

Editorial

CULTURA E RELIGIÃO

H. C. Lima Vaz

Dois importantes artigos do presente número de SÍNTESE tratam do problema Cultura e religião sob dois ângulos distintos, embora complementares. Xavier Herrero estuda a crise da fé na cultura ocidental contemporânea desde o ponto de vista da filosofia da religião, o que o leva a explicitar as características originais da dialética do sagrado cristão e as linhas de resposta nela contidas à crise da fé nas sociedades de antiga tradição cristã, uma crise que se tece no plano mais profundo da identidade cultural dessas sociedades. Marcello C. Azevedo, por sua vez, partindo de um horizonte antropológico-cultural, examina sob o ângulo da inculturação da fé — de uma expressão autêntica da fé constituindo-se no contexto de uma identidade cultural reconhecida e assumida — uma das mais notáveis e originais iniciativas pastorais da Igreja no Brasil de hoje, as assim chamadas Comunidades Eclesiais de Base. Coloca-se, assim, no centro do problema da religião nas sociedades contemporâneas e, em particular, na sociedade brasileira, o conceito de cultura na sua acepção mais ampla, esse conceito para o qual parecem convergir atualmente as tendências mais significativas do pensamento econômico, social, político e filosófico — e, sem dúvida, também do pensamento teológico — confrontadas com os imensos desafios desse nosso fim de milênio.

Ao definir a necessidade da “identidade cultural” como a mais importante das necessidades não-materiais que estimulam e impelem as sociedades contemporâneas, o Clube de Roma apenas exprimiu o resultado mais patente da crise mundial dos anos 70, quando a primazia do econômico na conceituação da idéia de desenvolvimento mostrou seus limites e sua incapacidade para abranger os aspectos globais da crise, e o centro de gravidade do sistema social das necessidades deslocou-se rapidamente da esfera material para a esfera simbólica. A proclamação do princípio do desenvolvimento cultural como parte

integral do desenvolvimento (UNESCO, Helsinki, 1971) ou a proposição de "fins culturais" do desenvolvimento (Conferência Européia, Berlim, 1984) assinalam as direções desse poderoso movimento de fundo que desloca para o campo do sentido ou da racionalidade teológica os problemas que se julgava poder equacionar e resolver no campo da produção ou da racionalidade instrumental. Na verdade, a dimensão ética nunca esteve ausente das reflexões sobre o desenvolvimento, na medida em que este se conceituou, desde o início, como um projeto político global no qual as economias nacionais são integradas num conjunto de planos e decisões que as orientam para a obtenção de determinado nível de qualidade de vida dos indivíduos agentes e beneficiários do desenvolvimento. Assim, o desenvolvimento é pensado necessariamente na perspectiva do valor ou do dever-ser. Ele se apresenta como uma dimensão fundamental desse valor primeiro que é a própria sociedade política, e passa a integrar o conteúdo ético da ação política regida pelo imperativo do "bem viver" (Aristóteles).

Mas a emergência do conceito de cultura no centro da crise contemporânea das sociedades que experimentaram a estreiteza e insuficiência da idéia clássica de desenvolvimento como matriz conceptual da sua autoreflexão e da definição do seu destino histórico, mostra que a interrogação ética dos fins desce muito mais fundo no coração do corpo social do que o permitiria a noção de "qualidade de vida", modelada pela satisfação das necessidades materiais como necessidades primárias. O "bem viver" aristotélico, conceito-chave da reflexão política é, antes de mais nada, o poder dar-se as razões de viver, e essas constituem o próprio núcleo em torno do qual se estrutura a identidade cultural dos indivíduos e dos grupos. Ora, essas razões não se deixam deduzir simplesmente de uma suposta premissa que seria a solução, ao menos em princípio, do problema da satisfação coletiva das necessidades materiais, ou seja, definidas no interior da esfera da produção, distribuição, uso e consumo de bens materiais. O "bem viver" não é uma consequência necessária do "bem-estar". Primeiramente, porque não há possibilidade de se traçar um limite ao sistema dessas necessidades e de se caracterizar, portanto, a sua plena satisfação. Em segundo lugar, porque as "razões" de viver se inscrevem exatamente no espaço de transcrição simbólica da vida num sistema de interpretações que não é dado ao homem como o sistema das coisas ou dos objetos, mas é por ele recebido e recriado no ato que o constitui exatamente como sujeito de cultura. Na medida em que o sistema das interpretações ou o universo dos significados foi atrelado rigidamente ao sistema da produção material — e é essa a premissa ideológica da sociedade industrial seja na sua versão capitalista seja na sua

