

Editorial

MÍSTICA E POLÍTICA

H. C. Lima Vaz

Charles Péguy foi um dos nomes tutelares da cultura cristã durante boa parte do século XX. Hoje um discreto silêncio cobre seu nome e sua obra e é permitido pensar que uma das razões desse distanciamento entre Péguy e nós deva ser buscada numa das idéias fundamentais e diretrizes do seu pensamento, aquela que aponta na degradação da mística em política o caminho que conduz às mais profundas perversões da consciência cristã.

Na aurora de um século que iria assistir ao surgimento das formas mais extremas de idolatria do poder, ou ao que se poderia denominar o paroxismo da perversão das energias místicas transfundidas nas palavras de ordem das ideologias de dominação, Péguy colocava na luz de uma atualidade que os anos iriam tragicamente prolongar e agravar, os termos de um problema desafiador para a práxis cristã desde quando penetra nesse campo das realidades terrestres – o campo político – atravessado pela oposição entre o Deus da consciência e os ídolos da cidade: Essa oposição, como é sabido, nasce com a própria invenção ocidental da vida política. Ela recebe uma expressão definitiva e fixa-se para sempre no imortal apelo da Antígona de Sófocles à lei não-escrita. Sócrates irá transportá-la para o discurso de uma lógica irrefutável diante dos juízes de Atenas. Mas o advento do Cristianismo descobre nessa oposição uma nova e abissal profundidade. Com efeito, o anúncio da Boa Nova opera uma prodigiosa decentração da consciência humana, rompendo os círculos da hierarquia cósmica onde seu lugar era designado pela lei de uma ordem impessoal. O Cristianismo coloca o homem diante do apêlo de um Deus que é amor gratuito (agápe, I Jo., 4, 8-9) e que revela a um tempo sua indigência essencial e sua grandeza, essa grandeza que se manifesta na abertura à graça de uma resposta que é igualmente dom gratuito de si. Homo capax Dei: eis o fundamento sobre o qual repousa a estrutura fundamental da experiência mística especificamente cristã. Eis porque a perversão da mística em política é tanto mais profunda

quanto mais absoluta a exigência do dom de si que a habita. A extrema sensibilidade de Péguy aos valores essenciais do Cristianismo não podia deixar de perceber a gravidade das ameaças de captação das energias místicas da vida cristã pelas grandes ideologias pagãs de divinização do político que se delineavam no horizonte do século XX. Enquanto permaneceu viva a inspiração de Péguy a filosofia social cristã, pelos seus melhores mestres como J. Maritain e E. Mounier, conservou-se plenamente lúcida diante dessa ameaça, o que não impediu que clérigos, teólogos e fiéis se mostrassem desarmados em face do político d'abord proposto pela Action Française e pelos fascismos, ou do social d'abord dos marxismos do pós-guerra.

Vê-se que, para além das opções conjunturais, a questão decisiva se coloca num plano espiritual mais profundo, onde o homem é chamado a decidir-se sobre a orientação a ser dada a essa energia infinita suscitada no mais íntimo do seu ser pela sua vocação ao Absoluto. A inquietude inextinguível do coração atravessado pelo apelo da graça — *inquietum est cor nostrum* — irá inclinar-se na direção de onde vem esse apelo: *fecisti nos ad Te?* Eis a pergunta incontornável que se apresenta no momento em que a absolutização ideológica do político seduz poderosamente a consciência do homem do nosso século, e o lança nos caminhos obscuros de uma espécie de experiência mística perversa que exige sua imolação aos ídolos da raça, da classe ou da nação: nomes e feições do ídolo proteiforme da História. Com efeito, há uma distância infinita entre a exigência absoluta do dom de si ao Absoluto que move a autêntica experiência mística e os deveres que nos ligam aos fins relativos da convivência humana onde a arte política, à luz da virtude intelectual da prudência, empenha-se na difícil e delicada tarefa de conciliar o possível e o melhor. A pretensão de eliminar essa distância, que se declara como absolutização do político, configura exatamente a perversão da mística denunciada por Péguy. Como não descobrir semelhante perversão na raiz de todos os totalitarismos que se abateram sobre o nosso tempo?

