

## VERDADE DO CRISTIANISMO?\*

*Cardeal Joseph Ratzinger*

Ao cabo do segundo milénio, o Cristianismo encontra-se, precisamente no domínio da sua implantação originária – a Europa –, perante uma crise profunda, que assenta na crise da sua pretensão de verdade.

Esta crise tem uma dupla dimensão. Antes de tudo cada vez se levanta mais a questão de saber se há razão, no fundo, para aplicar a noção de verdade à religião, ou seja, noutros termos, se é dado ao homem conhecer a verdade propriamente dita sobre Deus e as coisas divinas. O homem contemporâneo revê-se bem melhor na parábola budista do elefante e dos cegos: certo dia, um rei do norte da Índia reuniu num mesmo lugar todos os cegos de nascença da cidade e fez passar diante deles um elefante; depois, deixou que uns o tocassem na cabeça, ao mesmo tempo que lhes dizia «isso é um elefante»; fez precisamente o mesmo, com outros cegos que puderam mexer nas orelhas, nas presas, na tromba, nas patas, no traseiro e nos pelos da cauda do elefante; logo após, o rei foi perguntando a cada cego «como é que é um elefante?»; e, consoante a parte do corpo em que haviam mexido, os cegos foram respondendo: é como uma cesta entrançada... é como um pote... é como a rabiça duma charrua... é como um entreposto... é como uma pilastra... é como um almofariz, é como uma vassoura... Então – remata a parábola – puseram-se os cegos a discutir entre eles, gritando: «o elefante é assim, o elefante é assado...», e atiraram-se aos murros uns aos outros, para grande divertimento do rei. Ora a querela das religiões aparece aos homens de hoje como esta parábola dos cegos de nascença. Para o pensamento contemporâneo, o Cristianismo não está, de modo algum, em posição mais positiva que as outras religiões; pelo contrário, com a sua pretensão à verdade

---

\* Conferência proferida em Paris, a 27 de Novembro de 2000, pelo então Cardeal J. Ratzinger, no Colóquio “2000 ans après quoi?” (organizado pela Universidade de Paris IV – Sorbonne).

Tradução por José Carlos Seabra Pereira do texto publicado em *La documentation catholique*, N.º 2217, 2.I.2000, pp. 29-35.

parece particularmente cego perante os limites de qualquer conhecimento nosso do divino, caracterizado por um fanatismo particularmente insensato, que incorrigivelmente toma pelo todo o ponto atingido pela experiência pessoal.

Este cepticismo sem dúvida generalizado no que respeita à pretensão de verdade em matéria de religião vê-se ainda apoiado pelas questões que a ciência moderna levanta relativamente às origens e aos conteúdos da esfera cristã. A teoria da Evolução parece ter suplantado a doutrina da criação, os conhecimentos a respeito da origem do homem parecem ter suplantado a doutrina do pecado original; a exegese crítica relativiza a figura de Jesus e suscita pontos de interrogação relativamente à sua consciência de Deus Filho; a origem da Igreja em Jesus afigura-se duvidosa, e assim sucessivamente. O «fim da metafísica» tornou problemático o fundamento filosófico do Cristianismo, os métodos históricos modernos remeteram as suas bases históricas para uma luz ambígua. Pode-se assim com facilidade reduzir os conteúdos cristãos a um discurso simbólico, não lhes atribuindo nenhuma verdade mais alta que a dos mitos da história das religiões – olhando-os como um modo de experiência religiosa que teria de colocar-se humildemente ao lado de outros. Neste sentido, o homem pode ainda – ao que parece – continuar a dizer-se cristão; as pessoas continuam a servir-se das expressões do Cristianismo, cujo alcance se vê, obviamente, de todo alterado: a verdade, que fora para o homem uma força obrigatória e uma promessa fiável, torna-se claramente uma expressão cultural da sensibilidade religiosa geral – expressão que seria, conforme se deixa entender, o produto das causalidades da nossa origem europeia.

### *A pretensão de verdade*

Nos inícios do século XX, Ernest Troeltsch formulou filosoficamente e teologicamente esse recuo interior do Cristianismo relativamente à sua pretensão universal original, que não podia fundar-se senão sobre a pretensão de verdade. Tinha chegado à convicção de que as culturas são inultrapassáveis e que a religião está ligada às culturas. O Cristianismo seria assim apenas o lado do rosto de Deus virado para a Europa. As «particularidades individuais dos círculos culturais e raciais» e «as particularidades individuais das suas grandes formações religiosas de conjunto» conquistam a posição de uma instância última: «Quem quererá, pois, ousar fazer aqui comparações de valores realmente decisivos? Isso, só o próprio Deus poderia fazê-lo – Ele que está na origem dessas diferenças.»

