

*Tradução encontrada em <http://www.angelfire.com/ult/bentoxvi> da conferência ministrada na Sorbona de Paris no dia 27 de novembro de 1999. Confira o mesmo endereço para outras traduções inéditas.*

Ao final do segundo milênio, o cristianismo encontra-se, no próprio lugar da sua difusão originária, na Europa, em crise profunda, baseada na crise da sua pretensão à verdade. Esta crise tem uma dupla dimensão: em primeiro lugar, perguntam-nos com insistência cada vez maior se é certo, no fundo, aplicar a noção de verdade à religião; em outras palavras, se é dado ao homem conhecer a verdade propriamente dita sobre Deus e as coisas divinas. O homem contemporâneo reconhece-se muito melhor na parábola budista do elefante e dos cegos: uma vez, um rei da Índia do Norte reuniu num lugar todos os habitantes cegos da cidade. Em seguida fez passar um elefante diante deles. Deixou que uns tocassem na cabeça, e disse: «Um elefante é assim». Outros puderam tocar na orelha ou na presa, na tromba, nas costas, na perna, no traseiro, nos pelos da cauda. Depois disso, o rei perguntou a cada um deles: «Como é um elefante?». E, conforme a parte que tivessem tocado, respondiam: «É como uma cesta trançada...», «é como um vaso...», «é como o cabo de um arado...», «é como um depósito...», «é como uma coluna...», «é como um morteiro...», «é como uma escova...». Então - continua a parábola - começaram a discutir, aos berros: «O elefante é assim», «não, é assim», se atiraram uns sobre os outros e trocaram pancadas, para grande divertimento do rei. A disputa entre as religiões parece aos homens de hoje como essa disputa entre cegos de nascença. Porque diante do mistério de Deus nascemos cegos, ao que parece. Para o pensamento contemporâneo, o cristianismo não se acha absolutamente numa situação mais favorável em relação às outras religiões, pelo contrário: com a sua pretensão à verdade, parece ser particularmente cego diante do limite de todo nosso conhecimento do divino, caracterizado por um fanatismo particularmente insensato, que incorrigivelmente toma pelo todo a parte tocada na sua própria experiência.

Esse ceticismo generalizado em relação à pretensão à verdade em matéria religiosa é ulteriormente reforçado pelas questões que a ciência moderna levantou no que se refere às origens e aos conteúdos do cristianismo. A teoria da evolução parece ter superado a doutrina da criação, os conhecimentos que se referem à origem do homem parecem ter superado a doutrina do pecado original; a crítica exegética relativiza a figura de Jesus e coloca pontos de interrogação sobre a sua consciência filial; a origem da Igreja em Jesus parece duvidosa, e assim por diante. O "fim da metafísica" tornou problemático o fundamento filosófico do cristianismo, os métodos históricos modernos colocaram as suas bases históricas sob uma luz ambígua. Assim, é fácil reduzir os conteúdos cristãos a símbolos, não lhes atribuir nenhuma verdade maior do que a dos mitos da história das religiões, considerá-los uma modalidade de experiência religiosa que deveria colocar-se humildemente ao lado das outras. Neste sentido, pode-se ainda - ao que parece - permanecer cristão; continuamos a nos servir das formas expressivas do cristianismo, cuja pretensão, porém, é radicalmente transformada: aquela verdade que fora para o homem uma força imperiosa e uma promessa confiável passa a ser uma expressão cultural da sensibilidade religiosa geral, expressão que seria óbvia para nós em razão da nossa origem européia.

Ernst Troeltsch, no início deste século, formulou filosófica e teologicamente esta desistência por parte do cristianismo da sua pretensão originalmente universal, que só podia fundamentar-se na pretensão à verdade. Chegara à convicção de que as culturas são insuperáveis e a religião está ligada às culturas. O cristianismo é, portanto, só o lado do rosto de Deus voltado para a Europa. As «características particulares ligadas à cultura e às raças» e «as características das suas grandes formações religiosas que abarcam um contexto mais amplo» assumem a condição de última instância: «Quem se arriscaria a formular juízos de valor realmente categóricos a este respeito? Isso é algo que só Deus poderia fazer, Ele que está na origem dessas diferenças». Um cego de nascença sabe que não nasceu para ser cego e conseqüentemente não desistirá de se interrogar sobre o porquê da sua cegueira e sobre como dela sair. Só aparentemente o homem se resignou ao veredito de ter nascido cego para o que lhe pertence, para a única realidade que em última instância conta na nossa vida. A titânica tentativa de tomar posse do mundo inteiro, de extrair da nossa vida e para a nossa vida todo o possível, mostra, assim como a explosão de um culto do êxtase, da transgressão e da destruição de si, que o homem não se contenta com tal juízo. Porquê, se não sabe de onde vem e por que existe, não é ele talvez, em todo o seu ser, uma criatura fracassada? O adeus aparentemente indiferente à verdade sobre Deus e sobre a essência do nosso eu, a aparente satisfação por não ter mais de se ocupar com tudo isso, são ilusórios. O homem não pode resignar-se a ser e permanecer, quanto ao que é essencial, um cego de nascença. O adeus à verdade nunca pode ser definitivo.

