

## FILOSOFIA DA RELIGIÃO E CRISE DA FÉ Dialética do Sagrado Cristão\*

*Xavier Herrero*

No marco deste encontro dedicado ao tema "Crise e Filosofia" foi me proposto o tema "Filosofia da religião e crise da fé". Que nas discussões desta semana sobre a crise global que atravessamos seja reservado um espaço para a reflexão sobre a crise da fé, só pode ser visto positivamente. Pois a reflexão sobre a nossa realidade concreta não podia deixar de lado a realidade da fé e mais concretamente da fé cristã, num momento em que estamos vivendo muito fortemente o impacto de uma sociedade, que quer modernizar-se em todos os níveis, sobre a fé do nosso povo e, ao mesmo tempo, o impacto inverso de uma teologia, que surge como necessidade de reflexão sobre um processo de libertação de uma realidade profundamente injusta a partir da fé, sobre essa mesma sociedade. Este duplo impacto que caracteriza a nossa situação, da sociedade sobre a fé do povo e da teologia da libertação sobre a sociedade, não podia ficar fora da nossa reflexão, pois ele provoca um tipo de crise específica, cujas conseqüências não podemos prever no momento, mas que certamente serão da maior importância para o futuro tanto da sociedade como do cristianismo no Brasil.

O que está em jogo nesta crise é a dimensão transcendente do homem tematizada pela religião e mais em concreto pela religião cristã, dimensão que é questionada pela sociedade moderna, onde a emergência do Estado nacional e laico e a proclamação da autonomia do político desencadearam uma crise das significações religiosas tradicionais sem precedentes na história. O modo como esta crise chega até nós e se faz sentir no nosso meio é o tema para o qual estas reflexões pretendem dar uma pequena contribuição.

---

\*Apresentamos aqui a palestra proferida pelo autor no II SIMPÓSIO DE FILOSOFIA DO NORDESTE e IV SEMANA DE FILOSOFIA DO MARANHÃO no dia 24.10.1984.

Porém, o ponto de vista sob o qual vai ser tratado este tema é dado pelo outro termo do título: filosofia da religião. Isso quer dizer que a crise atual da fé será tematizada de um ponto de vista *filosófico*. Parece que a análise da crise da fé é da competência da teologia. Mas ela pode também ser tratada de um ângulo filosófico, i.é, capaz de mostrar a base e o significado universal dessa crise como elemento prévio para o desenvolvimento da fé especificamente cristã. Esse elemento prévio universal é a dimensão religiosa do homem que na filosofia da religião é tematizada como o *Sagrado*.

Tratamos, porém, de pensar a crise religiosa atual a partir da dialética mesma do Sagrado cristão, pois ela é uma crise de fé vivida no seio de uma sociedade profundamente marcada pelo Cristianismo. A crítica filosófica, desenvolvida a partir daí, consistirá então em fazer refletir uma determinada formação social sobre si mesma para redescobrir a dimensão religiosa do homem nela reprimida, e reativar a sua função nessa mesma sociedade. Este é o sentido da *dialética do Sagrado cristão*, o de reconstruir o reprimido a partir de seus vestígios por meio de um processo autoreflexivo, orientado e dirigido pela dinâmica libertadora do Sagrado cristão. A crítica tem, pois, um momento negativo: o da demolição da ilusão, e um momento positivo: o da reconstrução da verdade.

Veremos, em primeiro lugar, a repressão do sagrado na sociedade moderna pelo seu projeto de emancipação (I). A repressão da dimensão religiosa faz com que ela retorne em formas irracionais, i.é, na forma da crise de desumanização. Isso nos levará, em segundo lugar, à tarefa de reconstrução do sagrado reprimido, através de um processo de autoreflexão que nos descubra a ideologia opressora e os limites do projeto moderno de emancipação (II). E, finalmente, em terceiro lugar, veremos o sentido libertador do Sagrado cristão (III).

## I – A REPRESSÃO DO SAGRADO NA SOCIEDADE MODERNA

A história das sociedades humanas mostra que a religião sempre teve uma função integradora de todos os elementos que compõem a sua vida. O homem é um ser simbólico e como tal tem necessidade de dar um sentido à sua vida em todas as suas dimensões, sejam quais forem as circunstâncias materiais em que se encontra. O homem, como ser de linguagem, se distancia de tudo e de si e afirma a sua transcendência na configuração de um sentido do todo. Ele constrói, assim, seus universos simbólicos nos quais a vida como um todo recebe um senti-

do. E os sistemas simbólicos religiosos sempre apareceram, como o marco último e integrador de todas as dimensões. O modo de o homem afirmar esta sua transcendência sobre tudo, é histórico e assume em cada época um feitio próprio que corresponde à sua consciência histórica. Por isso, um sistema simbólico religioso do passado poderá aparecer até irrisório ao homem moderno, mas isso não altera o fato de que o homem exprime nele o sentido de sua vida.

Ora, a formação social atual caracteriza-se pela "*sociologização da religião* que, de Marx a Durkheim e Weber e destes à sociologia contemporânea, imprime sua marca profunda na visão atualmente mais vulgarizada do fato religioso"(1). Este movimento que implica a pretensão da autonomia do social, se afirma, pois, em confronto com toda uma tradição religiosa que pretende superar e suprimir dialeticamente. Vejamos em que consiste esta configuração social.

#### a) O processo de sociologização da religião

A sociedade moderna, nascida num longo processo de dissolução da imagem antiga do mundo, se liberta da religião e da hierarquia de ordem do cosmos e da sociedade, considerada como imutável, e elabora seu projeto imanente de emancipação. Ela visa o advento de uma sociedade e de uma história construídas pelos homens e nas quais eles se reconheçam na sua obra. A crítica da religião deixa de ser uma refutação propriamente dita da instância religiosa considerada alienante, para voltar-se a seus "verdadeiros" pressupostos.

Aos olhos de *Marx*, a religião não é apenas uma ideologia alienante, cujo erro consistisse na simples incompreensão de sua autêntica natureza. Para ele, o ensinamento do Cristianismo é objetivamente falso porque ele revela a verdade de um mundo falso, de um mundo em contradição consigo mesmo e no qual o homem não se reconhece. Por isso, a tarefa é reconciliar este mundo consigo mesmo e o homem com o homem. Nenhuma refutação da religião é capaz disso. E para poder reconciliar o homem consigo mesmo, é necessário, antes de mais nada, tornar *falsa* a religião, histórica e filosoficamente, e isso só pode ser feito tornando *verdadeiro* esse seu mundo, de forma que ele cesse de produzir a religião como um abcesso purulento. Um mundo moderno reconciliado é necessariamente um mundo ateu. Não é pois a crítica da religião que suprime a sua servidão profana. Ao contrário, é a supressão da limitação profana que eliminará a servidão religiosa(2). Assim, Marx inverte os termos tradicionais da questão. O homem real não perde a sua realidade e se aliena na projeção de um

mundo imaginário do além, mas é a religião que se mostra como o indício da perda da realidade do homem. Por isso, a "tarefa histórica" é estabelecer a *verdade* do aquém, pela prática social capaz de realizar a "apropriação real da essência humana pelo homem e para o homem"(3). A religião "chega a seu fim porque tudo o que ela propunha na ordem da representação ou do 'desvio ideológico', se vê realizado na práxis do indivíduo que alcançou a 'apropriação' efetiva de sua essência como ser social"(4). A verdade da religião está, assim, na verdade do social.

De um ponto de vista mais sociológico, *Durkheim* leva adiante o processo de redução da religião ao social. A religião não será mais o indício da falsidade do mundo social, mas o fator de unidade e de coesão do grupo social. Mas para ele, a religião e o dinamismo social se identificam. Com efeito, na sua análise do totemismo, considerado por ele como a forma mais elementar de religião, mas na qual se encontram todos os elementos que ao longo da história foram tidos como "religiosos"(5), ele descobre o sentimento de unidade tribal que se exprime na concepção de um deus supremo, comum à tribo inteira. Porém, a causa desse sentimento, que é real e não ilusório, é a sociedade. Nas mitologias e nas diversas representações sempre aparece que "a causa objetiva, universal e eterna dessas sensações 'sui generis' de que está feita a experiência religiosa, é a *sociedade*"(6), não simplesmente a ideal, mas a "idealização" que fazemos a partir da sociedade "real"(7). Assim para *Durkheim*, a sociedade é a fonte dessa "ação dinâmogênica que caracteriza a religião"(8).