Mas, um cego de nascença sabe que não nasceu para ser cego e, logo, não cessará de se interrogar sobre o porquê da sua cegueira e sobre o meio de dela se livrar. Só de modo aparente é que o homem se resignou ao veredicto de ter nascido cego em relação à única realidade que conta, em última instância, na

nossa vida. A tentativa titânica de tomar posseção do mundo inteiro, de obter da nossa vida e para a nossa vida tudo o que for possível, mostra – não menos do que os fulgores de um culto feito de êxtase, de transgressão e de destruição de si – que o homem não se contenta com tal juízo. Pois, se o homem não sabe de onde vem e por que razão existe, não fica, em todo o seu ser, uma criatura falhada? O adeus aparentemente definitivo à verdade sobre Deus e sobre a essência do nosso eu, o aparente contentamento com não nos devermos ocupar mais disso, são enganadores. O homem não pode resignar-se a ser e a permanecer, em relação ao essencial, um cego de nascença. O adeus à verdade nunca poderá ser definitivo.

Assim sendo, impõe-se pôr de novo a questão, caída em desuso, da verdade do Cristianismo, por mais supérflua e insolúvel que a muitos ela possa parecer. Mas como? Sem dúvida alguma, a teologia cristã vai ter de examinar cuidadosamente, sem medo de expor-se, as diversas *instâncias* que se ergueram contra a pretensão do Cristianismo à verdade no domínio da filosofia, das ciências naturais, da história natural. Mas, por outro lado, é preciso também que ela procure adquirir numa visão de conjunto da questão que respeita à essência verdadeira do Cristianismo, à sua posição na história das religiões e ao seu lugar na existência humana. Pela minha parte, quereria dar um passo nessa direcção, dilucidando a questão de saber como é que, nas suas origens, o próprio Cristianismo viu a sua pretensão no universo das religiões.

Tanto quanto sei, não existe nenhum texto da Antiguidade cristã que lance tanta luz sobre essa questão como a discussão de Agostinho com a filosofia religiosa de «o mais erudito dos romanos», Marcus Terentius Varrão (116 – 27 a.C.). Varrão partilhava a imagem estoica de Deus e do mundo, definindo Deus como *animam motu ac ratione mundum gubernantem* («a alma que dirige o mundo pelo movimento e pela razão»), ou, noutros termos, como a alma do mundo que os gregos chamam o cosmos: *hunc ipsum mundum esse deum*. Em relação a essa alma do mundo, em verdade, não se pratica qualquer culto. Ela não é objecto de *religio*. Noutros termos ainda: verdade e religião, conhecimento racional e ordem cultural, situam-se em dois planos totalmente diferentes. A ordem cultural, o mundo concreto da religião, não pertence à ordem da *res*, da realidade enquanto tal, mas sim à ordem dos *mores* – dos costumes. Não foram os deuses que criaram o Estado, foi o Estado que estabeleceu os deuses cuja veneração é essencial para a ordem do Estado e para o bom comportamento dos cidadãos. A religião é, na sua essência, um fenómeno político.

Varrão distingue assim três espécies de «teologias», entendendo por teologia a *ratio, quae de diis explicatur* – a compreensão e a explicação do divino, poderíamos nós traduzir. Tais são a *theologia mythica*, a *theologia civilis* e a *theologia naturalis*. Em seguida, Varrão explicita, através de quatro definições, o que se deve entender por essas «teologias». A primeira definição refere-se aos três teólogos escalonados sob essas três teologias: os teólogos da teologia

mítica são os poetas, porque compuseram cantos sobre os deuses e são assim chantres da divindade. Os teólogos da teologia física (natural) são os filósofos, isto é, os eruditos, os pensadores, que, indo além dos hábitos, se interrogam um sobre a realidade e sobre a verdade; os teólogos da teologia civil são os «povos», que optaram por não se aliarem aos filósofos (à verdade), mas aos poetas, às suas visões poéticas, às suas imagens e figuras. A segunda definição diz respeito ao lugar da realidade em que está colocada a teologia em questão. Aqui, à teologia mítica corresponde o teatro, que tinha plenamente uma categoria religiosa, cultural; segundo a opinião reinante, os espectáculos haviam sido instituídos em Roma por ordem dos deuses. À teologia política corresponde a *urbs*, enquanto o espaço da teologia natural seria o cosmos. A terceira definição designa o conteúdo das três teologias: a teologia mítica teria por conteúdo as fábulas sobre os deuses, criadas pelos poetas; a teologia de Estado ocupar-se-ia do culto; a teologia natural responderia à questão de saber quem são os deuses.