Neste estado de fato, é necessário repropor a pergunta fora de moda sobre a verdade do cristianismo, por mais que a muitos possa parecer supérflua e insolúvel. Mas como? Com certeza, a teologia cristã deverá examinar atentamente, sem temor de se expor, as diversas instâncias que foram levantadas contra a pretensão do cristianismo à verdade no campo da filosofia, das ciências naturais, da história natural. Mas, por outro lado, é preciso também que ela busque adquirir uma visão de conjunto do problema referente à autêntica essência do cristianismo, a sua posição na história das religiões e o seu lugar na existência humana. Gostaria de dar um passo nesta direção, mostrando como, nas suas origens no Kosmos das religiões, o próprio cristianismo viu esta sua pretensão.

Que eu saiba, não existe nenhum texto do cristianismo antigo que lance sobre a questão tanta luz quanto a discussão de Agostinho com a filosofia religiosa do «mais erudito dos romanos», Marco Terêncio Varrão (127-16 a. C.). Varrão compartilhava a imagem estoíca de Deus e do mundo; definiu Deus como *animam motu ac ratione mundum gubernantem* (como «a alma que rege o mundo através do movimento e da razão»), em outras palavras: como a alma do mundo, que os gregos chamam *kosmos: hunc ipsum mundum esse deum*. Essa alma do mundo, porém, não recebe culto. Não é objeto de *religio*. Ou seja: 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 como tal, mas à dos *mores* - dos costumes. Não foram os deuses que criaram o Estado, foi o Estado que instituiu os deuses, cuja veneração é essencial para a ordem do Estado e para o bom comportamento dos cidadãos. A religião é essencialmente um fenômeno político. Varrão distingue, assim, três tipos de "teologia", entendendo por teologia a *ratio*, *Quae de diis explicatur* - a compreensão e a explicação do divino, como poderíamos traduzir. São estes a *theologia mythica*, a *theologia civilis* e a *theologia naturalis*. Por meio de quatro definições, ele explica então o que se deve entender por estas "teologias". A primeira definição refere-se aos três teólogos associados a essas três teologias: os teólogos da teologia mítica são os poetas, pois compuseram cantos acerca dos deuses e são, assim, cantores da divindade. Os teólogos da teologia física (natural) são os filósofos, ou seja, os

eruditos, os pensadores, que, indo além dos hábitos, interrogam-se sobre a realidade, sobre a verdade; os teólogos da teologia civil são os "povos", que optaram por não aliar-se aos filósofos (à verdade), mas aos poetas, às suas visões poéticas, imagens e figuras.

A segunda definição diz respeito aos lugares a que, na realidade, estão associadas cada uma das teologias. À teologia mítica corresponde o teatro, que tinha de fato um estatuto religioso, cultural; segundo a opinião comum, os espetáculos haviam sido instituídos em Roma por ordem dos deuses. À teologia política corresponde a *urbs*. O espaço da teologia natural seria o *kosmos*.

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, o culto; a teologia natural responderia à pergunta sobre quem são os deuses. Vale a pena agora prestar maior atenção: «Se - como em Heráclito - eles [os deuses] são feitos de fogo ou - como em Pitágoras - de números, ou - como em Epicuro - de átomos, e outras coisas ainda que os ouvidos podem suportar mais facilmente entre os muros escolares do que fora deles, na praça pública», segue-se com absoluta clareza que esta teologia natural é uma desmitologização, ou melhor, uma racionalidade, que considera criticamente o que há por trás da aparência mítica e a dissolve por meio do conhecimento científico-natural. Culto e conhecimento ficam separados um do outro. O culto permanece necessário na medida em que é uma questão de utilidade política; o conhecimento tem um efeito destruidor sobre a religião e não deveria, portanto, ser levado à praça pública.

