

A PAZ SEMPRE MAIOR

Roberto S. Bartholo Jr.
COPPE-UFRJ

*Quanto mais insistentes as máquinas de calcular,
mais sem medida a sociedade,
menos são os pensadores,
mais solitários, os poetas,
mais necessitados os adivinhos
adivinhando a distância
dos sinais salvadores.*

Martin Heidegger

1. Nós e a guerra

São Paulo nos diz do Cristo Jesus: "Ele é nossa paz" (Ef 2,14). Mas é o próprio Jesus quem nos diz: "não penseis que vim trazer paz à terra. Não vim trazer paz, mas espada" (Mt 10,34). Nossa paz é portanto a espada de um combate espiritual, pois "... nosso combate não é contra o sangue, nem contra a carne, mas contra os Principados, contra as Autoridades, contra os Dominadores deste mundo de trevas, contra os Espíritos do Mal, que povoam as regiões celestiais" (Ef 6,12). Desse modo, nossa paz, que é o Cristo, não se deixa reduzir aos conceitos "operacionais" das políticas e dos saberes mundanos. O apelo do Apóstolo para empunharmos "... a espada do Espírito, que é a Palavra de Deus" (Ef 6,17)

deixa claro que o cristão, ao dizer “paz”, sempre expressa *mais* do que a ação política pode realizar, *mais* do que muitos querem ter ou julgam necessitar. Esse *mais* aponta para a reconciliação final entre homem e Deus. *Mais* do que o combate contra fome, doença e dor: o enraizamento amoroso no Mistério de uma “... paz de Deus que excede toda a compreensão” (Fl 4,7). Esse enraizamento é Graça, é oferta de salvação que nos vem d’Aquele a quem Jesus chamou Pai. É redenção que não nasce de nossos pretensos méritos, mas da Sua Misericórdia.

A paz cristã não se deixa confundir com a mera “ausência de guerra”, nem se assegurar como resultante de um equilíbrio de forças opostas, nem tampouco nascer da sombra do poder de destruição de um dos “príncipes deste mundo”. Ela não se deixa capturar pelas conceituações “objetivas” das modernas ciências da política. Ela é um fruto do amor operando na justiça, mas sempre ultrapassando os horizontes das estritas petições de justiça desse nosso mundo injusto. Pois a paz cristã é a misteriosa ultrapassagem de nossa existência terrena, que vive o “Reino” irrompido no mundo pela obra salvífica do Filho de Deus, mas que tem de vivê-lo em meio ao domicílio de tronos, soberanias, principados e autoridades que se abrigam na promessa demoníaca: “... eu te darei todo esse poder com a glória desses reinos porque ela me foi entregue e eu a dou a quem quiser” (Lc 4,6).

Santo Agostinho, bispo de Hipona, escreveu *A Cidade de Deus*, uma apologia da esperança, “... que permite que o cristão mantenha sua identidade, no momento em que tudo afunda em torno dele”¹. Em meio ao cataclisma secular da Queda de Roma, Agostinho afirma a inutilidade de se pretender encontrar apoio nas “cidades frágeis” deste mundo. Esse nosso século perecível e transitório é a paisagem que serve para ilustrar as vicissitudes da existência humana, que para Agostinho é uma navegação em noite escura, sem estrelas, em busca do porto da paz de Deus. Nossa existência é errante, uma busca permanente por felicidade, sem saber onde encontrá-la. Cristo é a verdade, sem cuja luz a errância é cega. Ele é o caminho que conduz o peregrino, estrangeiro nas cidades terrenas, à sua verdadeira pátria, a “Cidade de Deus”, a “Jerusalém Celeste”.