Este processo de sociologização da religião chega, através das contribuições muito mais abrangentes de *M. Weber*, à sociologia contemporânea com os escritos de *P. Berger*(9) e *Th. Luckmann*(10), nos quais se analisa a crise da religião na sociedade moderna secularizada e as novas manifestações do sagrado(11).

Mas é *Cornelius Castoriadis* que nos oferece a expressão mais acabada dessa sociologização da religião(12). Para ele, a religião é, nas sociedades até hoje existentes, o centro mesmo do processo instituidor do corpo social na sua dimensão imaginária ou simbólica(13). O indivíduo "não poderia sobreviver um instante sequer se não sofresse sua socialização violenta e forçada; é pela fabricação social do indivíduo que a instituição torna possível a vida do sujeito humano e sua própria vida como instituição"(14). E a função que a religião assume no processo instituidor da sociedade, é revelar e ocultar, ao mesmo tempo, o indeterminismo radical do indivíduo. Mas ocultando este abis-

mo em que o indivíduo flutua, a religião fornece simulacros ou ídolos que asseguram à instituição social seus fins e que respondem ao "por que" e ao "para que" da existência da sociedade e do indivíduo no mundo, questões estas que escapam a qualquer possibilidade de elucidação racional. E assim, a religião oculta o verdadeiro caráter do processo social exigido pela razão moderna, que é o de instituir-se *autonomamente* como sociedade, dando-se a si mesma a sua própria lei e reconhecendo explicitamente esta sua natureza de auto-instituição. A religião deve, pois, ser suprimida, pois ela é o segredo do imaginário social da sociedade heterônoma. Está, assim, concluída a " imanentização do significado " implícita na corrente de sociologização da religião que acompanha o advento e o curso da razão política moderna(15). O projeto imanente de emancipação da sociedade contemporânea, que implica a completa autonomia do social, recebe aqui a sua mais nítida transcrição teórica. Vejamos agora alguns traços essenciais deste projeto moderno.

#### b) O projeto moderno de emancipação

Um primeiro traço que caracteriza o projeto moderno de emancipação é a *racionalidade científico-técnica*. Com o advento da ciência moderna e da revolução industrial, a natureza passa a ser matéria e material para ação humana. O mundo não é mais o cosmos, do qual o homem era uma parte, mas é o mundo *do* homem, que deve ser construído por ele. Assim, o homem passa a intervir na natureza, na sociedade e na história. E o instrumento que lhe possibilita esta intervenção é a racionalidade científica e suas aplicações técnicas. As experiências científicas, aos poucos, se multiplicam e invadem todos os âmbitos da vida humana. A partir dessa racionalidade surge uma nova escala de valores. O valor que se impõe cada vez mais como determinante, é o da *eficácia calculadora*, do resultado mensurável materialmente. Toda decisão, todas as transformações na organização da sociedade, todo emprego de forças disponíveis, tudo passa a ser justificado pela força de sua eficácia, e tudo o que não favorecer a eficácia desta organização da sociedade, é visto como resíduo histórico e ultrapassado que, em princípio, deve desaparecer.

Temos, assim, um segundo traço do projeto moderno. É a sua *dimensão sócio-política*. Os valores que devem guiar a ação e conduta do homem na sua vida sócio-política são regras e normas racionais necessárias à organização da vida em comum. O projeto moderno trata de configurar a relação do homem com a natureza e a relação dos homens entre si com um estatuto preciso da razão. A ambição da filoso-

fia política moderna é favorecer o advento de sociedades pacificadas capazes de resolver seus conflitos irracionais pelo estabelecimento de fins sociais humanamente acessíveis e claramente identificáveis, como prosperidade econômica, bem-estar social, desenvolvimento do saber, etc. Ela acabará afirmando a socialização da relação dos homens entre si.

O movimento de emancipação tem, para além dos projetos setoriais sociais ou políticos, uma visão de conjunto da história humana. Temos, assim, a *dimensão histórica* como terceiro traço do projeto moderno. Com a posse serena de suas referências autônomas, a sociedade moderna chegará à apropriação plenamente livre de sua condição natural, econômica, social e cultural. Libertando-se de todos os fatores estruturais irracionais e alienantes, e planejando o seu futuro, ela projeta a utopia de uma história criada plenamente pelo homem, na qual os homens poderão reconhecer-se na obra comum realizada, e a sociedade se desvelará na sua verdadeira natureza de auto-instituição. Superadas todas as divisões internas, a humanidade inauguraria a passagem triunfante da pré-história para a verdadeira história humana, onde os homens, satisfeitos todas as suas necessidades e garantida a sua felicidade social, se realizarão plenamente na autonomia de sua liberdade. Eis o mistério da história desvendado sem qualquer referência a uma instância religiosa ou transcendente.

Ora, a repressão da dimensão religiosa, constitutivo essencial da humanidade, pelo projeto imanente de emancipação da sociedade moderna, só pode provocar frustrações, pois é justamente nela que se decide o sentido total da vida do homem como ser simbólico. É por isso que o recalque desta dimensão essencial ao ser humano só pode levar a conflitos. É isto que vamos ver brevemente agora.

### c) O retorno do sagrado em formas irracionais

A tendência do homem para a sacralização tem sua fonte na relação do homem com seu universo. Num mundo hostil e temível, o homem atribui valores sagrados àquilo que o ameaça e que o protege na procura de sua integração com o universo. Ele encontra assim um sentido, um fim e os limites do mundo e de sua vida. O sagrado é então a esfera em que se joga o interesse total da vida do homem na sua significação e na sua negatividade. Ele engloba todos os aspectos do mundo, material e espiritual, transcendente e imanente.

Mas eis que a tendência a diluir o sagrado e a eliminá-lo totalmente

na sociedade moderna, prepara o seu retorno de um modo subreptício, sob uma forma não transcendente mas imanente.

Se o homem institui o sagrado por relação a seu meio de vida, para se reencontrar e agir num mundo incompreensível e incoerente, atualmente a sua experiência fundamental é a do mundo artificial técnico e da sociedade. É por isso que o sagrado que surge no inconsciente individual e coletivo está ligado à sociedade e à técnica. A sociedade passou a ser o campo e o lugar das forças que o homem ressentia como sagradas, mas uma sociedade que se tornou técnica. É neste meio que ele experimenta a necessidade de se situar, de descobrir um sentido, um eixo de compreensão e de novas possibilidades de agir, i.é, de um sagrado. Assim a dessacralização da natureza e dos objetos religiosos tradicionais é acompanhada de uma sacralização da sociedade por causa da técnica(16). A técnica é considerada como um fenômeno sagrado, ela é inatacável, é o símbolo do poder do homem, e todos os fenômenos sociais são vistos em relação à técnica. Ela é o sagrado da ordem, da organização que provoca nos homens um respeito sagrado. Mas todo sagrado implica também sua transgressão. A técnica, como nova forma do sagrado, fascinante e ameaçadora, ao mesmo tempo, engendra a sua própria transgressão no *sexo e na violência*. Se se exalta o sexo e a violência, não é simplesmente em nome da liberdade, mas para quebrar o círculo de ferro da organização técnica da vida.

A totalidade de sentido que o sagrado dava à vida humana reaparece agora no processo de emancipação transfigurada no triunfo das *ideologias modernas*(17), verdadeiras revanches de um sagrado tanto mais destrutor quanto mais elas se revestem das aparências de ciências, de política e de libertação do homem. Elas exigem a adesão total dos indivíduos, porque nelas se revela a verdade suprema. Ou tudo ou nada. A nova fé exige tudo deles, toma posse de toda sua personalidade e de todas suas faculdades interiores. Ela rejeita automaticamente tudo o mais. Como o indivíduo se sente protegido pelos critérios desta fé, ele se crê totalmente livre. A fé ideológica elimina radicalmente todo espírito crítico no interior de seus confins. Nenhum argumento é capaz de atingir a solidez de seus pressupostos. Porém, a ausência de crítica interna se transforma, de repente, em hipercrítica cruel e desapiadada quando se trata do adversário que aparece como a encarnação do mal.