Vale a pena, neste ponto, escutar com mais exactidão; a questão de saber «se – como em Heraclito – os deuses são feitos de fogo ou – como em Pitágoras – são feitos de números, ou – como em Epicuro – são feitos de átomos, e outras coisas ainda que os ouvidos podem suportar mais facilmente no interior das paredes da escola que fora, na praça pública». Ressalta aqui, muito claramente, que essa teologia é uma desmitologização, ou melhor: uma racionalidade, que vê, com seu olhar crítico, o que subjaz à aparência mítica e a decompõe por meio das ciências naturais. Culto e conhecimento separam-se completamente um do outro. O culto permanece necessário enquanto está em causa a utilidade política; o conhecimento tem um efeito destrutivo sobre a religião e não deveria, por conseguinte, ter presença na praça pública.

Finalmente, temos ainda a quarta definição: que espécie de realidade constituem as diversas teologias? A resposta de Varrão é a seguinte: a teologia natural ocupa-se da «natureza dos deuses» (que de facto não existem), as outras duas teologias tratam das *diuina instituta hominum* – das instituições divinas dos homens. Ora, por consequência, toda a diferença se reduz à que se estabelece entre a física (no seu sentido antigo) e, de outro lado, a religião cultural. «A teologia civil não tem, afinal, nenhum deus, mas apenas a “religião”; a “teologia natural” não tem religião, mas apenas uma divindade.» Não, ela não pode ter nenhuma religião, porque não é possível dirigir religiosamente a palavra ao seu deus – fogo, números, átomos. Assim, *religio* (termo designando essencialmente o culto) e realidade, ou o conhecimento racional do real, situam-se como duas esferas separadas uma ao lado da outra. A *religio* não retira a sua justificação da realidade do divino, mas da sua função política. É uma instituição de que o Estado precisa para a sua própria existência. Indubitavelmente, encontramos aqui perante uma fase tardia da religião, na qual a ingenuidade do mundo religioso é quebrada e se enceta, por consequência, a sua decomposição. Mas o

elo essencial da religião com a comunidade do Estado nem por isso penetra menos em profundidade. O culto é, em última instância, uma ordem positiva que, enquanto tal, não deve ser compaginada à questão da verdade.

Enquanto que Varrão, no seu tempo em que a função política permanecia suficientemente forte para a justificar como tal, podia ainda defender o culto motivado politicamente a partir de uma concepção, que diríamos crua, da racionalidade e da ausência de verdade, o neo-platonismo procurará em breve uma outra saída para crise. Será uma solução na qual o imperador Juliano baseará de seguida o seu esforço para restabelecer a religião romana do Estado: o que dizem os poetas, são imagens que não devem ser entendidas em sentido físico; mas são, não obstante, imagens que exprimem o inexprimível para todos aqueles homens a quem a estrada real da união mística está vedada. Embora as imagens não sejam verdadeiras como tais, nem por isso se tornam menos justificadas agora, enquanto aproximações àquilo que deve necessariamente permanecer inexprimível para sempre.

### *Conhecimento, base da fé cristã*

Deste modo, caímos em antecipação. Com efeito, a posição neo-platónica é já, por sua vez, uma reacção contra a tomada de posição cristã, quanto à questão da fundação cristã do culto e da fé que lhe está na base, quanto à topografia dessa fé na tipologia das religiões. Voltemos, pois, a Agostinho. Onde situa ele o Cristianismo na tríade das religiões de Varrão? Surpreendente é que Agostinho, sem sombra sequer de hesitação, situa o Cristianismo no domínio da «teologia física», no domínio da racionalidade filosófica. Desse modo ele está em perfeita continuidade com teólogos anteriores do Cristianismo, os Apologetas do século II, e até com Paulo e sua topografia da realidade cristã no primeiro capítulo da Epístola aos Romanos: uma topografia que, por seu turno, se baseia na teologia vetero-testamentária da sabedoria e que remonta, para além dela, até aos Salmos e às suas troças em relação aos deuses. O Cristianismo tem, nesta perspectiva, os seus percursos e a sua preparação interior na racionalidade filosófica, e não nas religiões. Segundo Agostinho e segundo a Tradição bíblica (para ele normativa), o Cristianismo não se baseia, de modo algum, em imagens e em pressentimentos míticos, cuja justificação última reside na sua utilidade política, mas visa, pelo contrário, a esfera divina que pode ser apercebida pela análise racional da realidade. Dito noutros termos: Agostinho identifica o monoteísmo bíblico às perspectivas filosóficas sobre o fundamento do mundo, que se formaram, com variações diversas, na filosofia antiga.