Agostinho declara que “... quem quer que dê alguma atenção aos assuntos humanos e à nossa natureza comum reconhecerá que, se não há nenhum homem que não queira ser feliz, tampouco há algum que não queira ter paz”, e mesmo os guerreiros, que buscam a vitória no campo de combate, “... desejam,

1. A.G. Hamman, *Santo Agostinho e seu Tempo*, Edições Paulinas, São Paulo, 1989, p. 307.

por assim dizer, atingir a paz com glória" (*Civitas Dei* XIX, 12). Para Agostinho, nem mesmo os maus poderiam subsistir sem algum tipo de paz, e esse desejo de paz é um vestígio da natureza fundamental dos filhos de Adão, ainda que vivendo uma existência pecadora, imersa na "mundanidade". A paz "mundanamente possível" é feita desses vestígios. Só a Graça redentora nos possibilita a verdadeira e justa paz do Senhor, sintetizada nas palavras do Cristo: "... amai-vos uns aos outros como eu vos amei" (Jo 13,34).

2. Para aprofundamento ver A.G. Hamman, op.cit..

Agostinho não prega a fuga do mundo, mas a perigosa arte de viver em meio ao mundo como cristão². Viver dentro de circunstâncias onde a paz, como bem terreno, se imbrica com o orgulho e a vontade de poder dos dominadores. É diante desse quadro que Agostinho faz a pergunta crucial: qual é o mal da guerra? E não aceita a resposta de que na guerra homens morrem, pois a morte é de todo modo nosso futuro. O mal da guerra é fundamentalmente ético-moral, não apenas físico: a cobiça, a arrogância, a ira, a violência, a crueldade, o desamor, a vingança, a indiferença diante do extermínio de inocentes. Mas isso não impede que Agostinho reconheça a possibilidade de o cristão empenhar-se numa "guerra justa", quando os males da guerra não forem maiores que os da dominação dos injustos sobre os justos³.

3. E. J. Nagel, Was ist Frieden für einen Christen? in *Friede. Was ist das?*, A. Th. Khoury e P. Hünerman (orgs.), Herder, Freiburg, 1984.

Agostinho vê a "guerra justa" em termos coletivos, como "res populi", entendendo o povo como "... um conjunto de seres razoáveis, unidos por um acordo comum quanto aos objetos que amam" (*Civitas Dei* XIX, 24). Desse modo, é possível valorar os povos, tomando por referência "aos objetos que amam", de modo que tanto melhores são, quanto mais elevados os objetos de seu amor. A "guerra justa" é o último meio para convencer da imoralidade de seu comportamento um povo amante da desmesura, da arrogância, do orgulho, da agressão, da avareza e da cobiça. A derrota pode provocar nos vencidos uma mudança de valores, que lhes possibilite viver pacificamente em piedade, devoção e justiça.

4. Id., *ibid.*, p. 85.

Mas a "guerra justa" é um combate por *mais* do que petições mundanas de justiça. Esse *mais* é o enraizamento da justiça mundana na devoção pia, de modo que "... a observância da justiça terrena se torna um passo preliminar da observância da subordinação a Deus"⁴. E, sendo assim, a "guerra justa" não pode perder de vista o bem do oponente. Daí o conselho de Agostinho ao conde Bonifácio, comandante do exército, não apenas advertindo-o da necessidade de proteger as comunidades cristãs, para que "... levemos uma vida calma e serena, com

toda a piedade e dignidade" (1Tm 2,2), como também alertando-o para ser "... também quando conduzes a guerra um restabelecedor da paz, de modo que tua vitória assegure aos vencidos a vantagem da paz"⁵.

5. Epístola 189,6, citada por E. J. Nagel, op. cit., p. 86.

Por fim, para Agostinho, a guerra é sempre desprovida de qualquer glória. Ela é sempre um mal, e mesmo o circunstancialmente "mal menor" da "guerra justa" pode sempre sucumbir diante da degeneração dos anseios de conquista e vingança. Um mal, por ser menor, não se torna um bem.

