

Editorial

FIM DE MILÊNIO

H. C. Lima Vaz

Menos de três lustros nos separam do término do segundo milênio da era cristã. Aproximamo-nos rapidamente do terceiro milênio e tentamos adivinhar os traços da sua face, utilizando toda sorte de exercícios prospectivos, enquanto seu vulto enigmático permanece ainda oculto por essa última volta do caminho que nos conduz ao seu encontro.

Fim e começo de milênio: a memória histórica do Ocidente traz a marca profunda dessas datas fatídicas no sentido mais literal, quando o destino das civilizações que se sabem mortais verga sob o peso dos séculos e seu já longo caminho no tempo se ensombreia com o pressentimento de alguma catástrofe final. Os "terrores do ano mil" constituem, na história espiritual do Ocidente, a expressão psico-social mais célebre desse incontrolável medo, próximo do pânico, que se apodera das civilizações cansadas de contar os séculos e desamparadas diante da irreparável erosão das suas matrizes simbólicas-das suas certezas mais fundamentais-pelo fluir incessante da longa duração. Na vizinhança dos milênios as civilizações passam a viver uma hora de crepúsculo e estremecem ante a aproximação do que lhes aparece como noite povoada de terrores. No imaginário social do Ocidente a poderosa atração do milenário mítico pode ser vista como uma forma de se exorcisar as ameaças do milenário histórico. Com efeito, os sonhos milenaristas que começam a perseguir a imaginação ocidental após o pesadelo do ano mil respondem, de alguma maneira, a essas interpeleções sobre a precariedade da história que nascem no próprio seio da consciência da longa duração ou na memória das civilizações milenares.

É sabido, por outro lado, que esse tipo de projeção milenarista do tempo por vir como resposta à senescência da longa duração do tem-

po já advindo, tem encontrado sua expressão acabada e mais sedutora quando traduzido na matriz simbólica da crença e quando animado por essa tensão psíquica de extraordinária energia que é o misticismo religioso. Os começos do nosso milênio são agitados por sucessivas vagas de milenarismo religioso que irão confluír na obra do célebre abade cisterciense Joaquim de Flora na passagem do século XII ao século XIII. A partir dessa obra singularmente audaciosa e inovadora com respeito à tradição teológica cristã, estende-se a longa "posteridade espiritual" estudada brilhantemente por Henri de Lubac (ver SÍNTESE, n.º 27: 1983, p. 85-87) que chega até nossos dias e parece retomar nova força e novo ímpeto com a aproximação do nosso fim de milênio.

Seríamos então levados a pensar que o fim do milênio se anuncia, entre outros, por esse fenômeno que sociólogos da religião designam como "retorno do Sagrado", exprimindo-se sobretudo em formas vigorosas de pensamento utópico e caracterizando-se como desconfiança e fuga diante da razão científica e da ordem instituída, essa razão e essa ordem construídas laboriosamente nos últimos dois séculos como caminho aparentemente seguro que iria permitir à humanidade o trânsito do milênio sem temores ou incertezas.

No entanto, como observa justamente Luiz Alberto G. de Souza na importante comunicação ao X Congresso Latinoamericano de Sociologia que SÍNTESE publica neste mesmo número, a expressão "retorno do Sagrado", sugerindo um simples esquema cíclico de repetição, não parece adequada para traduzir a originalidade e complexidade de um fenômeno cujas características não encontram senão longínquas analogias no passado. De fato, reconhece-se hoje o simplismo de uma análise que proclamava conclusivamente a "eclipse do Sagrado" nas sociedades industriais. Persistente e tenaz, o Sagrado se insinuava nas malhas do tecido social das culturas aparentemente mais secularizadas. Ele reaparece como poderosa força de atração no momento em que essas sociedades mergulham numa crise profunda e universal. Mas seria enganoso pensar que o Sagrado aparece apenas com traços arcaizantes ou como reviviscência anacrônica de um passado morto. Ao contrário, é a vitalidade surpreendente e o impacto social do Sagrado, seja nas sociedades avançadas seja nas sociedades em desenvolvimento, que dá o que pensar. Ao falar em "potencialidade transformadora do Sagrado", Luis Alberto G. de Souza atinge o cerne da questão que se coloca hoje aos cientistas sociais e políticos diante do fenômeno impropriamente denominado "retorno do Sagrado". Como se exerce essa potencialidade ou em que sentido parecem encaminhar-se as transformações sociais que se propõem sob o signo desse novo Sagrado? Eis aí uma questão fundamental, que começa a apresentar-se com insistência como uma das características desse clima de

fim de milênio no qual passamos a respirar.