A forma contemporânea de degradação da mística em política apresenta-se, no entanto, com uma característica original que lhe confere uma singularidade inconfundível entre as suas análogas do passado. Ela é uma absolutização ideológica da própria ação política ou, mais abrangentemente, da práxis social e política, na qual se inscrevem desfigurados os traços que caracterizam a incondicional entrega ao Deus verdadeiro na gratuidade da experiência mística. Nesse sentido ela se distancia imensamente daquele estilo de aliança da mística com a política que se tornou paradigmático na figura do frère Joseph, a

célebre eminência grise do Cardeal de Richelieu que Aldous Huxley retratou num livro fascinante. Aqui o místico é a outra face do político, oculta e talvez envergonhada e trabalhada por dúvidas interiores. Hoje a mística pretende infundir-se na praxis política como sua alma. Da união substancial dos dois deve resultar a essência do homem do futuro. Ao menos é o que proclama com todas as letras a notícia sobre um livro em preparação de conhecido escritor católico, onde se prenuncia o homem do futuro como uma "síntese" entre Teresa de Ávila e Che Guevara ("Idéias", n. 67, p.2; JB, 9.1.1988). Como se operará essa singular "síntese", só mesmo o próprio futuro poderá dizê-lo. O que sabemos da vida de Teresa mostra-nos, ao contrário, a doutora admirável guardando com redobrado cuidado a pureza da sua intimidade orante com Deus todas as vezes que o seu caminho, em Toledo e alhures, aproximou-se dos centros da grande política do seu tempo. Seja como for, a peregrina idéia de unir os polos extremos do êxtase místico e do absoluto da ação política obedece a uma lógica profunda e é sob esse aspecto que convém considerá-la. Essa lógica é justamente a que rege o processo de absolutização do político ou, em última análise, o processo de absolutização do social e do histórico. É uma das correntes mais poderosas da lógica da modernidade, como se procura demonstrar neste mesmo número de SÍNTESE. É a lógica que compõe os traços do que se poderia denominar a nova face do ateísmo e que não é senão, provavelmente, a última figura desse imenso processo de dissolução histórica do Cristianismo iniciado com o deísmo do século XVIII. Aqui se cumpre finalmente o desígnio que inspirou a vertente titânica do Romantismo alemão, qual seja o de dirigir para a imanência do tempo e da história — ou para o absoluto da Natureza — as torrentes de aspiração mística abertas no mais profundo da alma humana pelo dom sobrenatural da graça. A salvação e o êxtase místico se buscam na ação política e, sobretudo, na sua forma paroxística que é a ação revolucionária. É natural que Marx e seus epígonos apareçam como os mestres canônicos da teologia dessa mística. Surpreendente destino para a obra do homem que considerara definitivamente encerrada a crítica da religião na Alemanha, como anuncia com solenidade a primeira linha da Crítica da Filosofia hegeliana do Direito (Werke I, ed. Lieber-Furth, p. 488)! Imensa, na verdade, a distância que separa a celebração das virtudes teológicas por Charles Péguy e a *petite espérance* cantada pelo poeta do Pórtico do mistério da segunda virtude, da simpatia com que consagrados teólogos dos nossos dias acolheram essa radical imanentização da tradição mística que E. Bloch operou sob o signo do chamado "princípio-Esperança" e que exige como seu fundamento a proclamação do "ateísmo no Cristianismo"!

