderna e cristianismo.

É certo que houve, ao longo de toda esta época, não poucos pensadores *modernos* que não renunciaram aos seus pressupostos cristãos. Ser moderno, pelo menos inicialmente, não era uma questão de opção. O que há de irreconciliável entre cristianismo e mundo moderno só se revelará de maneira patente depois de um longo e sinuoso processo, quando os pressupostos da chamada modernidade tiverem sido prolongados até as suas últimas conseqüências.

É nesse sentido que hoje se pode falar de algumas características da modernidade que mostram, de fato, a sua lógica interna como a lógica de uma *razão secular*. Tanto na ciência, como na filosofia ou ainda na concepção da sociedade. Não é este o momento de entrarmos numa análise pormenorizada das mesmas. Será suficiente insinuar apenas como, cada uma delas, incide na formação da "razão moderna" para acabar configurando finalmente uma visão do mundo e da história radicalmente opostas à "razão teológica" e, finalmente, incompatíveis com o cristianismo.

Na ciência em primeiro lugar. A transformação da imagem do mundo é a conseqüência imediata do advento da ciência moderna. Muda a "visão", i.é, a maneira de olhar o mundo. O "kósmos" antigo se transforma num universo móvel e frio de "leis" físico-matemáticas, cujas variáveis são o espaço e o tempo. E muda, por isso, a maneira de relacionar-se com o mundo. À medida que o homem adquire um instrumental teórico (conhecimento das leis) e prático (técnica) adequados, a "natureza" deixa de ser objeto de admiração e contemplação para se tornar matéria de transformação. É a emergência da razão instrumental e técnica com a primazia da práxis e da eficiência. O homem moderno, "libertado" pela ciência da submissão a uma natureza opressiva, acabará sendo vítima da não menos opressiva racionalidade científica que se estendeu a todos os âmbitos da sua vida e atividade.

Mas essa visão do mundo é inseparável da inflexão antropocêntrica da filosofia moderna, ou seja, da inversão pela qual o homem deixa de ser um "objeto" a mais dentro do mundo para se constituir *sujeito* último, ponto de referência único e absoluto da inteligibilidade (conhecimento do real) e da instauração do sentido (construção da história). A curvatura do homem

sobre a sua razão equivale ao abandono da primazia do *ser*. O *sujeito* (o "cogito" cartesiano, com as suas variantes e desdobramentos na filosofia posterior) se contitui em sede da identidade original.

A proclamação da "morte do homem" é a conseqüência paradoxal, mas inevitável dessa concentração no sujeito. E ela já está sendo tirada pelos últimos epígonos desse antropocentrismo desvairado. Pensamento "débil", como é chamado, por renunciar ou por ter perdido a ambição das interrogações últimas, por ser incapaz de formulá-las e dar-lhes uma resposta coerente. O niilismo — gnosiológico ou ético — é o substituto de tantos outros "ismos" de plantão: estruturalismo, positivismo lógico, filosofias analíticas etc. nos quais impera o domínio do formal. O homem é absorvido pelo conhecimento que ele mesmo produz.

Esta "supressão" do homem é igualmente visível na evolução da concepção da sociedade. A submissão do indivíduo ao poder do Estado na ciência política; a constituição de uma ciência econômica, cuja "racionalidade" é a produção e a acumulação da riqueza, sem consideração nenhuma pela pessoa; a primazia do social como uma espécie de evidência primeira e última do ser humano, são a expressão do totalitarismo da razão moderna no seu modo de pensar e organizar a sociedade. Também aqui, o indivíduo, o homem concreto e real, acaba sendo sacrificado ao sujeito formal. O que é necessário e absoluto são as estruturas criadas pelo homem.