2. Nós e o Islã

A comunicação entre Islã e Cristandade precisa superar traumas e preconceitos⁶. Até o século VII d.C., a expansão universal do Cristianismo não parecia conhecer, até a emergência do Islã, força religiosa capaz de detê-la. O Islã, cerca de um século após a morte de seu profeta (632 d.C.), constrói, numa expansão guerreira de caráter relativamente pouco sangrento, um domicílio terreno (a "Casa do Islã", *dar al-Islam*) sob a forma de um gigantesco império, que vai das fronteiras da China até o Atlântico. Uma façanha extraordinária, se considerarmos que os árabes eram até então um mosaico de tribos nômades, malconhecidas fora dos limites da Península Arábica. As conquistas muçulmanas englobam a Palestina, outras regiões do Oriente Próximo, o Egito cristão, o Império Persa, o norte da África, a Espanha. Em seu movimento emergente, o Islã atinge a Cristandade em seu coração simbólico: a Terra Santa. Cerca de 720 d.C., os muçulmanos ultrapassavam a barreira dos Pirineus, sendo contidos pelos francos numa famosa batalha entre Tours e Poitiers.

6. Para uma contribuição nesse sentido ver R. S. Bartholo Jr. e A. E. Marques Campos (orgs.), *Islã. O Credo e a Conduta, Imago/Iser*, Rio de Janeiro, 1990.

No novo contexto histórico, o Islã é a civilização dominante, e a Cristandade, um relativamente pequeno apêndice do mundo civilizado. A maior vitória da Cristandade sobre o Islã, a Reconquista Ibérica, não impediu que no confronto entre a *dar al-Islam* e a Cristandade, por longo tempo os turcos otomanos tivessem em mãos a iniciativa. Em 1453, Constantinopla é conquistada. Em 1521, Belgrado. Em 1522, Rodes. Em 1523, Creta. Sulayman, o Magnífico, penetra na Hungria, destruindo os exércitos húngaros na batalha de Mohács e, em 1529, sitia por primeira vez Viena. O Império Otomano passa a ser um parceiro obrigatório no xadrez geopolítico europeu, recebendo propostas de alianças tanto do Rei de França, contra os Habsburgos, como de príncipes protestantes alemães em conflito com o Papado.

Em 1683, os otomanos realizam o último cerco a Viena. Mas sua força já dá sinais de exaustão. A vigorosa contra-ofensiva austríaca e o Tratado de Carlowitz (1699) são o princípio do fim da presença otomana na Europa central. Essa situação expressa uma profunda reversão nas relações de poder entre a Cristandade e a *dar al-Islam*. Diversas regiões periféricas começam a ser dominadas pelos europeus: os ingleses ocupam a Índia, os holandeses, a Indonésia, e os russos, aqueles que serão os principais combatentes do poderio otomano, tomam Azov, conseguindo livre acesso aos Balcãs através do Mar Negro. Tais eventos prenunciam golpes mais fortes, dirigidos contra as regiões centrais da *dar al-Islam*. E a sombra do colonialismo ganha contornos mais nítidos com a incursão de Napoleão ao Egito, ocupando Alexandria em 1798.

Enquanto a Cristandade tinha vivido durante séculos o trauma do “cerco do Islã”, os muçulmanos desconheciam a ameaça de um “cerco da Cristandade”. Em seu apogeu civilizatório, o mundo muçulmano via o território dos “francos” de além-Pirineus como um domínio de barbárie, imagem reforçada pela atuação dos cruzados na Palestina. O colonialismo europeu representa para os muçulmanos, e os árabes em particular, a traumática experiência de serem transformados em objeto de tutela de “novos mestres civilizadores”: os “francos modernos”, “... que destruíam não corpos, mas almas — ou pelo menos o alimento do qual as almas subsistem”⁷. A conversão que lhes é cobrada é a conversão secularizada ao “progresso civilizatório”. A declaração de guerra permanente à “natureza bruta” e à “religião ignorante” se constitui em vetor dinâmico da “ocidentalização do mundo”.