*Um dos veículos mais eficazes entre os que levaram ao mundo dos teólogos alguns dos princípios fundamentais da modernidade entendida na sua deriva atéia e anti-cristã, e que traziam no seu bojo, entre outras conseqüências, a absorção da mística pela política, é o pretendido axioma, difundido e repetido como evidente e indiscutível como todo bom axioma, de que "tudo é político". Foi provavelmente a partir dos anos 60 que essa afirmação manifestamente falsa recebeu sua consagração axiomática e foi colocada no centro do universo intelectual da teologia católica. Não há dúvida de que o brilho sedutor da práxis política, absolutizada ideologicamente nas suas pretensões libertadoras, terá contribuído decisivamente para que se ofuscas-se a falsidade de uma tal afirmação. Com efeito, basta um instante de reflexão sobre os campos por onde se estende a experiência humana para se descobrir que há domínios irredutíveis, por sua própria natureza, às leis e aos critérios que governam a práxis política. Como reduzir ao agir e aos fins da política a experiência do amor, da arte, da contemplação desinteressada da verdade (sim, ela existe!) e, sobretudo, a experiência da fé na sua vivência mais radical, a experiência mística? Na verdade, para que se afirme a onipenetração do político na existência humana é necessário que se aceitem dois pressupostos, muitas vezes inadvertidos mas cuja conjunção gera a falsa evidência de que tudo é político. O primeiro é um pressuposto hermenêutico, o segundo um pressuposto ideológico. O primeiro pressuposto aceita a primazia de uma chave política para a leitura do fato religioso na história. Essa é a chave que prevalece na recente historiografia sobre a Igreja. Ela inspirou a Marcel Gauchet um livro brilhante e que foi amplamente discutido (*Le Désenchantement du monde: une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 1985). O segundo pressuposto consagra a opção de se transfundir na imanência da praxis histórica a exigência do Absoluto que habita o coração da criatura racional e livre, imagem vivente do Deus vivo. É longa na história a proclamação dos pseudo-absolutos, mas nunca se vira o homem absolutizar sua própria ação, elevando-se muito acima do desígnio de Prometeu e pretendendo-se criador de si mesmo e do seu mundo. Essa, no entanto, a evidência proclamada por Marx nos seus *Manuscritos econômico-filosóficos* de 1844 e que irá alimentar a mística contemporânea da práxis. Quanto ao primeiro pressuposto, como esclarece Gauchet (op. cit. p. 233 segs.), ele traduz uma acepção bem determinada da expressão "fim da religião", ao compreender a rota milenar das religiões como um processo histórico que desemboca na "religião da saída da religião" ou seja, exatamente, no Cristianismo. Com efeito, é o Cristianismo, segundo essa hermenêutica histórica, que irá criar as condições estruturais para que o homem e não mais o deus ocupe o centro*

do movimento instituidor da sociedade nas suas vertentes organizacional e simbólica. Ao termo, pois, da sua história o religioso, considerado na sua imemorial função instituidora e legitimadora, é inteiramente absorvido pelo político. Na visão de Gauchet e na lógica desse primeiro pressuposto permanece, no entanto, ainda que socialmente residual, o espaço da interioridade religiosa e, nessa, da experiência mística. A eliminação desse espaço é justamente o que se propõe o segundo pressuposto. Aqui a interioridade do sujeito, dissipadas as nuvens ideológicas que a envolvem — e a primeira é, exatamente, a religião — revela sua estrutura essencial como consciência mundana encerrada, por natureza, na imanência do universo do trabalho e do reconhecimento, ou seja, da práxis social e política. Esse segundo pressuposto descobre, em suma, o terreno onde se desenvolveu a crítica marxiana à religião (ver Marx e o Cristianismo, em Por que Marx? Rio, Graal, 1983, p. 133-147). Ele permite estabelecer uma perfeita equivalência entre o “tudo é político” que percorre como axioma boa parte da literatura teológica atual, e o “tudo é histórico” que Marx colocou como fundamento à sua teoria das ideologias.

Assim, a união dos dois pressupostos que afirmam, de um lado, a natureza política da história das religiões e sua convergência para a aparição histórica do Cristianismo e para o seu desdobramento no tempo da Igreja e, de outro, a exaustão da interioridade religiosa na praxis política, gera necessariamente a convicção de que “tudo é político”; e torna assim perfeitamente lógica a proclamação da identidade do místico e do político. Negada na sua destinação transcendente e, como diziam os mestres espirituais da Idade Média, “encurvada” sobre si mesma (o paralelismo que São Bernardo estabelece entre os degraus de descida e subida da alma, no seu opúsculo De gradibus humilitatis et superbiae, transposto do seu contexto medieval e monástico, lança uma viva luz sobre os problemas atuais da vida cristã), que resta à formidável energia psíquica suscitada pela inextinguível sede do Absoluto que habita o homem senão transfundir-se na práxis política e alimentar esses implacáveis fanatismos e essas miragens utópicas que povoaram tragicamente o nosso século?