É isso que se manifesta quando o Cristianismo, desde o areópago de São Paulo, se apresenta com a pretensão de ser a *religio vera*. Isto é: a fé cristã não se baseia sobre poesia nem sobre política – essas duas grandes fontes da reli-

gião na Antiguidade; a fé cristã baseia-se no conhecimento. Ela venera esse Ser que se encontra no fundamento de tudo o que existe, o «Deus verdadeiro». No Cristianismo, a racionalidade tornou-se religião, e já não sua adversária. Assim sendo, dado que o Cristianismo se compreendeu como vitória da desmitologização, a vitória do conhecimento e, com ela, a vitória da verdade, o mesmo Cristianismo devia necessariamente considerar-se universal e ser levado a todos os povos: não por uma espécie de imperialismo religioso, mas antes como a verdade que torna supérflua a aparência. E é justamente por esse motivo que, na vasta tolerância dos politeísmos, o Cristianismo tem necessariamente de aparecer como intolerável, e até como inimigo da religião, como «ateísmo». Ele não se cingia à relatividade e à convertibilidade das imagens; dessa maneira, ele perturbava sobretudo a utilidade política das religiões e punha assim em perigo os fundamentos do Estado, no seio do qual ele não queria ser mais uma religião entre as outras, mas sim a vitória da inteligência sobre o mundo das religiões.

Por outro lado, a essa topografia da esfera cristã no universo da religião e da filosofia prende-se a força de penetração do Cristianismo. Já antes do início da missão cristã, círculos cultivados da Antiguidade tinham procurado na figura do «homem temente a Deus» uma aliança com a fé judaica. Esta aparecia-lhes como uma figura religiosa do monoteísmo filosófico, correspondente às exigências da razão e ao mesmo tempo à necessidade religiosa do homem. A esta necessidade não podia a filosofia, por si só, responder: ninguém reza a um deus simplesmente pensado. Ali, porém, onde o deus descoberto pelo pensamento se deixou reencontrar no coração da religião como um deus que fala e que age – aí, o pensamento e a fé reconciliam-se.

Nessa aliança com a Sinagoga, havia um remanescente insatisfatório: o não-judeu, com efeito, nunca podia ser mais do que um associado, sem chegar a uma total pertença. Este grilhão, era a figura do Cristo (no Cristianismo, tal como Paulo o interpretou) que o quebrava. Desde então o monoteísmo religioso do Judaísmo tornara-se universal e, desse modo, a unidade entre pensamento e fé, a *religio vera*, tornara-se acessível a todos. Justino o filósofo, que é também Justino o mártir (+167), pode servir de figura sintomática desse acesso ao Cristianismo: estudara todas as filosofias e reconheceu finalmente no Cristianismo a *vera philosophia*. Ao tornar-se cristão não renegara, segundo a sua própria convicção, a filosofia, mas somente então se tornara verdadeiramente filósofo. A convicção de que o Cristianismo é uma filosofia, a filosofia perfeita, aquela que pode penetrar até à verdade, permaneceu em vigor muito tempo ainda após a época patrística. Está presente no século XIV na teologia bizantina, com Nicolas Cabasilas, de modo ainda absolutamente normal. Sem dúvida, não se entendia então essa filosofia apenas como uma disciplina académica de natureza puramente teórica, mas via-se também, e sobretudo, essa filosofia como sendo no plano prático a arte de viver e morrer justamente – uma arte que, no entanto, não pode consumir-se senão à luz da verdade.

*Os laços com a metafísica e com a história, princípios fundamentais*

É certo que a junção da racionalidade e da fé, que se realizou no desenvolvimento da missão cristã e na edificação da teologia cristã, trouxe igualmente correcções decisivas à imagem filosófica de Deus. Devem ser nomeados sobretudo dois desses correctivos.

O primeiro consiste em que o Deus em que os cristãos crêem e que veneram é, em verdade, e diferentemente dos deuses míticos e políticos, *natura Deus*; nesse aspecto, ele satisfaz às exigências da racionalidade filosófica. Mas ao mesmo tempo vale o outro aspecto: *non tamen omnis natura est Deus* – nem tudo o que é natureza é Deus. Deus é Deus por natureza, mas a natureza como tal não é Deus. Opera-se uma separação entre a natureza universal e o ser que a funda, que lhe dá origem. Só então a física e a metafísica chegam a uma clara distinção entre uma e outra. Só o verdadeiro Deus, que podemos reconhecer pelo pensamento na natureza, é objecto da oração. Mas Ele é mais do que a natureza. Ele precede-a; e ela é a sua criatura.