Enfim, a perda dos efeitos sociais da religião libera também a difusão de um sagrado indistinto que se exprime no *culto e exaltação irracionais* de personalidades carismáticas na figura de líderes políticos ou

de verdadeiros monstros sagrados da música, do cinema, da TV, do futebol, que canalizam toda uma energia contida e reprimida para uma evasão de si. Vemos os mestres modernos da dessacralização, Marx, Nietzsche e Freud, serem reentronizados como os novos deuses sagrados. São as grandes referências intocáveis da vida. O declínio social da religião libera um sagrado difuso que é explorado imediatamente por astrólogos, adivinhos ou curandeiros, verdadeiros camelôs do irracional.

Assim, o projeto moderno de emancipação denuncia o sagrado como expressão humana em nome da racionalidade técnica, mas ele não consegue expulsar completamente do homem as trevas do irracional. Ele o faz assim ressurgir em condutas anômalas que mostram o sagrado como exigência ineludível do homem como ser simbólico.

## II – A RECONSTRUÇÃO DO SAGRADO REPRIMIDO

Porém, não basta constatar que a dimensão religiosa foi reprimida pelo projeto moderno de emancipação. É necessário perguntar ainda *por que* a sociedade moderna chegou a afirmar a autonomia do social, através da absolutização da racionalidade técnica até o ponto de pretender com ela determinar o sentido da realidade toda que antes cabia às tradições simbólicas do sagrado.

### a) A ideologia individualista moderna

A afirmação da pretensão da autonomia do social só foi possível pela *ideologia individualista*(18) que acompanha o desenvolvimento da sociedade moderna, desde a sua origem, como sua sombra. Com efeito, a sociedade moderna, a partir da descoberta da ciência experimental, estabelece um abismo entre o ser e o valor moral, entre o que é e o que deve ser. A descoberta científica do mundo tem como pressuposto a rejeição de todas as qualidades às quais não se aplique a medida física. Assim, o cosmos hierárquico antigo é substituído por um universo físico homogêneo. A dimensão do valor, que até então fora projetada sobre o mundo, foi reservada para o âmbito da consciência individual do homem que agora passa a se afirmar em face de um mundo a transformar. Se na sociedade tradicional o todo social era o valor primeiro, na sociedade moderna é o *indivíduo* que passa a ter a primazia na autonomia interior de seu eu isolado e auto-suficiente. Se na sociedade tradicional o homem era, antes de mais nada, um ser-social, agora ele é um *indivíduo* que encarna em si a humanidade in-

teira.

Esta revolução de valores tem conseqüências graves, pois para além de sua escolha do valor individualista, a sociedade moderna continua a constituir um todo, cuja ordenação sofrerá também uma reviravolta. Com efeito, se na tradição o ideal da sociedade era a sua organização em vista de seus fins, agora a sociedade é o meio em vista do novo fim, a vida de cada indivíduo. A organização da sociedade moderna visa a felicidade individual. O *indivíduo* constitui o valor último da vida social e política.

Começa então um processo de diferenciação progressivo do universo religioso tradicional(19). O político se emancipa, em primeiro lugar, do religioso e, transferindo para seu âmbito a noção de autonomia, conquista com a ciência política de Maquiavel a sua autonomia. Com ele o político se emancipa não só da religião mas também da moral privada. O único princípio que esta ciência política reconhece é a razão de Estado. A sociedade global será doravante o Estado *individualista* em relação com os outros Estados, onde o poder laico se torna supremo. Mas o indivíduo constitui uma esfera inviolável. Assim a partir do direito de resistir ao tirano, se afirma o direito à liberdade de consciência. Este direito do indivíduo exige uma reflexão sobre os fundamentos do Estado.

Inicia-se uma nova etapa de diferenciação. O pensamento social e político moderno está dominado pela teoria do *direito natural* dos indivíduos. Os princípios fundamentais da constituição da sociedade e do Estado derivam das propriedades inerentes ao indivíduo como ser autônomo. Assim o problema central do direito natural será estabelecer a sociedade e o Estado a partir do isolamento do indivíduo "natural". O instrumento principal será o contrato, pelo qual os indivíduos passam do seu estado natural à nova condição social. Teremos um contrato social, pelo qual se estabelece a igualdade de todos os indivíduos na vida social, e um contrato político, pelo qual se introduz a sujeição de todos a um Soberano. Os filósofos Hobbes, Locke e Rousseau, cada um a seu modo, os reduzem a um só contrato. Assim o todo social tradicional é substituído pelo jurídico que regula o poder político e experimenta uma nova redução.

Encontramos ainda uma terceira etapa de diferenciação. Com a revolução industrial e a formação da economia capitalista, o econômico se emancipa do político(20), diferenciando o ser *autônomo produtor* dos valores religiosos, morais e políticos. Em Locke aparece um mo-

mento importante desta emancipação da dimensão econômica. O que ordena a construção artificial de um sistema político a partir dos indivíduos é a propriedade(21), fundada sobre o trabalho. Esta não é ainda uma categoria pura e simples, mas é uma categoria em gestação. Porém, com a propriedade como algo exclusivamente do indivíduo, é dado um passo decisivo que possibilita depois a A. Smith colocar a riqueza como categoria autônoma. Este consegue consagrar a autonomia do econômico, em torno da idéia da harmonia natural dos interesses e do trabalho como fonte de riqueza(22). As relações entre os homens aparecem agora claramente subordinadas às relações com as coisas (produção ou propriedade). Assim o todo social tradicional experimenta uma terceira redução.

Finalmente, com Marx, assistimos ao triunfo da ideologia econômica. Enquanto os outros distinguem o econômico dos outros valores, ele o reintegra na configuração geral dos valores, mas agora em posição dominante: a produção passa a ser o centro e o modelo da vida social. Assim a sua visão social, apesar das aparências contrárias, fica subordinada aos pressupostos individualistas(23). Marx construiu de fato sua concepção da emancipação do indivíduo sobre o modelo definido pela sociedade civil do sistema capitalista. Assim, a economia, em vez de ser a "ciência natural da vida social", é uma ideologia que absolutiza o homem como ser produtor e concebe a história como processo social autônomo de produção. Compreende-se então que o projeto moderno de emancipação expulse e rejeite ideologicamente a dimensão do sagrado da vida do homem.

A reconstrução do sagrado reprimido só será então possível através de uma autoreflexão do projeto moderno de emancipação que mostre os impasses em que incorre a sua pretensão da autonomia do social e o faça reconhecer a sua limitação. O social aparecerá então como uma dimensão que recebe seu sentido do homem que, embora essencialmente social, transcende radicalmente esta dimensão. A autoreflexão mostrará, a seguir, a dimensão humana que possibilita o homem transcender o social. Na transcendência do homem sobre o social e sobre si mesmo reaparecerá a dimensão do sagrado. Estará assim aberto o caminho para recuperar e integrar as diversas dimensões do homem a partir do sagrado libertador.

#### b) Auto-reflexão do projeto social moderno

O projeto moderno de emancipação, baseado na racionalidade científica e técnica, conseguiu um desenvolvimento sem precedentes das

forças produtivas que possibilitaram ao homem superar, em grande parte, as servidões que a natureza lhe impõe, como a fome, a miséria, a doença, etc. Ele conseguiu igualmente desenvolver a socialidade do homem na sua relação com a natureza. A sociedade moderna se compreende e se organiza em função do trabalho. Ela se constitui como um grupo organizado em vista da produção. A vida tornou-se trabalho organizado.

Mas o projeto moderno, reduzindo o social ao econômico, concebe a socialidade humana como esfera da produção e satisfação das necessidades. Ele provoca assim uma crise social, uma crise política e uma crise moral.