Tomadas como um todo, estas características da modernidade configuram uma maneira de compreender o homem e a história nas quais transparece a ruptura operada pela razão moderna com relação à tradição cristã. Ao suprimir a referência constitutiva ao Deus transcendente, o homem e a própria história se atribuem características "divinas". A imanentização total do sentido *na história* acaba tornando-se uma responsabilidade desmesurada e um peso insuportável para o homem. A "construção" científica do universo gerou o mito moderno da "construção" da história, de uma história *humana* (i.é, totalmente imanente) finalmente livre de todas as suas alienações. História "divinizada" na sua contingência mesma, porque não teria mais nenhuma limitação. Mas esta curvatura total do homem sobre si mesmo como centro absoluto da construção do sentido é uma tentativa prometéica que acaba esmagando o homem. A crise de civilização da sociedade contemporânea parece ser a confirmação.

Seriam, então, definitivamente irreconciliáveis a razão moderna e a razão cristã? Não, desde que possam ser discutidos alguns

dos seus pressupostos. O que equivale a fazer um juízo teológico sobre essa situação. Como outrora, para ser fecundo, o encontro entre fé cristã e filosofia moderna tem de ser também um confronto. A fé cristã opera uma des-centração nessa concentração antropocêntrica da filosofia, obrigando-a a ir além de si mesma.

III. A "lógica" da cruz ou o cristianismo para além da razão e da religião

A situação do cristianismo no mundo moderno é desconfortável, mas sobretudo paradoxal: exilado na própria terra, negado pela cultura que ele mesmo deu à luz. Mas ela pode ser lida também como uma situação *crucial*. Encruzilhada crucificante porque conduz o cristianismo a formular de novo as perguntas originárias: essa questão tão suspeita hoje da originalidade cristã, do específico cristão, da identidade cristã. Questão decisiva (no sentido etimológico da palavra), porque sem ela não haverá "rupturas instauradoras".

É o pressuposto para se fazer uma leitura *teológica* da situação da fé cristã na cultura moderna. A rigor ela só pode ser feita quando o caminho percorrido permite já uma distância e uma tomada de consciência do sentido dessa evolução e, sobretudo, dos pressupostos que a sustentam. A impossibilidade de antecipar-se aos acontecimentos, aliás, é que "absolve" a ausência de lucidez ou a parcialidade de algumas dessas leituras.

1. Algumas "leituras" possíveis

Para quem conhece a aventura apaixonante do diálogo entre fé cristã e filosofia na grande patrística e na alta Idade Média é surpreendente constatar o paralelismo que se estabeleceu entre o cristianismo e a filosofia moderna. É como se, a partir de um determinado momento, a filosofia se tivesse desdobrado em dois caminhos não só paralelos, mas divergentes: uma filosofia elaborada *dentro da Igreja* e a chamada filosofia *moderna*.

Tal paralelismo leva inscrito em si mesmo um juízo de valor. Na verdade se trata de um divórcio. O destino da "filosofia escolástica", os rumos seguidos pela "filosofia eclesiástica escolar" e a tentativa de uma restauração do tomismo, como alter-

nativa cristã à filosofia moderna, são o reconhecimento não só da distância, mas do estranhamento progressivo entre fé cristã e filosofia moderna. As raras e honrosas exceções que inegavelmente existiram não fazem mais do que confirmar esse divórcio. O fato, em si mesmo, já é uma primeira leitura da nova situação. Mais implícita do que explícita, contudo real.

A moderna "teologia da secularização" é outra tentativa de interpretar a situação da fé no mundo moderno. De origem protestante, não seria inexato buscar as suas raízes na chamada "teologia liberal" do século passado, um de cujos méritos é, sem dúvida, ter despertado mais cedo para a problemática do mundo moderno. Sem negar os méritos da "teologia da secularização", à distância de mais de duas décadas e à luz da vertiginosa evolução da sociedade nos últimos anos, é lícito afirmar que ela pecou por um excesso de ingenuidade. Ao querer "cristianizar" apressadamente a "secularização" do mundo moderno, batizando-a em nome de uma autonomia cristã da criação, ela se antecipou ao que seria o desmentido da própria evolução do mundo. A "secularização" da modernidade deve ser entendida na acepção mais forte da palavra "saeculum", i.é, como *imanentização absoluta* do sentido da história.