A identidade do místico e do político ou, como se exprime pedantemente o caderno “Idéias”, “o cruzamento da militância política latino-americana com a mística européia”, tem, pois, complexos antecedentes doutrinários e históricos e obedece a uma lógica que descobre seu verdadeiro significado e seu alcance. Esse significado e esse alcance podem ser igualmente desvendados se a pretendida identidade for considerada à luz da verdadeira idéia do político, tal como a elaborou

a prática e a teoria das sociedades ocidentais.

A política é uma invenção grega. Ela nasce no momento em que as cidades se constituem democraticamente e em que os legisladores fazem apelo aos conceitos e aos procedimentos da razão para estabelecer as regras e os critérios do consenso cívico. A política é, pois, por excelência, arte da razão, e sua obra será justamente operar o consenso racional em torno do mais justo que será também, por definição, o melhor para a cidade. É esse o núcleo teórico do político e é a ele que a prática política irá permanentemente referir-se ao longo da história das sociedades ocidentais todas as vezes que reencontrar a inspiração grega das suas origens. O desenvolvimento desse núcleo teórico na forma de uma filosofia política é outra criação admirável do gênio grego. Ela se proporá fundamentalmente levar a cabo uma teoria do político, ou seja, justificar num discurso coerente o projeto de existência consensual em torno do mais justo, que define a comunidade política. Com efeito, sendo obra da razão que dispõe e ordena os fins da cidade e os exprime numa constituição (politeia), vem a ser, num corpo discursivo de proposições ou leis aceitáveis pela razão comum dos cidadãos, a política se coloca naturalmente sob a regência da filosofia que tem como alvo descobrir e ordenar os fins da própria razão: eis o sentido do gesto fundador de Sócrates ao trazer a filosofia do céu à terra e ao designar-lhe como morada a comunidade dos homens (M. T. Cícero, Tusc. Disp. V, 4, 10). A filosofia política antiga, de Platão aos Estoicos, floresce no tronco socrático da filosofia. Da raiz socrática alimenta-se toda a sua história, até nossos dias. Seu problema fundamental permanece sempre o mesmo: como fazer da ação política uma ação razoável, ou seja, obediente a normas de racionalidade consensualmente aceitas, e da comunidade política ou do Estado uma obra da razão?

A política nasce, pois, no seio da mesma vasta transformação do mundo grego nos séculos VI e V a.C., que viu a remodelação profunda do sistema simbólico da sociedade com o advento da razão demonstrativa e com seu caminhar para tornar-se o centro de um novo sistema simbólico. Essa transformação define igualmente novos estilos de vida para o homem e, entre esses, dois emergem como paradigmas dos novos tempos: a "vida teórica" (theoretikòs bíos ou vita contemplativa), longínqua origem da atual "vida intelectual" do filósofo ou do pesquisador, e voltada para a exploração desinteressada do campo intérmino do saber, e a "vida política" (politikòs bíos), também chamada "vida prática" (praktikòs bíos ou vita practica), entregue ao conhecimento dos fins e das leis da cidade e às

vicissitudes e contingências da ação (práxis) em meio à vida em comum dos homens ou às voltas com o que Aristóteles chamou o mundo das "coisas humanas" (tà anthrópina). O problema das relações entre esses dois tipos de vida é, em suma, o problema das relações entre a razão na sua capacidade para elevar-se à verdade em si (que Platão denominou Idéia) e discorrer sobre e à luz dessa verdade (o que é propriamente a ciência teórica), e a razão no seu trabalhoso empenho em ajustar às suas normas (que são para o homem, animal dotado de razão, as normas do melhor ou do mais justo) a contingência e mutabilidade das "coisas humanas". O estudo dessas relações é um locus clássico da historiografia da filosofia antiga, ilustrado por nomes como os de Werner Jaeger, A. J. Festugière e outros. Pode-se dizer que a relação entre os dois modos de vida fixa-se na idéia do filósofo preceptor do político, idéia que irá inspirar os modelos de Platão na República e nas Leis e de Aristóteles na Política. Ela se tornará tradição na história do Ocidente, e podemos acompanhá-la nos conselheiros estóicos das grandes personagens políticas da Roma republicana e imperial, na própria união do filósofo e do imperador em Marco Aurélio, e nessa vasta assessoria intelectual dos políticos e governantes que se integrou aos quadros políticos normais da nação moderna.