A essa separação entre a natureza e Deus junta-se uma segunda descoberta, ainda mais decisiva: ao deus, à natureza, à alma do mundo ou que quer que fosse que lhe chamassem [na Antiguidade pagã], ninguém pudera dirigir a prece; não era, como constatámos, um «deus religioso». Porém agora – e é o que diz já a fé do Antigo Testamento e mais ainda a do Novo Testamento – esse Deus que precede a natureza virou-se para os homens. Assim é precisamente porque Ele não é simplesmente a natureza, nem é um deus silencioso. Ele entrou na História, veio ao encontro do homem, e, por isso, o homem pode agora encontrar-se com Ele. O homem pode ligar-se a Deus porque Deus ligou-se ao homem.

As duas dimensões da religião, que sempre tinham estado separadas uma da outra – a natureza no seu reino eterno e a necessidade de salvação do homem que sofre e luta –, agora ligam-se uma à outra. A racionalidade pode tornar-se religião, porque o próprio deus da racionalidade entrou na religião. O elemento que reivindica finalmente a fé, a Palavra histórica de Deus, não será com efeito o pressuposto para que a religião possa virar-se desde então para o Deus filosófico, que não é um Deus puramente filosófico e que todavia não repugna ao conhecimento da filosofia, mas o assume? Aqui manifesta-se algo surpreendente: os dois princípios fundamentais, aparentemente contrários, do Cristianismo – o laço com a metafísica e o laço com a História – condicionam-se e correlacionam-se. Constituem em conjunto a apologia do Cristianismo enquanto *religio vera*.

Se, por consequência, podemos dizer que a vitória do Cristianismo sobre as religiões pagãs foi, no fundo, tornada possível pela sua pretensão de inteligibilidade, há que acrescentar que lhe está associado um segundo motivo com a mesma importância. Em primeiro lugar, ele consiste, se o dissermos de maneira

totalmente genérica, na seriedade moral do Cristianismo – característica que, de resto, Paulo já pusera igualmente em correlação com a racionalidade da fé cristã: o que no fundo a Lei visa, isto é, o conjunto das exigências essenciais do Deus único para com a vida do homem (exigências postas em evidência pela fé cristã), satisfaz as exigências do coração do homem, de cada homem, de tal modo que, quando essa Lei se lhe apresenta, ele reconhece-a como o Bem. A Lei corresponde ao que «é bom por natureza» (Rom.2, 14ss).

A alusão à moral estóica, à sua interpretação ética da natureza, é aí tão manifesta como noutros textos paulinos – por exemplo, na Epistola aos Filipenses (4, 8): «Tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honroso, virtuoso, ou que de algum modo mereça louvor – eis aquilo com que deveis ocupar-vos.» Assim, a unidade fundamental (ainda que crítica) com a racionalidade filosófica, presente na noção de Deus, confirma-se e concretiza-se doravante na unidade, também ela crítica, com a moral filosófica. Tal como no domínio do religioso o Cristianismo ultrapassava os limites da sabedoria da filosofia de escola pelo facto precisamente de que o Deus pensado se deixava reencontrar como um Deus vivo, também surgira aí uma superação da teoria ética numa praxis moral, vivida e concretizada de forma comunitária, na qual a perspectiva filosófica era transcendida e transposta para a acção moral, em particular pela concentração de toda a moral sobre o duplo mandamento do amor a Deus e ao próximo. Simplificando, poder-se-ia dizer que o Cristianismo convencia pela ligação da fé com a razão e pela orientação da acção para a *Caritas*, para o cuidado caridoso com os que sofrem, com os pobres e os fracos, para lá de todos os limites de condição.

Que aí residiu a força do Cristianismo, podemos-lo sem dúvida ver com maior clareza na maneira como o imperador Juliano tentou restabelecer, sob uma forma renovada, o paganismo. Como *Pontifex maximus* da religião restabelecida dos antigos deuses, pôs-se a instituir, sem precedentes até então, uma hierarquia pagã, feita de padres e metropolitans. Os padres deviam ser exemplos de moralidade; deviam votar-se ao amor do próximo. Eram obrigados a praticar actos de caridade para com os pobres; não lhes era permitido ler as comédias laxistas e os romances eróticos; e deviam pregar nos dias de festa sobre uma temática filosófica, para instruir e formar o povo. Teresio Bosco diz, com razão, a este propósito, que o imperador procurava desse modo, na realidade, não restabelecer o paganismo, mas cristianizá-lo – numa síntese, forçada na direcção do culto dos deuses, entre a racionalidade e a religião.