versão socialista — o ato de cultura passou a ser regido pelas regras e mecanismos desse processo originariamente natural que é o processo de consumo. A famosa “naturalização do homem”, preconizada por Marx, não teve nenhuma contrapartida humanizante. Ao contrário, como mostram as contundentes análises da sociedade de consumo por Jean Baudrillard, a lógica naturalista do processo de consumo, na forma técnico-científica que lhe confere a moderna sociedade de produção, impõe a identificação do indivíduo com o objeto — sua coisa-ficação — nos antípodas de uma autêntica identidade cultural que se define pela possibilidade de acolher vitalmente, vem a ser, criativamente — todo o contrário da identificação compulsória e mecânica com os objetos — as significações nas quais uma sociedade inscreve suas razões de viver.

Ora, na moderna sociedade de produção estão presentes e ativos vários fatores que tornam extremamente problemática a possibilidade desse ato de acolhimento e recriação das significações que define a identidade cultural fundamental. Entre eles, a própria captação da cultura na lógica do consumo, com o conseqüente desmesurado crescimento do que se convencionou chamar “cultura de massa”. Como mostrou Edgar Morin, essa forma de cultura reúne paradoxalmente no mesmo processo uma imensa acumulação de informações e a quase imediata dissipação dessas informações sob os imperativos da “indústria da comunicação”. Entre a acumulação e a dissipação o perfil do ato cultural se desenha segundo linhas padronizadas que traçam para a indústria da comunicação as reações previsíveis do consumidor da “cultura de massa”.

O fenômeno da “cultura de massa”, tornado possível pela submissão do universo da comunicação às regras da produção técnica e à lógica do consumo, assinala por sua vez a crise e o declínio das “visões do mundo”, ou da possibilidade de integração dos conjuntos de significados que configuram a face objetiva da cultura, no campo explicativo de um Sentido primeiro e fundamental. A pluralidade de sentidos, entre si irredutíveis, se introduz no interior do sujeito da cultura que se multiplica por outros tantos universos culturais, entre os quais circulam apenas esses significados deliberadamente esvaziados de qualquer conteúdo mais empenhativo e profundo e que alimentam justamente a comunicação de massa. Depois da moda da **science-fiction**, a projeção da vulgarização teológica no cenário dos **midia** é talvez o índice mais significativo dessa crise do Sentido ou desse desfazer-se da “visão do mundo” na nossa sociedade do consumo, assinalados pela incapacidade e pelo desinteresse do indivíduo em construir sua identidade cultural pela articulação da sua vida pessoal a um sistema objetivo e socialmente reconhecido de razões de

viver. Com efeito, a própria sociedade se mostra incapaz de propor essas razões e ao indivíduo não resta senão inserir-se resignadamente na lógica parcelar e fragmentária da vida quotidiana, cujo código de significações é dominado pelas exigências da comunicação de massa.