Limitemos a questão à esfera do Sagrado cristão, dominante nas nossas sociedades ocidentais. Seríamos tentados a recorrer, na busca de uma resposta, a esse locus clássico da historiografia que é a reflexão sobre o declínio e a queda do Império Romano, quando o Cristianismo tomou nas mãos o destino do Ocidente e passou a ser a forma espiritual das transformações que conduziriam ao mundo moderno. É curioso observar que as discussões sobre esse tema célebre se reatendem nos fins do século passado, um século depois da obra famosa de E. Gibbon, e estão ligadas à idéia de "decadência" que toma conta dos espíritos exatamente no momento em que parecia triunfar sem contestação essa mesma ideologia do Progresso a cuja crise hoje assistimos.

*No entanto, se aceitarmos a opinião de um historiador da autoridade de Arnaldo Momigliano (*Problèmes d'historiographie ancienne et moderne*, Paris, Gallimard, 1983, p. 358) devemos reconhecer que a discussão sobre o declínio e fim do mundo antigo pouco ajuda para entendermos nossa própria crise se nos limitarmos a uma simples comparação. Com efeito, nossos problemas não se podem comparar, nem em natureza nem em número, com os problemas do mundo romano na hora do seu crepúsculo. Em particular, se refletirmos sobre o fim da Antiguidade à luz das transformações que então tem lugar na esfera do Sagrado ou no sistema de crenças da sociedade, irá aparecer-nos com irrefutável evidência a profunda diferença entre os problemas de então e os problemas de agora. Ao contrário do que afirma um cansativo lugar comum, ao se tornar religião do Império o Cristianismo não se deixou anexar pela ideologia imperial. É ainda Momigliano quem insiste fortemente neste ponto: não obstante os esforços de Eusébio de Cesaréia e seus discípulos para difundir a idéia de que o império romano era o instrumento dado por Deus para a salvação da humanidade, o sistema cristão foi rebelde a toda contaminação: nenhuma fusão se operou com o sistema dos valores imperiais (op. cit., p. 353).*

Assistiu-se, então, ao desaparecimento da cena da história de todo um grandioso e multissecular sistema do Sagrado, a esse "fim do paganismo" que Gaston Boissier descreveu em páginas clássicas. Mas, ao tomar o seu lugar, o Cristianismo não construiu um espaço simbólico homólogo ao espaço do Sagrado antigo. Conquanto tenha assimilado a estrutura intelectual mais expressiva da visão clássica do mundo, ou seja, a filosofia grega e, em particular, o neo-platonismo, o Cristianismo operou uma ruptura radical na esfera do Sagrado, ao separar o

Sagrado do Estado, que perde então seus predicados divinos, e ao instituir, como observa ainda Momigliano (op. cit., p. 360), um outro tipo de vida activa, a vida a serviço da Igreja, distinta do bíos politikós, a vida a serviço do Estado, que designava a forma mais perfeita e universal da praxis do homem clássico.