O advento do Cristianismo representou, como observa o grande historiador Arnaldo Momigliano (ver SÍNTESE, 37:1986, p. 5-11), uma profunda ruptura na harmonia das formas de vida do homem antigo ao difundir o ideal de uma nova forma de vida activa, vida a serviço da Igreja e do Evangelho, irreduzível por natureza ao bíos politikòs a serviço da cidade terrena; e ao transpor para a hierarquia da vida espiritual do cristão o ideal da vida contemplativa, orientando-a para a contemplação da verdade revelada e tornando-a seu ápice na experiência mística da união com Deus. A partir de então, e após a consolidação definitiva do Cristianismo, a vida espiritual do Ocidente será assinalada pelo equilíbrio delicado e pelas contaminações frequentes e, às vezes, trágicas, entre essas formas fundamentais de vida: de um lado o binômio vida activa — vida contemplativa da tradição clássica, de outro o binômio vida activa — vida contemplativa da tradição cristã.

Nosso tempo assiste a um desequilíbrio extremamente grave e de conseqüências incalculáveis, dessa estrutura que sustentou até hoje de um modo ou de outro, o complexo edifício simbólico das relações entre Cristianismo e cultura edificado ao longo de dois mil anos da história do Ocidente. As razões desse desequilíbrio devem ser buscadas, de um lado, na profunda crise do mundo cristão provocada e

agravada, a partir do século XVIII, pelo avançar da modernidade; e, de outro, na profunda remodelação da matriz conceptual básica do pensamento ocidental que teve lugar com o aparecimento das chamadas filosofias da práxis no século XIX, e que suprimiu a antiga distinção e hierarquia entre o bíos theoretikòs e o bíos praktikòs. É permitido pensar que apenas nessa segunda metade do século XX o universo espiritual e intelectual do Catolicismo é envolvido verdadeiramente por essa crise e é atingido a fundo por essa remodelação. Já em março de 1969, no Prefácio do seu livro Désillusions du Progrès, Raymond Aron, uma das mentes mais lúcidas do século XX, considerava a rápida secularização da Igreja católica como um fenómeno de imenso alcance e que suscitava as mais graves interrogações sobre o destino da civilização. Seja o que for dessa apreciação de Aron, uma evidência parece impor-se: não obstante os retornos e restaurações do Sagrado que pontilharam esses últimos vinte anos, as idéias e as práticas do mundo católico continuaram a sofrer cada vez mais poderosamente a atração desses dois pólos que são a leitura histórico-política do conteúdo da fé, segundo os cânones da Ilustração, e a absolutização da práxis político-social segundo o postulado (ou a evidência, como quer Marx) do homem criador de si mesmo e do seu mundo.

O intento de se proclamar como meta do futuro a identidade da mística e da política conduz aparentemente a seu termo a dissolução da idéia clássica de vida política e da idéia tradicional de vida cristã. Aqui, com efeito, os extremos se tocam ou se fundem e o lugar da razão política é ocupado pela intuição mística, assim como o lugar do Deus transcendente, para o qual se volta o excesso da mente na contemplação — excessus mentis in Deum — é ocupado pelo absoluto da práxis política. Essa profunda inversão da ordem da ação e da contemplação, que atinge tanto a ordem natural da vida política quanto a ordem sobrenatural da vida cristã, assinala talvez o abandono final dos caminhos dessa aventura histórica da razão e da graça que denominamos Ocidente, e a exaustão do ciclo civilizatório e cultural que hoje os próprios cristãos pudicamente evitam chamar cristão. O que virá depois ainda parece incerto, mas é permitido pensar que, ao fim e ao cabo, a destruição da antiga razão prática e a perversão da vida contemplativa pelo furor místico da práxis não serão senão o trânsito para o triunfo definitivo da razão técnica e para a robotização do antigo "animal político", como metas que já se delinham na direção da corrente de fundo que impele a modernidade. Terá soado, então, a hora da pós-modernidade.