Ao contrário do que vai repetindo o lugar-comum vulgarizado pela Ilustração do século XVIII e manejado como arma ideológica por algumas correntes revolucionárias do século XIX, a forma mais poderosa e eficaz conhecida até hoje pelas sociedades humanas para assegurar a identidade cultural do indivíduo e operar a integração das significações numa "visão do mundo" socialmente reconhecida, é a crença religiosa. Não há contrasenso mais flagrantemente desmentido pela ciência das religiões e pela antropologia cultural do que a aplicação da categoria de "alienação", arrancada do contexto bem determinado no qual Hegel a situou na **Fenomenologia do Espírito**, ao fato religioso em geral. Longe de "alienar" o indivíduo, a religião opera da maneira mais radical a sua integração na realidade, e essa é talvez a explicação mais adequada da universalidade antropológico-cultural do fenômeno religioso. Com efeito, o homem se integra tanto mais plenamente na realidade quanto mais essa se lhe apresenta dotada de sentido e quanto mais os sentidos parciais se ordenam na unidade de um Sentido primeiro e fundamental. Se definirmos a realidade como o polo objetivo que faz face às necessidades subjetivas do homem, veremos que a realidade dada ou natural é apenas o suporte da realidade propriamente humana que é a realidade significada ou cultural. Ora, o sistema das representações religiosas se mostra, desde as origens da cultura, como o horizonte mais amplo e mais profundo de abertura do homem à realidade ou, o que é o mesmo, ao universo do sentido. No momento em que a expressão do Sentido assume a forma da Razão demonstrativa e passa a ser a entelêqueia ou o princípio organizador de todo um arco civilizatório cujas pontas tocam as cidades da Jônia no VI século a.C. e as grandes nações industriais desse fim do XX século p.C., a transposição do horizonte da Religião em horizonte da Razão demonstrativa torna-se o mais formidável problema de civilização jamais vivido pelo homem, problema que determina a estrutura irremediavelmente teológica dos arquétipos mentais do Ocidente (ver SÍNTESE, n. 17: 1979, p. 3-17) e que Hegel tematizou como passagem da representação ao conceito na esfera do Espírito absoluto. É nesse problema que mergulha, sem dúvida, a raiz mais profunda da crise de cultura da nossa civilização.

Dois aspectos dessa crise atingem mais diretamente a natureza da relação intrínseca e constitutiva entre cultura e religião, e mostram

com dramática evidência que a originalidade dessa relação resiste às tentativas reducionistas da Razão demonstrativa — hoje poderosamente codificada em Razão científica e tecnológica — e repõe com gravidade até então desconhecida o problema da **identidade cultural** sob o ângulo do acolhimento de um Sentido primeiro e fundamental capaz de unificar numa visão coerente do mundo a multiplicidade proliferante dos significados.

O primeiro aspecto se descobre justamente no terreno das repetidas tentativas de explicação do fato religioso pelas reduções sociologizantes. Desde a forma mais primária desse tipo de explicação, que é a teoria da religião como “alienação”, passando por essa outra forma ligeiramente mais pretenciosa que é a teoria da religião como “ideologia”, até às formas mais elaboradas da moderna sociologia da religião que Xavier Herrero enumera no seu artigo, a absorção do religioso no social — e sua conseqüente dissolução — se inscrevem no projeto histórico que C. Castoriadis denominou a “sociedade autônoma”, e cuja face mais visível até agora, do ponto de vista do problema da cultura, é exatamente a fragmentação irremediável dos significados e a perda da identidade cultural dos indivíduos na “cultura de massa”. Com efeito, ao abrir para o indivíduo a possibilidade de se integrar na realidade pela referência da multiplicidade dos significados dos seus universos culturais à unidade de um Sentido primeiro, a religião abre igualmente para ele o campo de uma experiência original na qual ele se afirma do modo mais radical como sujeito. A experiência religiosa, que pode atingir suas formas mais elevadas na experiência mística, é anterior e superior, em termos de horizonte de intencionalidade, a toda outra forma de experiência que se traduzirá finalmente em fonte de satisfação de uma necessidade social: experiência do trabalho, do saber, da convivência, do conflito, e outras. Embora provavelmente condição de possibilidade dessas experiências que se articulam à satisfação de uma necessidade social (o que pressuporia a essencialidade do **homo religiosus**) a religião é, primeiramente, instituidora do sujeito na sua unicidade, ou seja, na sua identidade mais profunda, abrindo-lhe o horizonte do Sentido transcendente, unificador dos sentidos múltiplos dispersos na natureza e na sociedade. E se a sociedade humana não é apenas uma sociedade animal nem pretende ser uma sociedade autônoma de autômatos (os dois extremos pensáveis da desumanização), convém concluir que não é a sociedade que explica a religião mas a religião que explica a sociedade. Em outras palavras, a hermenêutica das sociedades históricas passa necessariamente pela hermenêutica do Sagrado que se apresenta, para determinada sociedade, como a face histórico-cultural do Sentido primeiro, e diante do qual os indivíduos dessa sociedade asseguram a sua identidade