A investida dos “francos modernos” deixa nos árabes um gosto amargo de ironia. Foi pela intermediação das traduções árabes que os “bárbaros francos” puderam ter acesso ao “armamento racional” da filosofia e ciência da Antiguidade Clássica. No Islã, a “razão filosófica” não teve como insubordinar-se contra a revelação corânica. Em meio aos “francos” essa mesma “razão filosófica” pôde vir a criar condições de emancipar-se da Fé, entronizando-se a si mesma como juíza e artífice de um “mundo novo”, que impõe à Cristandade sua metamorfose em “modernidade”. Nesse processo onde o mundo cristão experiencia uma “fissão nuclear”, Reforma, América, Revolução Industrial, colonialismo, tecnificação do mundo apresentam-se como um caleidoscópio de uma espiral, “... que obedecia a sua própria lógica e as suas próprias leis”⁸.

7. C.G. Eaton, *Islam and the Destiny of Man*, George Allen and Unwin/Islamic Texts Society, Londres, 1985, p. 21.

8. Id., *ibid.*, p. 21.

As diversas “filosofias da história”, que se propagam planetariamente a partir do Ocidente, secularizam a teologia cristã. Não mais a Encarnação do Verbo no Cristo Jesus, mas a Razão, o Trabalho, a Eficiência, a Moeda apresentam-se como vetores do universalismo. A “civilização universal” da modernidade tem necessidade de um “*ethos* universal” que lhe sirva de suporte. A construção desse novo *ethos* é o programa histórico-político crucial do modernismo. E se “... a ética não é senão a codificação racional de um *ethos* que se supõe vivido pela comunidade histórica, ou que esta se propõe a viver”, então a primeira tarefa dos modernistas “... consiste em desenraizar o indivíduo de seus *ethoi* históricos tradicionais e em plasmá-lo segundo a forma daquele que se propõe como “indivíduo universal”: o “filósofo” da Ilustração, o *citoyen* revolucionário, o burguês progressista, o homem comunista”⁹.

As “revoluções modernas” são esforços de se implantar planetariamente, como obra de “engenharia política”, um pretensão novo *ethos* universal modernista. Significado e valor são vistos neste “implante cirúrgico” como artefatos humanos. O homem “arcaico” do mundo da Fé deve se submeter às obras da *ratio* “emancipada”. As fissuras criadas pelas resistências “irracionais” das crenças e dos crentes na arquitetura desse “universalismo de profeta” são precariamente cimentadas por um “nihilismo ético”, destilado ideologicamente como individualismo. A modernidade se planetariza *por seus efeitos*, pela imposição de uma liberdade de conhecer, controlar, manipular, e intervir que se absolutiza a si mesma. Os conceitos, os artefatos e a moeda, em indissolúvel articulação, realimentam-se mutuamente como expressões de uma mesma vontade de poder. É a aventura prometéica de fazer do *homo industrialis* moderno a medida de todas as coisas. E assim o “hedonismo do poder” instaura uma civilização sem ética, que desconhece que a fundamentação transcendental do *ethos* humano, “... afirmada na sanção religiosa e sapiencial do *ethos* como tradição, e traduzida na conceptualização filosófico-teológica do *ethos* como Ética (o Bem platônico, a Natureza aristotélico-estóica, o Deus cristão), assegurou ao pensamento ético clássico um equilíbrio satisfatório entre a verdade da práxis e a verdade do real”¹⁰.

A Ética indica o reconhecimento pelos homens da necessidade de um “encaixe” valorativo para sua práxis, ou, falando em linguagem contemporânea, para o “scientific management” e o “business administration”, tanto da paz como da guerra. Esse “encaixe” fundamenta a práxis humana, subordinando-a a normas e fins que lhe são transcendentais. Essa fundamentação transcendental é incompatível com a cegueira praxiológica de

9. H.C. de Lima Vaz, *Ética e Civilização*, in *Síntese (Nova Fase)*, abril-junho de 1990, Belo Horizonte, p. 7.

10. *Id.*, *ibid.*, p. 12.

uma liberdade que se absolutiza a si mesma. Aqui radica a crise de uma civilização planetarizada, mas não universal, o que expõe o erro de Hegel, ao antever no Cristianismo a "religião dos tempos modernos". O "prometeísmo moderno" não é cristão. Sua absolutização da práxis é um "ateísmo prático", apoiado na idolatria da liberdade e no hedonismo do poder.