Algo semelhante poderia ser dito da leitura do mundo moderno, feita sobretudo pela constituição pastoral "Gaudium et spes" do Concílio Vaticano II. Sem entrarmos numa análise dos méritos e da importância deste Concílio, é permitido suspeitar que o "mundo" com o qual o Vaticano II imaginava dialogar era um mundo idealizado, permeado de valores humanos e cristãos, e passível ainda de ser recristianizado. A evolução posterior, tanto dentro da Igreja como, sobretudo, na sociedade, mostraria quão distante estava desse sonho o *mundo real*, ao qual a Igreja tinha cada vez mais dificuldade de chegar para anunciar o evangelho.

As *teologias pós-conciliares*, na sua heterogeneidade, representam uma quarta tentativa de reconciliação. Ao se debruçarem sobre alguns dos traços mais característicos e aos quais é mais sensível o homem moderno, mostraram que a fé deve encontrar recursos em si mesma para responder a esses desafios. É assim que a reflexão teológica se voltou sucessivamente para os problemas das "realidades terrestres" do "mundo", da revolução, da política, das ciências sociais, da filosofia analítica, etc. Independentemente do mérito dessas teologias é inegável que todas elas tropeçam, mais cedo ou mais tarde, com um *problema de método*. Como assumir e articular coerentemente dentro da *lógica*

da fé uma ciência profana (seja ela política, social, econômica, analítica ou qualquer outra) cuja *lógica interna* é *secular*, i.é, *imanente* no sentido mais rigoroso da palavra?

O problema do encontro entre filosofia moderna e cristianismo ou entre a fé cristã e a cultura moderna gira, definitivamente, ao redor da concepção da história e da sua interpretação. Essa é a matriz conceptual do pensamento moderno: consciência do homem como *sujeito* da história. É também ao redor de um acontecimento histórico e da sua significação que se decide a originalidade irredutível do cristianismo. Mas a aproximação entre ambas concepções não pode consistir numa simples *fusão* de horizontes. Sob certos aspectos, se trata de dois caminhos opostos e irredutíveis. Tal encontro só será fecundo se for um *confronto de pressupostos* que faça renascer sempre uma tensão dialética entre ambos. Diálogo árduo e delicado, mas indispensável se quisermos que Jesus Cristo continue a ser anunciado **hoje.**

2. A des-centração cristã

A fé em Jesus Cristo é uma afirmação absoluta do homem, sem dúvida, mas *em nome de Deus*. Isso equivale a dizer que o sentido da história se encontra *na história*, mas como *transcendente*. Tanto na sua origem como no seu destino. A teologia cristã é por essência uma *teologia da história*. Mas, aos olhos da fé, a teologia conseqüente da história só pode ser *teo-cêntrica*. Esta concepção cristã da história é, na verdade, uma crítica radical do antropocentrismo moderno. Para conservar a sua originalidade, ao ser dita dentro da sua estrutura mental, é indispensável que a faça explodir.

O advento de Jesus Cristo como acontecimento histórico é um acontecimento inesperado e gratuito que introduz um elemento de *liberdade absoluta* na história. Todas as outras manifestações de Deus se condensam e resumem neste "logos", nesta sua *"palavra feita carne"*. Reconhecer esta palavra como palavra *de Deus*, ou seja, confessar Jesus como Filho de Deus, é reconhecer o caráter último e definitivo desta sua história. Mas isso significa introduzir na história humana uma desproporção real com a sua contingência, um dinamismo que nos obriga a transgredir os limites da sua imanência.

Pensar esta novidade, dar razão desta ousadia da fé, equivale a operar uma verdadeira *des-centração* na lógica da razão moderna e na sua maneira de pensar a história. Dupla des-centração,

na verdade. Do ponto de vista lógico e do ponto de vista existencial. Em primeiro lugar, do ponto de vista lógico. Para "entender" a *certeza* com a qual a fé faz essa afirmação é necessário introduzir na *definição* do homem um elemento que o supera, que rompe as evidências da nossa experiência natural, vale dizer, que o homem é "mais" do que a sua "essência", mais do que os seus limites e mais do que as suas possibilidades.