Uma crise social, porque o mesmo sistema econômico, tanto capitalista quanto socialista, precisa de ulteriores critérios para a distribuição dos bens produzidos. No sistema capitalista, a produção é social, mas a distribuição cria classes desiguais com interesses antagônicos e provoca uma luta entre essas classes. Para além do econômico, o social se faz sentir na reivindicação de uma distribuição justa dos bens. No sistema socialista, tanto a produção quanto a distribuição são, em princípio, sociais. Mas as necessidades do homem não são dadas automaticamente pela natureza do homem, elas variam com a história. Isso significa que a determinação das necessidades do homem num determinado momento histórico, é cultural, fruto de uma interpretação histórica. Assim o planejamento socialista centralizado precisa também de ulteriores critérios de interpretação. Para além do econômico, o social também se faz sentir na reivindicação de uma participação maior na determinação das necessidades, abafada pelo sistema central. No sistema capitalista, essas necessidades acabam também sendo manipuladas por uma sociedade de consumo que impõe uma concepção da vida em termos puramente tecnicistas. Em ambos os sistemas, o Estado tem que intervir no sistema econômico, indiretamente nas sociedades capitalistas para suavizar as desigualdades, diretamente nas sociedades socialistas para planejar a mesma economia.

Surge assim uma crise política(24). Sobre que base estabelecer o poder político? O projeto moderno de emancipação tenta estabelecer uma base racional suficientemente sólida que seja capaz de superar as divisões da sociedade, os conflitos irracionais que nascem das ideologias, das crenças, das opiniões arbitrarias, e afastar assim a violência. O Estado moderno surge do postulado que só uma organização política fundada sobre o consenso social, pode assegurar uma existência social em paz.

Mas fundar a legitimidade do poder sobre o cálculo da razão, não conduz necessariamente à afirmação autônoma do poder político. Ao contrário, a história mostra que esta autonomia do poder político levou a todo tipo de abusos e mistificações. Em vez de basear-se no frio cálculo da razão, o poder pretendeu encarnar a classe emancipatória da humanidade, a nação perene, a raça perfeita, etc. Mesmo sem chegar a esses extremos, vemos que as sociedades modernas, longe de ter conseguido a paz, são sociedades conflituais, nas quais a perda de valores comuns levou a uma concentração sobre interesses setoriais. O espaço social é inteiramente ocupado pelos conflitos de interesses de uma multidão de grupos e sub-grupos. A luta trava-se em torno das reivindicações materiais e morais de indivíduos e grupos que se julgam lesados na distribuição dos bens produzidos e na participação nos poderes. É a mesma legitimidade do poder que está em jogo, pois ela implica necessariamente a questão sobre a fundamentação dos valores sobre os quais o poder político se apoia para dirigir a nação.

Temos assim uma crise moral. Em nome de que valores se exerce o poder político e em vista de que resultados? Não é precisamente a dimensão moral que é oprimida pelos sistemas econômicos atuais? E não é nesta dimensão que se decidem os verdadeiros ideais de verdade, liberdade e justiça que definem a qualidade humana da vida? O poder deve submeter-se à crítica dos cidadãos para garantir a sua aptidão na realização desses valores. A legitimação dos poderes públicos desemboca necessariamente numa crítica dos valores morais. Assim, as sociedades modernas, longe de ter conseguido a posse serena de suas referências, engendra permanentes conflitos sobre as razões mesmas de seu agir e de sua vida em comum.

O projeto moderno de emancipação, com sua pretensão de autonomia, tem em vista também uma visão da totalidade da história. A sociedade moderna teria entrado num movimento irreversível de apropriação social de sua condição natural, econômica e cultural. O homem quer planejar o seu futuro e transformar o mundo presente. Por esta relação com o futuro, a ciência e a técnica recebem uma meta político-social. Esta consiste na utopia de um mundo melhor, mais humano, no qual os homens se reconhecerão na transparência de sua obra e não terão que invocar qualquer outra instância transcendente para compreender a sua história e a sua identidade.

Mas este esquema compreende a história como um processo contínuo e a vida social como um grande organismo susceptível de ser decomposto em seus elementos. Ora, isso é desconhecer inteiramente o característico da ação humana que, longe de reproduzir um processo já

presente, tenta inovar e introduzir uma mais-valia no mundo(25). Desconhecendo este carácter inovador da ação humana, o projeto moderno de apropriação de sua história alimenta a utopia de uma sociedade plenamente dominada e transparente à sua manipulação como um objeto do qual se dispõe à vontade. Compreende-se então que o ideal de uma total autonomia do social se transforme num projeto de lógica totalitária, no projeto da total dominação do poder da sociedade sobre ela mesma.

Assim a lógica implícita na afirmação da autonomia plena do social, quando é levada até o fim, desemboca no projeto totalitário, destrutor da mesma sociedade. Não aparece aqui claramente que a lógica do social é aberta e que ela recebe seu sentido de uma outra lógica que surge do homem mesmo que, embora essencialmente social, transcende radicalmente esta dimensão? Não será que esse mesmo projeto totalitário é mais uma vez um projeto saído das mãos do homem que, em vez de ser expressão de sua transcendência, acaba tornando-se escravo de sua obra? E se a lógica social é expressão do homem e, portanto, essencialmente aberta, não significa isso que a sociedade deve reconhecer a sua inaptidão para se apreender totalmente como um objeto manipulável? Não significa isso que a tarefa da justiça será sempre uma exigência permanente, sejam quais forem as realizações já conseguidas? Para que a sociedade permaneça humana, deve renunciar à tentação de constituir-se em instância última para não sucumbir à lógica totalitária e, portanto, aceitar uma outra instância que mantenha a sociedade distante de si mesma, aberta a um ulterior sentido humano sobre o qual não possa dispor, e que, longe de aliená-la, a torne autêntica sociedade humana.

Ora, não foi tradicionalmente a religião que, como instância transcendente e crítica, impediu sempre a imanentização da totalidade escatológica? Mas como recuperar a dimensão social da religião, se ela está radicada no homem e a concepção antropológica do projeto moderno a oprime e elimina?

### c) Auto-reflexão da antropologia moderna

O projeto moderno de emancipação implica necessariamente uma antropologia, pois toda filosofia social repousa, em última instância, numa concepção do homem que orienta as soluções e a posição mesma dos problemas específicos que se colocam ao longo da reflexão sobre a sociedade. Ele pretende uma relação socializada do homem com os outros. O projeto moderno está ligado indissolavelmente à li-

berdade e, portanto, ao advento de uma sociedade na qual as liberdades, conscientes de si, considerem o mundo como seu mundo e a história como sua história. A sociedade e a história, com o seu estatuto próprio da razão, seriam o lugar de afirmação de si e do reconhecimento espontâneo de todas as liberdades.

Mais eis que a escolha do individualismo como valor último da sociedade, vem a afetar gravemente a relação socializada com os outros. Com efeito, com o nascimento da ciência experimental e a descoberta científica do mundo, o homem se destaca do cosmos e passa a se afirmar na autonomia interior de seu eu, esfera privada inviolável. Ele é agora um indivíduo isolado e auto-suficiente, mas carente em face da natureza. A sociedade se apresenta então como o socorro exterior trazido à sua solidão e, sobretudo, às suas necessidades, e como a necessidade extrínseca do pacto de associação e submissão ao constrangimento da vida social e política. O direito natural daí resultante, se apresenta também como uma esfera problemática. Ele deve garantir ao indivíduo, na sua passagem ao estado de sociedade, os direitos que radicam na sua "natureza". Mas se o direito se baseia na liberdade do indivíduo, constituído antes de se vincular aos outros como contrato social, como legitimar a dominação social, se a liberdade individual se aliena de alguma maneira pelo contrato social? Como preservar íntegro o direito, se ele se baseia numa liberdade que aliena algo de si na submissão a uma lei e a um poder exteriores? E, enfim, com a emancipação do econômico e com a sua reintegração na configuração geral dos valores como centro de toda vida social, a socialização total da produção e da distribuição dos bens produzidos acabaram produzindo um homem que se define exclusivamente como um *ser de necessidades*.

Com efeito, o projeto moderno, ligado assim a um racionalismo redutor, prevê um homem realizado com a satisfação de suas necessidades e com a conquista do bem-estar social, que ainda poderão ser melhorados com o progresso científico dos conhecimentos.

Mas como não ver que o homem emerge para a sua humanização a duras penas encontrando todo um sistema de relações simbólicas que ele recebe e no confronto com uma natureza externa e com um sistema de leis, de regras e de valores que assumem figura de alteridade para ele? Como não compreender que o homem, além de não poder determinar as suas necessidades de uma vez por todas, é um ser que transcende a natureza e que precisa dar um sentido a esta relação com a natureza que ele não se dá? Não se mostra esta exigência de

sentido nos movimentos ecológicos atuais que agora procuram reencontrar e respeitar a natureza?