Falar do Islã contemporâneo é falar de seu confronto com os efeitos planetarizados da Modernidade, concretizados na experiência traumática dos processos de colonização e descolonização. Nesse quadro, falar em pensadores muçulmanos de nosso tempo exige um discernimento, pois "... palavras e expressões foram usadas por muitos, de modo a iludir o estado de choque cultural, muitas vezes o senso de inferioridade *vis-à-vis* o Ocidente de que muitos deles sofrem"¹¹.

11. S. H. Nasr, *Islam and the Plight of Modern Man*, Longman, Londres, 1975, p. 122.

O século XVIII conheceu significativa batalha de idéias no interior da *dar al-Islam* e a emergência de diversos projetos "reformadores", que pregavam um retorno à pureza das fontes originárias da religião. Prega-se a colocação incondicional da razão a serviço da lei sagrada (*sharia*), e o misticismo dos "iluminados" (*sufis*) é posto sob suspeição. Dentre os reformadores do século XVIII, destaca-se Muhammad ibn Abd al-Wahab (1703 d.C. a 1792 d.C.), que, após estudos religiosos nos santuários de Meca e Medina, e viagens pela *dar al-Islam*, retorna a sua aldeia natal, uma localidade remota na Península Arábica, e alia-se ao clã dos *Saud*, cujos descendentes hoje governam a Arábia Saudita. O "wahabismo" considera que, por toda a *dar al-Islam*, a situação dos muçulmanos é de degeneração, e propõe como solução o retorno ao Corão e aos ensinamentos do Profeta do Islã, afirmando que o Islã é simples, claro, fácil de compreender e dispensa as emaranhadas especulações teológicas, a extravagância mística e a retórica filosófica.

Diante da natureza da civilização moderna, só uma Graça milagrosa pode preservar uma fé desprovida da proteção de uma "armadura intelectual". A efetividade dos argumentos tradicionais sofre significativo abalo quando a crença em Deus, nos profetas, nos anjos, em Satanás, no Paraíso e no Inferno deixa de ser considerada algo natural. E a "simplicidade" passa a ser questionada por ocidentais que vêem na religião dos muçulmanos uma "religião de escoteiros". Mas como nos lembra C. G. Eaton, uma "religião de escoteiros" é incompatível com o próprio Corão, que expressamente se dirige "aos que pensam e meditam", e ao fazê-lo ordena ao homem o dever de aprofundar a fundamentação intelectual de sua fé¹². A "simplicidade" não pode servir de álibi para que os crentes se esquivem do

12. Ver C. G. Eaton, *op. cit.*, pp. 14 ss.

confronto intelectual com a Modernidade. Um confronto tanto mais conflitivo, quanto mais os “prodígios civilizatórios” do Ocidente se mostram falaciosos, e a civilização em nome da qual suas crenças religiosas deveriam ser sacrificadas se revela aos muçulmanos como muito pouco lhes tendo para oferecer além da “... tentação de criar um falso ‘paraíso’ dos sentidos em volta de si”¹³.

13. S. H. Nasr, op. cit., p. 93.

Dois eixos em torno dos quais emergem tensões e conflitos entre Islã e modernidade são a vigência da *shariah* (a lei sagrada corânica) e o nacionalismo. A modernidade, em sua ofensiva secularizante, visa desautorizar a *shariah*. Em aberta oposição a isso, os chamados “fundamentalistas” identificam-na com a condição de possibilidade de uma regeneração moral dos muçulmanos. O nacionalismo, apesar dos esforços das lideranças modernistas em identificá-lo como veículo de expressão do *ethos* universal do Islã, revela-se uma ideologia precária. Os estados nacionais de formato “napoleônico”, inventados no processo de descolonização, revelam-se “cavalos de Tróia” da ocidentalização.