### *A síntese entre a razão, a fé e a vida*

Com um relance de olhos retrospectivo, podemos dizer que a força que transformou o Cristianismo numa religião mundial consistiu na sua síntese



entre razão, fé e vida; foi precisamente essa síntese que se exprimiu abreviadamente nos termos de *religio vera*. Logo, ainda mais se nos impõe esta questão: por que é que essa síntese já não é hoje convincente? por que é que a racionalidade e o Cristianismo são hoje, ao invés, considerados contraditórios (e até como excluindo-se mutuamente)? O que é que mudou na racionalidade, o que é que mudou no Cristianismo, para que tal se verifique?

Outrora, o neo-platonismo, em particular Porfírio, tinha contraposto à síntese cristã uma outra interpretação da relação entre filosofia e religião – uma interpretação que se entendia como refundação filosófica da religião dos deuses. Foi sobre ela que Juliano alicerçou o seu projecto, que falhou. Mas hoje é justamente essa outra maneira de harmonizar a religião e a racionalidade que parece impor-se como a forma de religiosidade adaptada à consciência moderna. Porfírio formula assim a sua primeira ideia fundamental: *latet omne verum* – a verdade está escondida. Lembremo-nos da parábola do elefante, que está exactamente determinada por essa ideia, na qual convergem o budismo e o neo-platonismo. Nessa perspectiva, não há certeza sobre a verdade, sobre Deus, mas somente opiniões. Na crise de Roma do tardo século IV, o senador Símaco – imagem especular de Varrão e da sua teoria da religião – reconduziu a concepção neo-platónica a fórmulas simples e pragmáticas, que podemos encontrar no discurso que proferiu em 384 perante o imperador Valentiniano II, em defesa do paganismo e do restabelecimento da deusa Vitória no Senado romano. Cito apenas a frase decisiva, que ficou célebre: «É a mesma coisa que todos veneram, é uma única coisa que pensamos, são as mesmas estrelas que contemplamos, o céu que nos cobre é único, o mundo que nos envolve é o mesmo; que importam as espécies variadas de sabedoria através das quais cada um procura a verdade. Não se pode chegar por uma via única a um mistério tão grande.»

É exactamente isso que hoje diz a racionalidade: a verdade enquanto tal, não a conhecemos; em imagens as mais diversas, é, no fundo, a mesma coisa que todos visamos. Um mistério tão grande, como é o divino, não pode ser reduzido a uma só figura que exclua todas as outras – a uma via obrigatória para toda a gente. Há muitas vias, há muitas imagens, todas reflectem alguma coisa do todo e nenhuma é, por si mesma, o todo. O *ethos* da tolerância pertence a quem reconhece em cada um certa ponta de verdade, a quem não coloca o seu ponto de vista acima do de outrem e se insere pacificamente na sintonia polimórfica do eterno Inacessível. Com efeito, esse Inacessível vela-se em símbolos, mas esses símbolos nem por isso deixam de parecer a nossa única possibilidade de chegar, de certa maneira, à divindade.

A pretensão do Cristianismo de ser a *religio vera* estaria, portanto, ultrapassada pelo progresso da racionalidade? Estará ele forçado a baixar o nível da sua pretensão, a inserir-se na visão neo-platónica ou budista ou hindu da verdade e do símbolo, e a contentar-se – como Troeltsch propusera – com mostrar

da face de Deus apenas o lado virado para os europeus? Será talvez preciso dar mesmo mais um passo do que Troeltsch, pois que ele considerava ainda o Cristianismo a religião adaptada à Europa e hoje a própria Europa disso duvida?

Tal é a verdadeira questão que a Igreja e a teologia devem enfrentar hoje. Todas as crises no interior do Cristianismo que observamos nos nossos dias, só muito secundariamente assentam em problemas institucionais. Os problemas tanto de instituições como de pessoas na Igreja derivam finalmente daquela questão e do peso enorme que ela possui.

Ninguém esperará que esta provocação fundamental no termo do segundo milénio cristão encontre, mesmo de longe, uma resposta definitiva numa conferência. Não pode, de modo algum, receber uma resposta puramente teórica, tal como a religião, enquanto atitude última do homem, nunca é apenas teoria. Ela exige aquela combinação de conhecimento e de acção que fundou a força de convicção do Cristianismo dos Padres da Igreja.