Como não ver que a sociedade não é apenas a ameaça de alienação e perda da liberdade do indivíduo pela luta de interesses, mas o lugar de expansão da pessoa, a única mediação historicamente possível das pessoas entre si(26)? E como não ver que o trabalho humano não é simples força de produção, nem um título a ser reivindicado pelo trabalhador ou a ser comprado pelo capitalista, mas a face social da pessoa naquele traço fundamental pelo qual ela se afirma como transcendente à natureza no ato mesmo de transformá-la, e tece no processo desta transformação relações sociais com as outras pessoas? Não se mostra esta exigência na crise do Estado moderno que o indivíduo fizera guardião de seus direitos e que surge agora como ameaça à sua esfera privada inviolável e que não era senão a esfera de seus interesses? Não se mostra essa exigência sobretudo no movimento histórico irreversível de socialização que luta contra a exacerbação individualista na civilização do capitalismo?

Mas como não ver igualmente que esta relação socializada, longe de surgir como uma exigência de expansão e de realização da pessoa como ser social, acabou também sendo equacionada em termos de uma racionalidade técnica que oprime a iniciativa, a liberdade, a responsabilidade e a dignidade da pessoa humana? Não se mostra esta exigência em todos os movimentos de libertação de todo tipo de grupos marginalizados e nações oprimidas que reivindicam uma maior participação na determinação e na efetivação dos objetivos no corpo político e na vida sócio-econômica? Não aparece por toda parte que o conforto material, a abundância de bens de consumo, o progresso técnico não bastam para satisfazer o desejo do homem?

E, finalmente, como não ver que o equacionamento entre personalização e socialização é uma questão moral, que refere as formas de socialização, que são formas especificamente humanas de comunicação, ao absoluto da pessoa que não pode ser relativizada em termos de objeto nem pensada segundo as categorias do útil e do instrumental? Não se mostra esta exigência absoluta de sentido na procura atual de valores de toda sociedade que possam devolver-lhe a alegria de viver e oferecer-lhe uma razão para viver? Como não ver então que o que dá consistência à relatividade histórica é o homem na sua incondicionalidade? Não se procura por toda parte uma outra concepção do homem, na qual a razão técnica, o voluntarismo, a ação eficaz deixem um espaço aberto à alteridade, à escuta e acolhida do outro, aos sím-

bolos sagrados e à gratuidade?

Ora, se o homem pela sua incondicionalidade transcende toda realização histórica e a si mesmo, reencontramos, enfim, a dimensão religiosa que surge precisamente da procura incondicional pelo homem de sentido último para sua vida. A crise atual tem o grande mérito de nos recordar que o homem não é apenas um ser de necessidades, mas um ser de desejo e tendência para outra coisa(27).

O que foi recuperado com esta auto-reflexão? Em primeiro lugar, foi recuperado o *lugar do social*. Uma vez desmascarada a pretensão ideológica moderna de constituir o indivíduo como valor último do todo social e a ilusão oposta, daí decorrente, da pretendida autonomia do social, a auto-reflexão do projeto moderno mostrou o social, com todas suas dimensões (econômica, política e moral), como esfera de expansão e de realização do homem como ser-social. A lógica do social, se não quer sucumbir ao projeto totalitário, tornando a sociedade totalmente manipulável, é uma lógica aberta que procede do homem e que, para permanecer humana, deve aceitar uma outra instância que mantenha a sociedade aberta e distante de si. Esta instância é a religião, cuja função eminentemente social e crítica, é mostrar a insuficiência de todas as soluções humanamente necessárias como sentido último da vida. De onde surge esta instância?

A auto-reflexão mostrou-nos, em segundo lugar, que o homem não é apenas um ser de necessidades, mas um ser radicalmente aberto que, na sua transcendência sobre a sociedade e sobre si mesmo, se afirma na *dignidade absoluta* de sua liberdade *incondicional*. O valor absoluto do homem não lhe vem de sua relação ativa transformadora da natureza e da história, nem de sua pura interioridade individualista, mas da dignidade absoluta de seu *ser-pessoa*, i.é, interioridade e comunicação, liberdade e dom de si, sujeito e socialidade, afirmação absoluta de si na sociedade como movimento em que as iniciativas e as liberdades pessoais se afrontam, se reconhecem e convergem num projeto de realização comum. Assim, a dialética que estrutura a história não é mais do que "o movimento em que as pessoas, através da mediação do mundo exterior, constróem o universo ambíguo da comunicação, ou seja, a dimensão do ser da socialidade na qual se inscreve necessariamente seu destino de alienação ou realização, de perda ou salvação"(28). E o sentido da história não será então dado ou imposto por uma construção teórica ou ideológica, mas um sentido que deverá ser criado pelas iniciativas e pela responsabilidade das pessoas mesmas nas condições concretas de sua realização histórica. O movimento de personalização se realiza assim no movimento mesmo de socialização.

Ora, se a pessoa é exigência de realização absoluta, então a religião é a dimensão do homem que tematiza esta procura do sagrado como sentido último de sua vida individual e social.

É possível então, ainda neste movimento de recuperação do reprimido pelo projeto moderno de emancipação, redescobrir o *sentido* do autêntico sagrado na sociedade moderna? É possível redescobrir o *Sentido libertador* que anima toda procura de sentido último da vida na história e as possibilidades que ele abre na história?

### III – O SAGRADO CRISTÃO LIBERTADOR

Tentar encontrar uma resposta para estas perguntas parece levar-nos ao extremo oposto do projeto moderno de autonomia do social. Pois a possibilidade de encontrar o Sentido libertador que anima toda procura do sagrado como sentido último da vida e as possibilidades que ele abre, só seria possível na mesma atividade reflexiva de autotranscendência do homem sobre todo o dado, atividade que é negada na sua validade pelo projeto moderno de emancipação. Mas a transcendência do homem, implicada já na auto-reflexão sobre o social, nos descobria, como condição para uma sociedade autenticamente humana, uma exigência ulterior de sentido, à qual a realidade efetiva atual (caracterizada pela predominância da racionalidade científica) tenta fazer justiça. Trata-se da ciência das religiões que tematiza o sagrado como dimensão última da vida humana. É pois na reflexão sobre esta ciência que vamos tentar descobrir o sentido do sagrado.

#### a) A função antropológica do sagrado

Diante da imensa floresta de definições do sagrado, tratemos de descobrir em que consiste a peculiaridade da experiência fundamental do sagrado, pois é ela que está na base de todos os relatos e funções míticas e do surgimento das religiões organizadas. E assim, se conseguirmos caracterizar a função antropológica do sagrado, poderemos afirmar uma permanência da experiência humana do sagrado na história, apesar de suas metamorfoses.

Três parecem ser as funções do sagrado como experiência humana(29). Mas o fundamento antropológico que as possibilita é a *necessidade de sentido último* que provém, em primeiro lugar, do medo e da angústia do homem diante do incontrolável e da ameaça do caos em face de si mesmo e do mundo. Nessa procura de sentido, o ho-

mem divinizará realidades naturais, como o sol, inventará seres sobre-humanos com a função de afrontar o incontrollável, instaurará, enfim, um cosmos sagrado que englobará toda a realidade de sua vida quotidiana, e que passará a ser objetivado no relato mítico. Assim, depois, pela interiorização e reapropriação desse mundo mítico(30), pelos ritos e instituições, a sua existência quotidiana se transfigurará e participará desse outro mundo mais real que o real imediato. É assim que o homem se reconcilia com a natureza. Importante aqui é notar que, embora a organização do sagrado pelas grandes religiões leve a uma sacralização de objetos, lugares e pessoas, a verdadeira experiência do sagrado, já nas grandes religiões pagãs, é de natureza relacional. "O sagrado não é primeiro uma realidade a parte, coisificada, nem um em-si como o profano, mas uma relação objetiva, presente, coextensiva a todo ser, a toda realidade"(31).