O *ethos* da religião islâmica corresponde à criação de um paradigma espiritual e moral, configurador de um tipo humano fundado “... no equilíbrio entre as qualidades do combativo e do contemplativo, e entre a santa pobreza e a sexualidade santificada. O árabe — e o homem arabizado pelo Islã — tem por assim dizer quatro pólos: o deserto, a espada, a mulher e a religião”¹⁴. A espada expressa a morte. A mulher, no amor dado e recebido, a vida. E assim “... a simbiose de amor e morte, dentro do quadro da pobreza e diante da face do Absoluto, constitui tudo o que há de essencial na nobreza árabe”¹⁵. Essa nobreza nos aparece muitas vezes não nos salões luxuosos dos Principados, mas em meio à gente mais simples. Aqui, um observador atento e “imparcial” pode ser o romancista norte-americano Paul Bowles, que viveu por muito tempo no Marrocos. Em seu livro *Their Heads are Green*, ele nos escreve o ensaio “Mustafá e amigos”¹⁶, onde apresenta o retrato de um garoto marroquino:

14. F. Schuon, *Islam and the Perennial Philosophy*, World of Islam Publishing Co., Londres, 1976, p. 91.

15. Id., *ibid.*

16. P. Bowles, *Their Heads are Green*, Peter Owen, Londres, pp. 85-89, citado por C. G. Eaton, op. cit., pp. 29ss.

“... Mustafá pode seguir sua religião ao pé da letra, ou parcialmente, ou não segui-la em absoluto, mas ele vai sempre se dizer um muçulmano. Sua primeira lealdade é para com os companheiros muçulmanos de qualquer país. (...) Para ele é levemente absurdo o ‘stress’ que colocamos no trabalho, nosso empenho em ‘deixar o mundo melhor do que o encontramos’, nossos esforços incessantes por produzir idéias e objetos. ‘Nós não fomos postos aqui na Terra para trabalhar’, ele dirá a

você, 'nós fomos postos aqui para rezar, este é o propósito da vida'.

Mustafá é o aventureiro *par excellence*. Ele espera da vida a variedade e o sabor das *Mil e Uma Noites*, e se esta pungência lhe falta, dá o melhor de si para supri-la. Um crente de todo coração em viver perigosamente, muitas vezes desconsidera possibilidades devido a sua recusa a crer que a ação contenha o resultado. Para ele cada um dos dois está separado, e foi determinado no começo do tempo, quando o inexorável projeto do Destino foi decretado. (...) É o mais monstruoso absurdo se temer a morte, o futuro ou as conseqüências de seus atos, uma vez que isso equivaleria a temer a própria vida. Portanto, ser prudente é risível, ser frugal é desprezível, e ser providente beira o pecaminoso. Como pode um homem ser tão presunçoso a ponto de presumir que o dia de amanhã, para não dizer que o ano seguinte, vai chegar?

Mustafá vai dizer-lhe que o verdadeiro muçulmano está sempre pronto para morrer no instante mesmo em que receber a notícia. (...) Sua idéia geral da vida é que ela é uma visita: você vem, fica um tempo, vai embora. As circunstâncias e a duração da estada estão além do controle de qualquer um, e portanto são de pequeno interesse".

O fracasso da Modernidade em elaborar um verdadeiro *ethos* universal está na raiz de sua "incomunicabilidade" com Mustafá. A civilização movida pelo mais colossal dinamismo do progresso material metamorfoseia-se compulsivamente apenas para assegurar-se seguir sendo idêntica a si mesma: a expressão titânica de uma supostamente irrestrita vontade de poder. Ela quer impor a Mustafá o nihilismo de sua liberdade, o triunfo da sua vontade, tragando-o para dentro da sua espiral cumulativa de poderes, onde "... todos os meios vão se tornando acessíveis para o uso da liberdade, enquanto, uma a uma, vão se obscurecendo as razões de ser livre"¹⁷.

17. H.C. de Lima Vaz, op. cit., p. 14.

Endereço do autor:
Av. Epitácio Pessoa, 70/101
22471 — Rio de Janeiro — RJ