Assim, no trânsito do mundo antigo para o mundo moderno, através do período que se chamou primeiro pejorativamente Idade Média mas cuja essencial significação mediadora é hoje reconhecida, inicia-se esse distanciamento entre esfera do sacral e esfera do político que irá levar, segundo um consenso que parece estabelecido entre os historiadores, à laicidade do Estado moderno. A "potencialidade transformadora do Sagrado", de que fala Luis Alberto G. de Souza, aparece, pois, no início da história daquelas que serão as sociedades cristãs do Ocidente, com características que marcam a irredutível originalidade do Sagrado cristão e não o deixam simplesmente justapor-se a outras formas de Sagrado (ver X. Herrero em SÍNTESE, 35: 1985, 13-39). É importante não perdermos de vista essas características ao nos debruçarmos hoje sobre o chamado "retorno do Sagrado". São elas que nos irão oferecer um critério seguro para julgar as vicissitudes do autêntico Sagrado cristão nesse fim do segundo milênio, quando o "terror da História", para falar como Mircea Eliade, pode igualmente retornar no contexto da crise da modernidade e do seu racionalismo, como irrupção de novas formas e novos anúncios de milenarismo mítico.

Ora, entre as características do Sagrado cristão que se fazem presentes nos traços da nova fisionomia religiosa que o Ocidente assume a partir dos tempos constantinianos, a mais notável talvez, aos olhos do historiador, é aquela que torna impossível com o Cristianismo a reconstituição da antiga unidade entre o sacral e o político, que fazia das religiões antigas religiões da Cidade. Desta sorte, não obstante as ideologias e os ritos de sacralização do poder, estudados, entre outros, por G. Duby como herança das antigas representações indo-européias (ver Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme, Paris, Gallimard, 1978) e a própria ambição e exercício do poder político por autoridades da Igreja maiores e menores, o fenômeno mais visível nesse segundo milênio da era cristã que toca o seu fim, é a tensão irredutível entre o religioso e o político. Tensão que se distenderá apenas quando o reconhecimento, afinal, de uma recíproca autonomia implicará um novo estatuto jurídico entre a Igreja e o Estado que consagrará a sua "separação", e deslocará o religioso para essa esfera da "sociedade civil" que se constituirá no processo de formação das nações modernas.

Estamos aqui em face de uma evolução que transforma radicalmente o estatuto do Sagrado tal como se apresenta nas sociedades tradicionais. E não será fora de propósito observar que, à luz dessa evolução, a aparição de Estados anti-religiosos ou oficialmente ateus em pleno coração da modernidade, nos quais se assiste, de fato, a uma agressiva ressacralização (com sinal trocado) do político, não pode deixar de ser considerada um fenômeno decididamente arcaizante.

Mas eis que, ao termo desse milênio e meio de Cristianismo como matriz religiosa fundamental das sociedades do Ocidente, a crise mais profunda dessas sociedades assiste a uma irrupção do Sagrado e da sua "potencialidade transformadora" que parece por em questão o resultado recebido e reconhecido como decorrência legítima da dissociação entre o sacral e o político que o Cristianismo levou a cabo ao fim do mundo antigo. Há, pois, um paradoxo até certo ponto desconcertante na aceitação, por parte de algumas alas avançadas da inteligência e da militância cristãs, dessas manifestações recentes do Sagrado que tenta transfundir-se no político e, mais ainda, na indisfarçável simpatia com que olham a arcaica ressacralização do político em curso nos estados do socialismo autoritário. Receamos ter de falar, nesse caso, não só de um "retorno" do Sagrado mas, mais exatamente, de um retorno do pre-moderno e, mesmo, do pre-cristão.

A laicidade do Estado moderno é uma consequência indiscutível da crítica cristã ao Sagrado antigo. Essa crítica está na raiz da longa querela entre Igreja e Estado que acompanha o processo de formação das nações ocidentais. Não parece provável que essa querela venha a renascer hoje no terreno do estatuto jurídico da Igreja no Estado, pois a Igreja está pacificamente integrada à sociedade civil. Mas ela pode retomar nova vida no campo das lutas sociais que tem imediatamente uma significação política, sobretudo se essas lutas se ferem em nações (como o Brasil) de antiga tradição cristã onde a sociedade (na qual a Igreja está profundamente enraizada) não foi capaz de superar graves distorções estruturais e intolerável injustiça na distribuição dos bens a que todo cidadão tem direito. Separada do Estado no plano jurídico, a Igreja continua unida à sociedade numa comunhão de origem e de destino e suporta com ela o peso da má consciência histórica de um longo passado de injustiças sociais. Falar em injustiça é realçar o aspecto ético de um problema que admite outros enfoques (histórico, econômico, político. . .). Mas é a instância ética e, finalmente, teológica, que se apresenta decisiva para a presença da Igreja nesse conturbado campo das lutas sociais. Ela atesta a fidelidade à sua missão e a própria especificidade do Sagrado cristão quando reconhece no injustiçado, no oprimido, no pobre, no faminto, no sem-te-