A necessidade de sentido provém, em segundo lugar, do terror do homem diante da história, do nada e da morte. Nessa procura de sentido, o homem conjurará o tempo cíclico aterrador, porque se repete até o infinito, instaurando um tempo primordial ou sagrado que tem a consistência da eternidade mesma e que envolve e possibilita o tempo profano. Pelos ritos e festas periódicas, o homem reatualiza o evento sagrado que teve lugar na origem e realiza seu desejo fundamental de um retorno ao tempo primordial para um novo renascimento. Assim, esta função do sagrado responde à nostalgia de uma situação paradisíaca. E diante da angústia insuportável da morte, o homem desenvolverá todo um sagrado do além, com crenças em deuses imortais, cuja função é triunfar da provisoriade do tempo. A morte é o lugar privilegiado do encontro com o sagrado.

A necessidade de um sentido último da vida faz, em terceiro lugar, com que a religião seja um instrumento de legitimação e de justificação sociais. Ela exerce esta função porque refere todas as construções frágeis da sociedade à realidade última, ao sagrado real por excelência que, por definição, está acima de todas as contingências das significações e da atividade humana. O mito, daí resultante, estará amalgamado com a estrutura social e política, absorverá as possíveis inseguranças de seus membros, imporá uma censura mental capaz de evitar qualquer dúvida sobre a sua legitimidade, mas oferecerá uma concepção unitária do mundo.

Não há dúvida que as manifestações do sagrado dependem das circunstâncias históricas, por isso elas variam ao longo da história. E as manifestações do homem primitivo poderão parecer até alienantes para o

homem moderno na medida em que elas possam favorecer uma omissão ou até uma fuga da liberdade de sua tarefa de assumir os riscos da história. Mas isso pertence ao caráter ambíguo dos símbolos religiosos. Assim, a participação num tempo sagrado pode legitimar o existente injusto, mas também pode levar a liberdade a transcender sua própria finitude e colaborar de modo ativo na criação do cosmos. O essencial é que a idéia de um tempo sagrado era para o homem primitivo a solução existencial para os problemas concretos de sua vida quotidiana. E não podemos dizer que esta solução seja mais infantil que as técnicas que usa o homem moderno para superar sua angústia pessoal(32). O homem moderno substitui o tempo sagrado por excelência, sentido último da vida, pelas ideologias e utopias sociais. Mas não se pode negar que elas são construções teóricas, fruto da imaginação do homem e de seu desejo de perfeição absoluta. Por isso, elas encontram dentro de si mesmas o critério que as julga inexoravelmente na sua realização histórica: o absoluto do homem, sujeito último da história, que nunca pode ser relativizado definitivamente em termos ideológicos. Pode-se ainda considerar o mito como uma produção ilusória do desejo humano. Mas não podemos negar que ele é bem real, pois forma o homem e lhe fornece uma razão para viver. Enfim, o sagrado foi recentemente interpretado como o pólo da estrutura, estática e homogênea, única capaz de estabilizar o movimento cultural em suas contínuas transformações históricas(33). Mas, apesar de o sagrado exercer uma função social estabilizadora, também não podemos negar que a atitude religiosa, radicada na transcendência humana sobre o dado, possibilitou o aparecimento de uma "consciência crítica" que provocou autênticas "revoluções" culturais e deu origem a "religiões críticas da religião"(34). Assim, sejam quais forem as suas objetivações, o sagrado exerce uma função vital para o homem: *ele lhe dá o sentido último da vida*, individual e social.

Uma vez descoberto o sentido antropológico do sagrado, para além de suas manifestações históricas, podemos, finalmente, chegar a redescobrir o Sentido libertador que anima toda procura do sentido último na história.

#### b) A presença do Deus transcendente na imanência da história

Não há dúvida que o Judaísmo tem sido um fator poderoso de dessacralização do mundo pagão(35). A revelação de um Deus pessoal, criador do céu e da terra, arrastou a dessacralização da natureza que não contém mais um sagrado mágico, mas é resultado de sua Palavra criadora e, enquanto tal, é entregue ao domínio do homem. Não há

mais tempo sagrado sob o signo do eterno retorno, mas um tempo histórico, com um início e um fim, e uma história que se torna epifania de Deus. A sua Palavra funda o exercício do poder na sociedade política, mas um poder limitado em seus direitos e submetido às exigências de uma lei tão demitizada quanto os poderes cósmicos. O sagrado, no sentido do extra-humano, se identifica com a transcendência de um Deus pessoal. O Deus vivo, atestado na sua transcendência por suas testemunhas e porta-vozes, absorve a totalidade do divino que o paganismo distribuía entre seus deuses.

Assim, este Deus não é mais o sagrado, mas o "santo" que transcende toda oposição de sagrado e profano. E a ruptura de Israel com as mitologias pagãs lhe permite compreender sua vocação própria: Deus o chama para ser o "povo santo" (Ex. 19, 6). É aí que ele encontra sua razão de ser e a regra de seu comportamento: "sede santos, porque eu sou santo" (Lev. 20, 26). É nesta metamorfose do sagrado que todas as instituições de Israel (o profetismo, o sacerdócio, a realeza, a lei...) recebem um novo caráter sacral. A ambigüidade deste mudará também de sentido. A referência ao Deus único enuncia as condições dessa santidade. Assim, à medida que a experiência de Israel se desenvolve, surge o abismo entre o ideal traçado e a realidade prosaica dos homens. Em face do Deus santo, estes homens tomam progressivamente consciência de sua condição de pecadores. É este pecado que condena ao fracasso as estruturas de Israel. O mundo escapa às sacralizações míticas antigas. Mas, entregue às mãos de uma humanidade pecadora, o mundo não aparecerá como profano, mas como positivamente profanado. É, por isso, que os profetas transferem para um futuro impreciso a realização desta santidade dos homens e das instituições. Virá o dia em que Deus, por um ato positivo de sua onipotência, realizará sua vitória sobre o mal, pondo ao descoberto o coração do homem diante do Deus vivo e renovando o laço frágil que agora os une e tantas vezes quebrado. É este o aspecto dramático da condição humana ao qual se referem todas as ambigüidades latentes do novo sagrado.

Mas é no Novo Testamento, com a encarnação de Deus em Jesus Cristo, que toda noção do sagrado vai ser definitivamente esclarecida e onde surgirá a possibilidade suprema de uma libertação total do homem. As promessas proféticas de libertação desembocam na pessoa de Jesus Cristo que as realiza. Mais consciente do que qualquer outro do mal alienante e da perturbação que ele introduz nas relações dos homens com Deus e entre si, ele tomou a sério e realizou em plenitude o *ideal de santidade* que a lei e os profetas propunham. Como judeu, ele

assumiu o que constituía a vocação de seu povo e virtualmente a vocação de todo ser humano. Mas ele o fez de uma maneira singular, única, como o Filho em face daquele a quem chamava *Pai*. Assim ele acabou de desvelar, ao mesmo tempo, o que é Deus para o homem e o que é o homem em face de Deus. A existência histórica de Jesus, encerrada com uma morte miserável, mas prolongada para além dessa morte por um retorno ao Pai e uma glorificação junto ao Pai, deve ser decifrada por nós sob dois ângulos: como revelação suprema de Deus e como revelação do homem a si mesmo.

*Revelação do Deus santo*, do Deus do Êxodo e dos profetas, no Filho que é sua Palavra e que ele envia a nós, não sob o aspecto de um senhorio triunfal, mas sob o de sua proximidade e familiaridade conosco, não na pureza exigente que torna o pecado intolerável, mas no amor total que leva seu Filho a assumir a condição humana até as angústias da morte para libertar os homens.

*Revelação do homem a si mesmo*, ser histórico à medida do infinito, mistério de absoluta interioridade e de absoluto dom de si. Presente na história, o mistério de Cristo ilumina todos os fios de sua contextura, ilumina as profundidades do próprio mistério do homem, seu ator e seu fim. É nesta adequação absolutamente única do Fato e da Norma que a visão cristã faz repousar sua compreensão do homem, sua dimensão de interioridade, como *imagem* de Deus, sua dimensão de dom como *agape*, amor e apelo à comunhão e sociedade com o outro que, também como imagem do Pai, é seu irmão.