Isso não significa, de nenhuma maneira, que se possa fugir às exigências intelectuais do problema, reenviando à necessidade da *praxis*. Procurarei apenas, nesta parte final, abrir uma perspectiva que poderia mostrar a direcção. Tínhamos visto que a unidade relacional entre racionalidade e fé, à qual finalmente Tomás de Aquino dera forma sistemática, foi lacerada menos pelo desenvolvimento da fé do que pelos novos progressos da racionalidade. Como etapas dessa separação mútua poderíamos nomear Descartes, Spinoza, Kant. A nova síntese englobante que Hegel tenta não restitui à fé o seu lugar filosófico, antes tenta transpô-la em razão e aboli-la como fé. A essa natureza absoluta do espírito, Marx opõe a unicidade da matéria; a filosofia deve, por conseguinte, ser completamente reduzida à ciência exacta. Só o conhecimento científico exacto merece então o nome de conhecimento. A ideia do divino é assim despedida. A profecia de Auguste Comte – de que um dia haverá uma física do homem e as grandes questões até aí entregues à metafísica deveriam no futuro ser tratadas tão «positivamente» como tudo o que já era então ciência positiva – deixou no nosso século um eco impressionante nas ciências humanas. A separação operada pelo pensamento cristão entre a física e a metafísica é cada vez mais abandonada. Quer-se que tudo releve da «física». Cada vez mais a teoria da evolução se cristalizou como a via para fazer desaparecer definitivamente a metafísica, para tornar supérflua a «hipótese de Deus» (Laplace) e formular uma explicação do mundo estritamente «científica».

Uma teoria da evolução, que explica de modo englobante o conjunto de todo o real, tornou-se uma espécie de «filosofia primeira» que representa, por assim dizer, o fundamento verdadeiro da compreensão racional do mundo. Qualquer tentativa para pôr em jogo causas diferentes das que uma tal teoria «positiva» elabora e qualquer tentativa «metafísica» devem aparecer como recaída aquém da razão, como um abaixamento de nível relativamente à pretensão universal da ciência. Assim, a ideia cristã de Deus fica necessariamente

considerada como não científica. A essa ideia já não corresponde nenhuma *theologia physica*: a única *theologia naturalis* é, nessa óptica, a doutrina da evolução e esta, precisamente, não conhece nem Deus nem Criador no sentido do Cristianismo (ou do Judaísmo e do Islão), nem alma do mundo ou dinamismo interior no sentido da *Stoa*. Eventualmente poder-se-ia, no sentido do Budismo, considerar o mundo inteiro como uma aparência e o nada como o verdadeiro real, e justificar nesse sentido as formas místicas de religião que cada vez menos poderão estar em concorrência directa com a razão.

### ***A racionalidade do Cristianismo***

Mas estará assim dita a última palavra? A razão e o Cristianismo estarão, deste modo, definitivamente separados? Seja como for, nenhum caminho passa ao lado da discussão sobre o alcance da doutrina da evolução como filosofia primeira e sobre a exclusividade do método positivo como único modo de ciência e de racionalidade. Essa discussão deve, pois, ser empreendida de uma e de outra parte com serenidade e na disponibilidade para escutar, o que até aqui só tem acontecido em fraca medida.

Ninguém poderá pôr seriamente em dúvida as provas científicas dos processos micro-evolutivos. R. Junker e S. Scherer dizem, a esse propósito, no seu «manual crítico» (*Kritisches Lesebuch*) sobre a evolução: «Tais acontecimentos (os processos micro-evolutivos) são bem conhecidos a partir dos processos naturais de variação e de formação. O seu exame por meio da biologia da evolução levou a conhecimentos significativos no que toca à capacidade genial de adaptação dos sistemas vivos.» Nesse sentido, afirmam que com razão se pode caracterizar a pesquisa das origens como disciplina soberana da biologia. Não é, pois, a esse domínio que se reporta a questão que um crente se porá perante a razão moderna, mas sim à extensão de uma *philosophia universalis* que quer tornar-se uma explicação geral do real e que tende a não admitir mais nenhum outro nível do pensamento. Na própria doutrina da evolução, o problema assinala-se aquando da passagem da micro para a macro-evolução – passagem sobre a qual até Szamarty e Maynard Smith, ambos partidários convictos duma teoria englobante da evolução, admitem o seguinte: «Não há motivo teórico que leve a pensar que linhas evolutivas crescem em complexidade com o tempo; nem há igualmente provas empíricas de que isso aconteça.»

Neste ponto, a questão que deve pôr-se vai, em verdade, mais fundo: trata-se de saber se a doutrina da evolução pode apresentar-se como uma teoria universal de todo o real, para lá da qual não são mais admitidas nem sequer necessárias interrogações ulteriores sobre a origem e a natureza das coisas, ou se, no fundo, tais questões últimas não ultrapassam o domínio da pesquisa aberta às ciências naturais. Gostaria de pôr a questão de forma ainda mais concreta.