É por isso que, do ponto de vista existencial, essa des-centração é uma exigência de *ir além* dos limites da razão, uma verdadeira transgressão. Não como negação da razão, mas como apelo para transcendê-la. Diante de Jesus Cristo, o homem é chamado a tomar uma decisão. E essa interpelação da liberdade exige uma verdadeira conversão do homem na sua totalidade: como razão e como liberdade. Fazer essa opção é tomar posição com relação a esse "excesso" de sentido que se revela em Jesus Cristo: o ser-do-homem como ser-para-Deus. Por isso, a resposta do homem só pode ser aceitação ou recusa do dom livre de Deus que é o seu "logos" feito carne.

Essa des-centração desarticula, mas não destrói, o que há de positivo no antropocentrismo moderno. É desarticulação porque, a partir de Jesus Cristo, o homem não pode ser considerado princípio nem fim da história. O mundo, o homem e a história têm a sua origem no gesto livre e gratuito da entrega de Deus: no amor. E é para Ele que se dirigem. Há aqui toda uma concepção da criação que só pode ser entendida a partir da encarnação. Nela, com efeito, o humano e o divino não são grandezas que se excluem e que só podem ser pensadas uma em detrimento da outra, mas a unidade pela qual Deus faz existir e assume o *diferente* sem destruí-lo, i.é, mantendo a sua diferença. Na perspectiva da fé em Jesus Cristo, a diferença é posta a partir de uma *identidade* original. O que equivale a reconhecer a Deus como trindade pessoal: sujeito absoluto e dom absoluto.

3. Elementos de "teologia da história"

Eis por que a fé cristã reconhece na história de Jesus Cristo a *norma absoluta* do humano. Realização, não negação nem destruição. E, por isso, "logos" encarnado da existência humana, "universal concreto", "analogia" primeira e última do ser. Isso nos obrigaria a rever alguns dos dogmas com os quais trabalha a consciência histórica moderna: a relação a Deus como alienação do homem; a violência originária e, portanto, a luta e

a dialética como único caminho para a superação das diferenças; o sujeito, na sua relação com o mundo e, portanto, a imanência como única ontologia possível da história.

Uma autêntica teologia da história não significa a regressão ao pré-moderno. O anúncio de Jesus Cristo não é a negação da modernidade, mas a sua transgressão, a crítica dos seus pressupostos que torna possível "ir além" dos limites que ela mesma se deu. Com efeito, a razão moderna, como razão do "homem *natural*", é, em certo sentido, uma regressão, uma volta à razão grega. E, nesse sentido, ela é mais pré-cristã ou neopagã do que pós-cristã. A pretendida superação moderna das suas raízes cristãs é, na verdade, a volta à visão "natural" do paganismo antigo. Não é por acaso que, nesta crise de civilização, existem não poucas semelhanças com a crise do mundo antigo.

A crítica cristã do antropocentrismo radical é um ato de fé no homem e, portanto, de verdadeira humanização. Ao abrir a história humana para uma dimensão transcendente, a fé retira do homem uma responsabilidade insuportável para lhe devolver uma responsabilidade da qual ele não pode abdicar: a responsabilidade ética pela história, como dimensão inerente à sua consciência histórica. Dimensão à qual parece ter renunciado ou, pelo menos, querer renunciar o homem moderno, ao fechar os olhos para o problema do mal, da opressão e da injustiça.

A negatividade da história, sob todas as suas formas e em todas as suas dimensões: eis o verdadeiro desafio que se apresenta à responsabilidade do homem diante da história. Ética das opções históricas: opacas, limitadas, ambíguas, atravessadas por contradições; e, portanto, consciência do que elas implicam e responsabilidade para assumir as suas conseqüências. O caminho da ética, ao que tudo indica, poderá ser, neste fim de século e de milênio, a passagem do "neopagão" para o "neocristão".