Nesta perspectiva, tudo no homem e na história é chamado a entrar em relação com Deus. É a vocação cristã à santidade, vocação que se estende de próximo em próximo, de Israel, povo da antiga aliança, a todos os povos do universo, da vida cultural, radicalmente transformada, a todos os aspectos da vida social e política, do universo inteiro que reencontra seu sentido na glorificação do Deus santo. Esta vocação exige o engajamento de todos, no seguimento de Jesus, num modo de vida, do qual ele é o modelo único e do qual o amor é a regra suprema. Doravante, todas as relações entre os homens e sua comum relação ao mundo estão implicadas nesta forma de existência diante de Deus e em comunhão com Deus. Jesus, o "santo de Deus" (Jo 6, 69), nos abre o caminho como "iniciador e perfeito realizador da fé". (Heb. 12, 2).

Desde que Deus se fez homem em Jesus Cristo, toda a existência humana é sagrada e pode tornar-se um lugar de santificação. Assim, Jesus pela sua vida e morte, radicalizou, de modo definitivo, a dessa-

cralização dos poderes cósmicos e dos poderes sociais, sejam quais forem. Até o messianismo político-religioso, com que sonhava o judaísmo, foi recusado por ele como tentação satânica. A cruz, "escândalo para os judeus e loucura para os pagãos" (1 Cor. 1, 23), elimina toda tentativa de reconstruir ao redor de sua pessoa um mito cristão do poder. A cruz, símbolo cristão, também não permite reconstruir um novo mito de salvação como consolação dos oprimidos e marginalizados. A cruz nos revela em toda sua crueza uma condição miserável, fruto da profanação do homem. A cruz, símbolo da doação até o fim e de toda dor, sofrimento e morte, assumidos por Jesus, é o lugar de passagem para a Vida e o convite para que todo poder se transforme em serviço aos mais pobres, aos injustiçados e explorados.

A religião estabelece uma fronteira entre o sagrado e o profano. A fé cristã santifica todas as dimensões da vida. Informando a totalidade do espaço humano, ela não reclama um espaço próprio. É por isso, que ela deve ser vivida em todas as esferas da vida, privada e pública, individual e comunitária, social e política. Temos assim uma transmutação definitiva do sentido do sagrado. Na religião, "o profano, passando ao sagrado, cessa de ser profano". Na fé, "o profano, tornando-se santo, permanece profano"(36). É que o sentido do verdadeiro sagrado é relacional. No cristianismo, a fé é religião como resposta ao Deus vivo, não mais como objetivação sagrada do desejo humano do inefável. A fé não suprime a religião, mas a assume e santifica. A fé critica toda religião na medida em que se apresenta como um projeto de autojustificação do homem por ritos ou como evasão para um além da vida real.

A única realidade sagrada, porque santificada, é agora o corpo de Cristo, mas tendo retornado ao Pai e enviando-nos o seu Espírito, ele faz da comunidade que nele crê, o sacramento histórico de sua presença libertadora. Assim, do regime da antiga sacralidade, já transformado em Israel, entramos no da sacramentalidade. O Reino de Deus é antecipado na história nos sinais sacramentais. Nós reencontramos o Cristo por toda parte em seus gestos e palavras, presente na comunidade eclesial, que se esforça humildemente por evangelizar a diversidade de seus atos individuais, familiares, sociais, políticos, culturais, referindo-os a Jesus Cristo como sua única fonte. Reconhecendo que Deus é Amor, ela procura o caminho autêntico do amor, testemunhando Deus na totalidade de sua existência quotidiana. O resto, i.é., a fecundidade desse testemunho, é obra de Deus. O fundamento desta esperança é unicamente Jesus Cristo.

Como reencontrar agora a novidade radical do sagrado cristão na sociedade moderna?

c) A tarefa da fé na sociedade moderna

A história nos mostra que o Cristianismo voltou a ser um fator de resacralização. Ele, tentando se encarnar nas culturas, tornou-se herdeiro de toda uma cultura infinitamente complexa. Ele assimilou, assim, todo o religioso e o mágico anterior. Quando o imperador se tornou cristão, introduziram-se na perspectiva cristã ritos de entronização do imperador como representante de Deus na Terra. A sociedade medieval passou a ser uma cristandade, i.é, o cristianismo tornou-se um pressuposto coletivo. A igreja passa a ser um grande organismo ético-jurídico, onde tudo é determinado, os modelos de conduta e as condenações, os esquemas de organização da sociedade e da igreja e aqueles proibidos. A fé se torna uma crença generalizada. É a sua sustentação social e cultural que predomina com prejuízo da fé como resposta pessoal e livre.

É por isso, que o mundo moderno surge como um esforço gigante de emancipação da tutela da igreja(37). E ele leva a cabo uma nova desacralização do mundo, dos poderes políticos e até das mesmas religiões. Isto é um fato. Mas interpretando o sagrado a partir de certas manifestações objetivas e mantendo uma oposição absoluta entre o sagrado e o profano, corre-se o risco de interpretar como uma dessacralização definitiva o que não é mais do que uma metamorfose do sagrado. Assistimos na sociedade moderna a um recuo considerável do sagrado como qualidade das coisas. Mas a função do sagrado como experiência humana continua a se exercer poderosamente. Ela conduz a um reaparecimento do sagrado em outros objetos, em novos ritos e festas, em novos deuses no seio mesmo das sociedades secularizadas que desembocou numa violenta e intolerável sacralização do social. Fala-se até de um explosivo retorno do sagrado(38). Ela levou a um protesto cada vez mais consistente contra o tipo de sociedade e de homem que o projeto autônomo moderno engendra. É claro que não podemos reinterpretar este espaço aberto no homem como um "espaço para Deus". Mas é por relação a esta situação cultural que temos de ver a atualidade permanente da questão do sagrado. Como fazer justiça à novidade radical do sagrado cristão sem desconhecer seu arraigamento antropológico, i.é, sua continuidade com o sagrado imamente à experiência humana?

Na auto-reflexão sobre a concepção antropológica moderna descobri-

mos que a pessoa é exigência de realização absoluta. Ora se a pessoa é o absoluto que dá consistência à relatividade histórica, então estamos diante de um *sagrado* que dá sentido à história toda, mas do qual não podemos dispor à vontade, porque toda vez que o homem se apropria e se atribui a si mesmo este absoluto, o perverte e o transforma em projeto de dominação. É reconhecendo este absoluto sagrado que faz com que cada ser humano seja infinitamente distante de si e dos outros que poderemos encontrar no outro algo diferente de um parceiro utilizável: um próximo com quem podemos comungar naquilo que nos supera e que possibilita a realização comum. Ora, reconhecer este absoluto sagrado é reconhecer o coração do homem como *mistério de abertura e de comunhão*(39). Este sagrado original coincide com a verdade do homem como mistério de abertura a uma transcendência que, longe de excluir a profanidade da existência humana, a funda e a exige. Sejam quais forem as metamorfoses do sagrado ao longo da história, é o homem que permanece o lugar originário do sagrado. Assim, o critério do verdadeiro sagrado é seu valor antropológico.