Há, enfim, a quarta definição. O conteúdo das diversas teologias é constituído por que tipo de realidade? A resposta de Varrão é a seguinte: a teologia natural ocupa-se da "natureza dos deuses" (que de fato não existem), as outras duas teologias tratam dos *divina instituta hominum* - das instituições divinas dos homens. Segue-se daí que toda a diferença se reduz à que existe entre a física em seu significado antigo, por um lado, e a religião cultural, por outro. «A teologia civil não tem, em última análise, nenhum deus, só a "religião"; a "teologia natural" não tem religião, mas só uma divindade». Sem dúvida, não pode ter nenhuma religião, pois ao seu deus (fogo, números, átomos) não se pode dirigir a palavra em termos religiosos. Assim, *religio* (termo que designa essencialmente o culto) e realidade, o conhecimento racional do real, configuram-se como duas esferas separadas, uma ao lado da outra. A *religio* não tira a sua justificação da realidade do divino, mas da sua função política. É uma instituição de que o Estado precisa para a sua existência.

Encontramo-nos aqui, sem dúvida, diante de uma fase tardia da religião, na qual é rompida a ingenuidade da postura religiosa e, portanto, se inicia a sua dissolução. Mas o laço essencial da religião com a estrutura estatal penetra decisivamente muito mais fundo. O culto é, em última instância, uma ordem positiva que, como tal, não pode ser medido com base no problema da verdade. Enquanto Varrão, em seu tempo, em que a função política da religião ainda estava suficientemente forte para justificá-la como tal, ainda podia defender uma concepção um tanto crua da racionalidade e da ausência de verdade do culto motivado politicamente, o neoplatonismo logo buscará uma outra saída para a crise, sobre a qual o imperador Juliano baseou mais tarde o seu esforço para restabelecer a religião romana de Estado. O que os poetas dizem são imagens que não devem ser entendidas fisicamente; mas são, de qualquer forma, imagens que exprimem o inexprimível para todos os homens para os quais o caminho principal da união mística está fechado. Embora não sejam verdadeiras como tais, as imagens são justificadas como abordagens de algo que sempre deve permanecer inexprimível.

Com isso antecipamos algo do que diremos. A posição neoplatônica, de fato, por seu lado, já é uma reação contra a tomada de posição cristã sobre o problema da fundação cristã do culto e do lugar da fé que está na sua base, na tipologia das religiões. Voltemos, pois, a Agostinho.

Onde é que ele situa o cristianismo na tríade varroniana das religiões? O espantoso é que, sem a mínima exceção, Agostinho atribui ao cristianismo o seu lugar no âmbito da "teologia física", no âmbito da racionalidade filosófica. Acha-se, assim, em perfeita continuidade com os primeiros teólogos do cristianismo, os Apologetas do século II, e também com a posição que Paulo atribui ao cristianismo no primeiro capítulo da Epístola aos Romanos, que, por sua vez, baseia-se na teologia veterotestamentária da Sabedoria e remonta, para além dela, aos Salmos, que zombam dos deuses. O cristianismo tem, sob este aspecto, os seus precursores e a sua preparação na racionalidade filosófica, não nas religiões. O cristianismo não se baseia, de fato, segundo Agostinho e a tradição bíblica, que para ele é normativa, em imagens e pressentimentos míticos, cuja justificação se encontra, em última análise, na sua utilidade política, mas reivindica aquele divino que pode ser percebido a partir da análise racional da realidade. Ou seja: Agostinho identifica o monoteísmo bíblico com as perspectivas filosóficas sobre a fundação do mundo que se formaram, segundo diversas variantes, na filosofia antiga. É isto que se entende quando o cristianismo, a partir do discurso paulino do Areópago em diante, se apresenta com a pretensão de ser a *religio vera*. O que significa: a fé cristã não se baseia na poesia e na política, essas duas grandes fontes da religião; baseia-se no conhecimento. Venera aquele Ser que está no fundamento de tudo o que existe, ou "verdadeiro Deus". No cristianismo, a racionalidade se tornou religião e não mais o seu adversário. Para que isso acontecesse, para que o cristianismo se compreendesse como a vitória da desmitologização, a vitória do conhecimento e com ela da verdade, devia necessariamente considerar-se universal e ser levado a todos os povos: não como uma religião específica que reprime as outras em razão de uma espécie de imperialismo religioso, mas como a verdade que torna supérflua a aparência. E é justamente isso que, na vasta tolerância dos politeísmos, devia necessariamente parecer intolerável, ou até como inimigo da religião, como "ateísmo". Não se fundamentava na relatividade e na convertibilidade das imagens; perturbava, portanto, sobretudo a utilidade política das religiões, e punha assim em perigo os fundamentos do Estado, no qual não queria ser uma religião entre as outras, mas a vitória da inteligência sobre o mundo das religiões.