to, no sem-terra, a presença de Jesus Cristo, sentido e fim da sua pregação e do seu compromisso. É aí que poderá delinear-se o renascimento do conflito entre Igreja e Estado, mas com uma feição inteiramente nova. A Igreja não luta mais por seus direitos. Situada na esfera mais sensível da consciência ética da sociedade civil, ela lutará pelos direitos do homem-de todo homem-colocado para ela sob a Norma absoluta do existir histórico que é Jesus Cristo.

Por conseguinte, se vier a renascer um conflito entre a Igreja e o Estado (o que não seria bom nem desejável e é dever de ambas as partes evitar), ele não se travaria em torno do poder, de uma potestas qualquer, direta ou indireta, que a Igreja pretenderia estender tutelarmen-te sobre o Estado. Ao contrário, só poderia configurar-se a partir do empenho da Igreja em se pôr ao lado dos fracos. O enjeu do conflito não seria o poder. Seria a fraqueza dos pobres assumida como corpo histórico da Igreja, na mais fiel obediência à lei da Encarnação (Fil. 2, 5-9).

No entanto, a limpidez desse horizonte de compromisso que se abre sobre as mais profundas razões teológicas (ver SÍNTESE, 21: 1981, 3-6), ameaça obscurecer-se com as nuvens que anunciam o fim do milênio como paroxismo da crise das sociedades ocidentais, trazendo em seu bojo o apelo a utopias político-religiosas ou a poderosa sedução de novos mitos milenaristas. Mas uma leitura teológica desses dois milênios de história do Cristianismo mostra, com uma clareza que não admite sombras, que a novidade do Sagrado cristão-a primazia absoluta do Fato do Cristo-age historicamente como rejeição definitiva dos deuses da Cidade, como dessacralização do político, como abertura de um espaço transpolítico onde o outro pode ser encontrado, para além da isonomia da lei que estrutura o espaço político, como o próximo e o irmão. O espaço político não se desfaz porque não há aqui uma querela de poder. Nem se abandona porque não há aqui uma fuga da responsabilidade histórica. Ele é transpassado por um movimento que deixa para trás suas fronteiras e penetra num novo espaço de reconhecimento que a tradição cristã designou com uma fórmula cuja simplicidade diz tudo: o espaço do amor do próximo.

O cristão pode olhar com confiança o fim de mais um milênio e o começo de outro. Se ameaças bem mais graves do que os sonhos milenaristas pairam sobre o limiar do terceiro milênio (a catástrofe nuclear possível, a violação sistemática e talvez o abandono definitivo do Direito internacional, com a conseqüente ruína da comunidade das nações, a deterioração irreparável das condições de vida em imensas áreas da humanidade. . .) a Igreja e os cristãos podem e devem empe-

nhar-se na luta para conjurar estas ameaças, sem se deixar seduzir pela miragem de um Reino de Deus a ser implantado na terra segundo ditames de uma razão política que se crê oposta mas permanece homóloga à razão política que estrutura necessariamente as sociedades humanas como Estados do poder.

Toda a originalidade e a incomparável força histórica do Sagrado cristão está aqui: nessa plenitude da lei que é o amor (Rom. 13,8-10). Convém reafirmá-lo com energia no momento em que a aurora do terceiro milênio prenuncia para o Cristianismo uma prova histórica infinitamente mais vasta e desafiadora do que aquela que enfrentou após os terrores do ano mil, quando a longa marcha da civilização retomou seu caminho e chegou a essa fronteira de um mundo novo em que hoje nos encontramos.