A verdade do homem, na sua autonomia profana, coincide com sua abertura ao evento de uma Palavra da qual ele não dispõe. Com efeito, como não reconhecer que a liberdade absoluta do homem transcende toda e qualquer realidade do mundo e da história, se é ela que dá sentido ao mundo e a história? Como não reconhecer que a liberdade, embora incondicional, não é criadora de si e do mundo, se ela é uma liberdade finita à procura de sentido por toda parte? E como não reconhecer então que a sua incondicionalidade é absolutamente gratuita, se ela recusa todo fundamento alheio e não é criadora de si mesma? Ora, reconhecer que a liberdade é o que é, por pura gratuidade, é reconhecer nela a presença gratuita do *Sentido radical* que a constitui na sua autonomia incondicional como mistério de comunhão com as outras liberdades igualmente incondicionais(40). Como não reconhecer então que a verdade do homem coincide com este mistério absoluto de abertura a uma transcendência que o interpela absolutamente? Como não ver que todo diálogo histórico entre as liberdades consiste em dialogar no interior desta VERDADE que nos compreende e nos reconhece naquilo que verdadeiramente somos? É comungando com os outros NESTA verdade na qual mergulhamos profundamente que poderemos criar juntos o sentido da história e descobrir nela o caminho que conduz a cada um de nós. Assim, para que a Palavra de Deus possa encontrar um ponto de inserção no homem da civilização dessacralizada, é preciso reconstruir este sagrado original que coincide com a verdade do homem como mistério de

abertura a uma transcendência que possa interpelá-lo absolutamente e libertá-lo na totalidade de seu ser. É por isso, que a tarefa da fé no mundo atual não é contestar a autonomia do homem na construção da história, nem ressacralizar a sociedade moderna, mas reconstruir todas as dimensões da existência humana, de forma que um "espaço de interrogação" para um além permaneça aberto. Se devemos lutar contra todas as idolatrias e as novas sacralizações da sociedade atual como sociedade técnica, não é simplesmente porque elas contestam o verdadeiro sagrado da fé, mas porque elas *desumanizam o homem* (41). Não se trata, pois, de buscar a Deus no fim de nossas experiências-limite ou como "tapa-buracos" (42) de nossas insuficiências ou ainda como a solução de nossos problemas insolúveis. Trata-se de criar em nós esse "espaço de interrogação", de forma que possamos *esperar* Deus como um Apelo, como um Evento, como uma Palavra criadora que desperte em nós novas possibilidades de existência.

É só a partir daqui que poderemos reconhecer o verdadeiro sagrado da fé cristã que se apresenta com esta característica original que consiste na "impossibilidade de se fixar seu centro de equilíbrio no interior do próprio sagrado como domínio separado. Trata-se de um sagrado propriamente 'excêntrico' que se nega permanentemente como esfera particular e se recusa a definir-se numa oposição de exclusão com o profano como o 'exterior' que é também o 'estranho'... O Sagrado cristão somente pode ser pensado... no interior de uma dialética do universal em que a particularidade do sagrado tradicional subsiste apenas no movimento de sua 'supressão' pela universalidade da fé" (43). Trata-se pois, da dialética fé-religião como traço específico próprio do Cristianismo que tem como referência, ao mesmo tempo, uma instância transcendente e a Presença deste transcendente na história.

A religião enquanto unifica a visão do mundo, tem um aspecto social, mas ela apresenta uma exigência própria que não pode ser explicada pelo social, que consiste no absoluto de realização histórica que é a pessoa humana aberta à transcendência. Mas a fé cristã, enquanto resposta ao Deus revelado na história, Jesus Cristo, é *norma imanente* que julga toda função social e toda expressão religiosa unificadora. Trata-se, pois, de uma dialética do universal que assume em si toda realização histórica particular e assumindo-a, a leva à plenitude. O Sagrado cristão, presença do transcendente na história, liberta assim a comunidade dos que nele crêem e o processo histórico de todo fechamento autojustificador. Ele é a esperança final do-homem e da história.

## NOTAS

- ( 1 ) Religião e Sociedade, Editorial da Síntese, 25 (1982), pág. 5.
- ( 2 ) Frühe Schriften I, ed. Lieber-Furth, Darmstadt, 1962, pág. 457s.
- ( 3 ) F.S.I, 593.
- ( 4 ) Henrique Cl. de Lima Vaz, Marx e o Cristianismo, em E. Figueiredo, G. Cerqueira Filho e L. Konder, Por que Marx? Ed. Graal, Rio, 1983, pág. 139.
- ( 5 ) Cf. E. Durkheim, As formas elementares da vida religiosa, em Os Pensadores, XXXIII, pág. 523, Abril, São Paulo.
- ( 6 ) Cf. o.c. pág. 525.
- ( 7 ) Cf. o.c. pp. 527-529.
- ( 8 ) E. Durkheim, O problema religioso e a dualidade da natureza humana, em Religião e Sociedade, N. 2 (1977), pág. 5.
- ( 9 ) L. Peter Berger, The sacred Canopy of a Sociological Theory of Religion, Doubleday and Co. New York, 1969; P. Berger, Um rumor de anjos, Vozes, Petrópolis, 1973.
- (10) Th. Luckmann, The invisible Religion. The transformation of Symbols in Industrial Society. Mac-millan Co. New York, 1967.
- (11) Sobre a sociologia da religião no Brasil, ver Rubem A. Alves, A volta do Sagrado: os Caminhos da Sociologia da Religião no Brasil, em Religião e Sociedade, N. 3 (1978), pp. 109-141.
- (12) C. Castoriadis, Institution de la Societé et Religion, em Esprit, mai (1982), pp. 116-131.
- (13) Cf. Religião e Sociedade, Editorial da Síntese, 25 (1982), pág. 5.
- (14) C. Castoriadis, o.c. pág. 125.
- (15) Religião e Sociedade, o.c. pág. 9.
- (16) Cf. J. Ellul, Les Nouveaux Possédés, pp. 94-106, Fayard, 1973.
- (17) Cf. Jean Pierre Sironneau, Secularisation et Religions Politiques, Mouton, 1982.
- (18) Cf. L. Dumont, Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'ideologie moderne, Seuil, Paris, 1983. La conception moderne de l'individu, em Esprit, (1978/2), pp. 18-54.
- (19) Cf. Henri Stern, L'Occident vu d'en face, em Esprit (1978/2), pp. 8-17.
- (20) Cf. L. Dumont, Homo Aequalis. Genèse et epanouissement de l'ideologie économique, Gallimard, 1977.
- (21) Cf. o.c., pp. 68-82.

- (22) Cf. Adam Smith, *Investigação sobre a natureza e as causas da riqueza das nações*, em *Os Pensadores*, Abril Cultural, São Paulo, 1979.
- (23) Cf. L. Dumont, o.c. pp. 137-218.
- (24) Cf. Paul Valadier, *La sécularisation en questions*, em *Études*, 359/3 (1983), pp. 515-528.
- (25) Cf. Paul Valadier, o.c. pág. 520, citando H. Arendt, *The Human Condition* (1958).
- (26) Cf. Henrique Cl. de Lima Vaz, *A grande mensagem de S. S. João XXIII*, em *Síntese*, 11 (1963), pp. 8-33.
- (27) Cf. X. Tilliette, *Inquietude humaine et incroyance*, *NRTh*, 106 (1984), pp. 161-176.
- (28) Henrique Cl. de Lima Vaz, o.c. pág. 31.
- (29) Cf. Claude Geffré, *Le Christianisme et les Métamorphoses du Sacré*, pp. 133-150, em E. Castelli, *Le Sacré: études et recherches*, Aubier, 1974.
- (30) Cf. Mircea Eliade. *Essência das religiões*. Lisbôa.
- (31) J. Grand'maison, *Le monde et le sacré*, I, *Le Sacré*, pág. 26, Les Editions ouvrières, Paris, 1966.
- (32) Cf. Cl. Geffré, o.c. pág. 137.
- (33) Leszek Kolakowski, *A revanche do sagrado na cultura profana*, em *Religião e Sociedade*, N. 1, 1977, pp. 153-162.
- (34) Cf. R. Schaeffler, *Religion und Kritisches Bewusstsein*, pág. 352s. Alber, München, 1973.
- (35) Cf. P. Grelot, *Ambigüité du Sacré*, em *Foi et Religion (Semaine des Intellectuels Catholiques 1971)*, pp. 129-139, Desclée de Brouwer, 1971.
- (36) M. D. Chenu, *Consecratio mundi*, em *NRTh*, 1964, pág. 620.
- (37) Cf. H. Lübke, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*. Alber, Freiburg, 1975.
- (38) Cf. D. Hervieu-Léger, *Les sociologues et le christianisme*, em *Projet* 183 (1984), pp. 331-347.
- (39) Cf. Geffré, *Désacralisation et Sanctification*, em *Concilium* 19 (1966) pp. 93-108.
- (40) Cf. G. Morel, *Problèmes actuels de Religion*, pp. 122-131, Aubier, 1968.
- (41) Cf. Cl. Geffré, *Le Christianisme et les Métamorphoses du Sacré*, pág. 150.
- (42) Cf. Xavier Herrero, *O Problema de Deus*, em *Síntese*, 11 (1977), pp. 29-44.
- (43) Henrique Cl. de Lima Vaz, *O Sagrado e a História*, em *Religião e Sociedade*, N. 1 (1977), pág. 174.