Mas a crítica ao "homem natural" da razão moderna deve ser dirigida igualmente à recepção do conceito de natureza na teologia cristã. Como negar que ela teve como conseqüência uma perniciosa "naturalização" do cristianismo? O perigo de "racionalização" do cristianismo, por exemplo, não estava no encontro com o helenismo, nem na exigência de inteligibilidade inerente à fé. Foi pelo desvio da razão "natural", pela miragem das "provas" (revelação, fé, Deus) que a racionalidade teológica da experiência se metamorfoseou em adesão a conteúdos racionais e abstratos. Como foi também a tentação de apresentar o cristianismo como a "verdadeira religião" que deu lugar à transposição da experiência cristã em termos da experiência religiosa

universal. E é segundo a mesma lógica da separação e do abandono do "natural" em nome de um fim "sobrenatural" que o cristão se desentendeu da história ou que hoje, num movimento inverso, corre o risco de perder-se nela. De qualquer forma, o cristianismo moderno está ainda à espera de uma teologia da história conseqüente com a encarnação e capaz de integrar as dimensões sociais e políticas da fé.

IV. Conclusão

No fim deste longo percurso das relações entre filosofia e cristianismo, algumas conclusões são possíveis.

A primeira é que essa aliança histórica tem um peso teológico. A fé não pode renunciar à filosofia. Porque nenhuma dimensão autenticamente humana pode ficar fora da salvação. E, portanto, também a razão. Mas sobretudo porque a exigência de racionalidade é *inerente* à fé. O cristianismo não é puro anúncio nem é só experiência. E muito menos pura práxis. A fé cristã é, por natureza, interrogativa. E, nesse sentido, crítica e relativizadora. Porque não se contenta com as perguntas "penúltimas", mas avança até o "último" de cada questão. Ora, essa busca de inteligibilidade se realiza pela mediação da razão. É no interior da fé, mas dentro do espaço da razão, que o conteúdo da fé se torna crítico.

E esta é a segunda conclusão: a fé tem uma função crítica. Ela foi fundamental no encontro com a filosofia, mas é decisiva para o diálogo com o mundo moderno e para toda e qualquer "inculturação" da fé. O encontro da fé cristã com outra cultura é necessariamente desinstalador. É a maneira que tem a fé de proteger a sua especificidade. De alguma forma, a fé cristã será sempre um corpo estranho na cultura. A inculturação da fé tem inevitavelmente algo de "violência". Anunciar o evangelho numa cultura é mudar o seu centro de gravidade. E isso não pode deixar de ter efeitos na visibilidade social dessa cultura. É o que estamos experimentando hoje com relação ao mundo moderno.

Mas esta função crítica é válida igualmente dentro do próprio cristianismo. Não só em termos do verdadeiro diálogo dentro da Igreja, mas como princípio crítico das realizações históricas do próprio cristianismo. E, portanto, como memória incômoda do provisório. Porque a "encarnação" da fé cristã, como inscrição no provisório, será sempre a tentação do definitivo. Na linguagem, nas estruturas, nas formas de existência.

Princípio de discernimento (com o que ele tem de juízo e de "crise") decisivo neste momento particularmente crítico da cultura ocidental e do próprio cristianismo. O futuro da fé cristã passa pelo deciframento dessa situação enigmática. Encontrar a significação da identificação efetiva do cristianismo com a sua versão ocidental é condição prévia para que ele possa recuperar o seu lugar e, a partir daí, abrir-se de fato a outras culturas.

A terceira conclusão é que essa função crítica da razão teológica é a expressão da sua abertura ao Absoluto de Deus. E, portanto, a descoberta de que a razão não se perde, mas, pelo contrário, realiza de forma suprema a sua "verdade" ao abandonar-se no amor. É a transparência da *verdade do ser*. É a "perichorese" ou mútua imanência dos transcendentais. É na unidade última do Deus trinitário que se revelam a verdade, a beleza e a bondade dessa busca inacabada que é o ser humano. No fundo, o homem só pode ser "pensado" a partir de Deus. E esse homem tal como Deus o pensou é Jesus Cristo.

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