Será que está tudo dito com um tipo de respostas tal como o que encontramos, por exemplo, em Popper com a seguinte formulação: «A vida, como nós a conhecemos, consiste em “corpos” físicos (melhor: processos e estruturas) que resolvem problemas. Tal é o que as diferentes espécies “aprenderam” pela selecção natural, isto é, pelo método de reprodução com variação – um método que, por seu turno, foi aprendido segundo o mesmo método. É uma regressão, mas não é infinita ...»?

Não creio. No fim de contas, está em causa uma alternativa que não se deixa resolver simplesmente pelas ciências naturais, nem, no fundo, pela filosofia. Está em causa o problema de saber se a razão ou o racional se encontra ou não no começo de todas as coisas e no seu fundamento. Está em causa o problema de saber se o real surgiu sobre a base do acaso e da necessidade (ou, no dizer de Popper, seguindo Butler, do *luck* e *cunning* [feliz acaso e previsão] e, portanto, do que é sem razão (noutros termos: saber se a razão é um produto do irracional), ou se, pelo contrário, permanece verdadeiro o que constitui a convicção fundamental da fé cristã e da sua filosofia: *In principio erat Verbum* – no começo de todas as coisas está a força criadora da razão.

A fé cristã é, hoje como ontem, a opção pela prioridade da razão e do racional. Esta questão última já não pode, como se tem dito, ser resolvida por meio de argumentos tirados das ciências naturais; e o próprio pensamento filosófico embate aqui nos seus limites. Neste sentido, não se pode fornecer qualquer prova última da opção cristã fundamental. Mas será que a razão pode afinal, sem se renegar a si mesma, renunciar à prioridade do racional sobre o irracional – renunciar à existência original do Logos? O modelo hermenêutico de Popper, que comparece sob diversas formas noutras apresentações da «filosofia primeira», mostra que a razão não pode impedir-se de pensar o irracional segundo a sua medida – logo, racionalmente (resolver problemas, elaborar métodos!), desse modo restabelecendo implicitamente o primado da razão que precisamente tem sido contestado. Pela sua opção em favor do primado da razão, o Cristianismo permanece, ainda hoje, «racionalidade»; e penso que uma racionalidade que se desembarace dessa opção teria de significar, contrariamente às aparências, não uma evolução mas sim uma involução da racionalidade.

Tínhamos visto precedentemente que, na concepção da Antiguidade cristã, as noções de natureza, homem, Deus, *ethos* e religião estavam indissolivelmente intrincadas entre si e que essa implicação mútua tinha precisamente ajudado o Cristianismo a ver claro na crise dos deuses e na crise da racionalidade antiga. A orientação da religião para uma visão racional do real enquanto tal, o *ethos* como parte dessa visão e a sua aplicação concreta sob o primado do amor revelaram-se idênticos. O *logos* não apareceu apenas como razão matemática na base de todas as coisas, mas como amor criador, até ao ponto de se tornar com-

paixão para com a criatura. A dimensão cósmica da religião, que na potência do ser venera o Criador, e a sua dimensão existencial, a questão da redenção, interpenetraram-se e tornaram-se um único problema.

Com efeito, uma explicação do real que não pode fundar igualmente, de forma judiciosa e compreensiva, um *ethos*, tem de ficar necessariamente insuficiente. Ora, é um facto que a teoria da evolução – lá onde ela se arrisca a expandir-se como *philosophia universalis* – tenta refundar igualmente o *ethos* com base na evolução. Mas esse *ethos* da evolução, que encontra indubitavelmente a sua noção-chave no modelo da selecção e, portanto, na luta pela sobrevivência, na vitória do mais forte, na adaptação com êxito, poucas consolações pode oferecer. Justamente no ponto em que procuram embelezá-lo de diversas maneiras, é quando se vê que permanece afinal um *ethos* cruel. O esforço para extractar o racional a partir de uma realidade em si mesma insana, fracassa aqui a olhos vistos. Tudo isso serve de bem pouco para aquilo de que precisamos: uma ética da paz universal, do amor prático do próximo e da necessária superação do bem individual.

A tentativa de restituir, nesta crise da humanidade, um sentido compreensivo à noção de Cristianismo como *religio vera* deve, por assim dizer, apostar por igual na *ortopraxia* e na *ortodoxia*. Hoje – como, em verdade, outrora –, o seu conteúdo deverá consistir, no plano mais profundo, no facto de o amor e a razão coincidirem enquanto pilares fundamentais (propriamente ditos) do real: a razão verdadeira é o amor e o amor é a razão verdadeira. Na sua unidade, são o fundamento verdadeiro e o alvo de todo o real.