cultural e a sua condição de sujeitos pelo ato fundamental da crença. Nesse sentido é esplendidamente elucidativa das idéias que aqui desenvolvemos a magistral interpretação da sociedade antiga na chamada Antiguidade tardia apresentada por Peter Brown no seu livro *The making of late Antiquity* (Harvard Univ. Press, 1978; tr. fr. com importantes Prefácios do A. e de P. Veyne, *Genèse de l'Antiquité tardive*, Paris, Gallimard, 1983). Mais do que longas disquisições teóricas, esse livro mostra como um certo estilo de relação com o Sagrado assegura a fisionomia original de uma civilização, e como é nas regiões profundas da instituição social onde se tece essa relação, lá onde os indivíduos se interrogam sobre as razões de viver, que as sociedades mudam. Brown nos convida a reformular a noção ambígua de "crise" e, seja dito de passagem, vindas de um dos maiores historiadores do nosso tempo, suas explicações ajudam-nos a nos desfazer do mito de uma "Igreja constantiniana" oposta a uma "Igreja dos mártires", cultivado por uma Ilustração católica recente.

Crise de civilização, verdadeiramente, só se configura como crise do Sagrado. E é sob esses traços que se nos apresenta o segundo aspecto da crise de cultura da nossa civilização. Com efeito, ela assinala talvez os atos extremos do imenso processo crítico iniciado nos albores da Grécia clássica, e que se apresenta como a empresa inaudita de transcreever, por meio da Filosofia e da Ciência, a simbólica do Sagrado das civilizações que se sucedem no ciclo cultural do Ocidente, no espaço da Razão demonstrativa. A primeira forma dessa transcrição deu-nos a longa sucessão das teologias, dos Milesianos à teologia cristã. Mas foram justamente a originalidade do Sagrado cristão e a radical reestruturação do ato religioso da crença em ato de fé, como mostra Xavier Herrero, que conduziram a um ponto extremo de tensão a resistência do Sagrado à sua reinterpretação final no código da Razão demonstrativa. Em outras palavras, a racionalização da religião é paga com o sacrifício da sua essência. Essa a dramática experiência cultural que marca inconfundivelmente o caminho civilizatório do Ocidente e cujos últimos passos — os nossos — avançam sob o signo desse processo que se convencionou denominar de "secularização" e que, pela primeira vez na História, nos mostra uma civilização que perdeu suas referências constitutivas ao Sagrado e que mergulha assim na mais profunda crise do Sentido que a humanidade haja experimentado. Alguém penetrou nas profundidades abissais dessa crise e tentou um último e titânico esforço de transposição do Sagrado na Razão que instaurasse para o homem moderno, no plano mesmo do saber racional, a subjetividade infinita do ato religioso e sua compreensão da realidade como abertura ao absoluto de um Sentido primeiro. Foi Hegel, cuja Filosofia da Religião passa a ser assim uma espécie de Juí-

zo final da civilização racionalista do Ocidente. Nenhum drama atinge sequer de longe a grandiosidade do drama especulativo da Cristologia hegeliana, tal como a reconstituiu recentemente Emilio Brito (ver SÍNTESE, n. 30, 1984, p. 93-97). A desolação lancinante do seu desfecho, na dilaceração da herança hegeliana pelo ateísmo de um Feuerbach, de um F. Strauss ou de um Marx, atesta-nos a impotência final da Razão em capturar o Sagrado na imanência dos seus processos demonstrativos. Por outro lado, ao tentar operar a imanentização racional do Sagrado sobre essa forma original de um Sagrado constitutivamente historicizante — instaurador do Sentido como Sentido da história absoluto e universal — e que ele mesmo denominou “religião absoluta”, qual é o Sagrado cristão e seu acolhimento na fé, e tendo trazido a prova ex contrario da impossibilidade de tal operação supremamente ambiciosa da Razão, Hegel antecipou genialmente o destino do mundo cristão “secularizado”: o destino de uma história condenada ao absurdo. O absurdo do ateísmo, como mostrou Henri de Lubac, é a sentença condenatória que conclui o Juízo final da Filosofia da Religião de Hegel.

A dialética do Sagrado cristão, para citar ainda uma vez Xavier Herro, acaba por fazer convergir todas as linhas da esfera do Sagrado para a subjetividade infinita do Deus feito homem no mistério teândrico, no qual se dá a mais radical “suprassunção” (para usar um termo hegeliano) da História no Sagrado e em face do qual a Razão, por sua vez, é radicalmente “suprassumida” na Fé. O Sagrado se despe de todo o revestimento simbólico da mitologia cósmico-biológica ou simplesmente antropomórfica e é sujeito: homem histórico como nós. “O Sentido — o Logos — proclama João, se fez carne e morou entre nós” (Jo. 1, 14). Aqui emerge a lógica transracional desse Sagrado feito História e que se poderia denominar *mistérica* — lógica do mistério iluminante da Fé — que se apresenta necessariamente como uma lógica da Ressurreição e da Vida, pois só o Sentido absoluto pode igualmente “suprassumir” o não-ser da morte. É justamente impedidos por esse agulhão cravado no dorso da vida (1 Cor. 15, 55) que os indivíduos e as civilizações lançam ao Sagrado as questões últimas e definitivas sobre as razões de viver. A redução racionalista do Sagrado tentou abraçar a morte como “inefetividade” absorvida pelo “poder prodigioso” do negativo conceptual (Hegel) ou, em nível mais rasteiramente materialista, como “dura vitória da espécie sobre o indivíduo” (Marx). O artigo de Reinhard Hesse neste número de SÍNTESE mostra porém que a “lógica da morte moderna” é justamente a exaustão de todas as lógicas da Razão nas proximidades da fronteira que separa a história do seu absurdo final. Desta sorte, é nesse ter-

reno-limite onde o discurso do Sagrado cristão celebra a epifania do Sentido absoluto da história como dialética da Morte e da Ressurreição, que se desenrola o discurso mais secreto da modernidade secularizada como lógica da identidade definitivamente selada do mundo dos vivos com o mundo dos mortos (ver SÍNTESE, n. 34: 1985, p. 117-122).

No momento em que as questões mais urgentes e empenhativas da sociedade contemporânea passam a girar em torno do conceito de cultura, e a necessidade da identidade cultural impõe-se como a mais profunda das necessidades ao homem do nosso tempo, podemos estar certos de que o problema da religião, como já diagnosticara L. Kolkovski no início da década de 70, retorna ao centro dos nossos problemas maiores de civilização. A organização da experiência de uma cultura sem religião — o que vem a ser, em toda a terrível e contraditória força da expressão, a cultura de uma religião do nada — está exigindo do homem desse fim do segundo milênio da era cristã um preço literalmente mortal. A recusa desse preço com a afirmação da vida e das razões de viver é a alternativa infinitamente grave que se apresenta hoje ao homem da cultura contemporânea errante em meio à multidão prodigiosa de significados que cruzam o seu mundo, e mais uma vez posto diante da simplicidade essencial da busca do Sentido — da busca de Deus.