Por outro lado, a esta posição do cristianismo no *kosmos* de religião e filosofia remonta também a força de penetração do cristianismo. Já antes do início da missão cristã, alguns círculos cultos da antiguidade haviam procurado na figura do "temente a Deus" o laço com a fé judaica, que lhes parecia uma figura religiosa do monoteísmo filosófico correspondente às exigências da razão e ao mesmo tempo à necessidade religiosa do homem. Necessidade esta a que a filosofia sozinha não podia satisfazer: não se reza a um deus apenas pensado. Ali, porém, onde o Deus achado pelo pensamento se deixa encontrar no coração da religião como um Deus que fala e age, o pensamento e a fé são reconciliados.

Naquele laço com a sinagoga ainda havia algo que não satisfazia: o não judeu, de fato, permanecia sempre como um estrangeiro, não podia jamais chegar a uma total pertença. Esse nó é desatado no cristianismo pela figura de Cristo, tal como a interpretou Paulo. Só então o monoteísmo religioso do judaísmo se tornou universal, e, portanto, a unidade entre pensamento e fé, a *religio vera*, se tornou acessível a todos.

Justino, o filósofo, Justino, o mártir (+167), pode servir de figura sintomática deste acesso ao cristianismo: estudara todas as filosofias e por fim reconheceu no cristianismo a *vera philosophia*. Estava convencido de que ao se tornar cristão não renegara a filosofia, mas só então se tornara filósofo de verdade. A convicção de que o cristianismo seja uma filosofia, a filosofia perfeita, aquela que conseguiu penetrar até a verdade, permanecerá em vigor ainda por muito tempo depois da época patrística. Era ainda absolutamente atual no século XIV, na teologia bi-

zantina de Nicolas Cabasilas. Sem dúvida, não se entendia a filosofia como uma disciplina acadêmica de natureza puramente teórica, mas também e sobretudo, num plano prático, como a arte de bem viver e de bem morrer, que porém só pode ter bom êxito à luz da verdade.

A união da racionalidade e da fé que se realizou no desenvolvimento da missão cristã e na construção da teologia cristã trouxe, porém, correções decisivas à imagem filosófica de Deus, duas das quais devem ser principalmente mencionadas. A primeira consiste no fato de que o Deus em que os cristãos crêem e que veneram, ao contrário dos deuses míticos e políticos, é realmente *natura Deus*; nisto ele satisfaz as 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 sua natureza, mas a natureza como tal não é Deus. Cria-se uma separação entre a natureza universal e o Ser que a fundamenta, que lhe dá a sua origem. Só então a física e a metafísica chegam a uma clara distinção uma da outra. Só o verdadeiro Deus que podemos reconhecer por meio do pensamento na natureza é objeto de oração. Mas é mais que a natureza. Precede-a, ela é a sua criatura. A esta separação entre a natureza e Deus acrescenta-se uma segunda descoberta, ainda mais decisiva: não se podia rezar a Deus, à natureza, à alma do mundo ou ao que quer que fosse; não era um "deus religioso", como vimos. Agora, e é o que já diz a fé do Antigo Testamento e mais ainda a do Novo Testamento, aquele Deus que antecede a natureza voltou-se para os homens. Não é um Deus silencioso, justamente porque não é só natureza. Entrou na história, veio ao encontro do homem, e assim agora o homem pode encontrá-lo. Pode ligar-se a Deus porque Deus se ligou ao homem. As duas dimensões da religião, que estavam sempre separadas uma da outra, a natureza eternamente dominadora e a necessidade de salvação do homem que sofre e luta, são ligadas uma à outra. A racionalidade pode tornar-se religião, porque o Deus da racionalidade entrou ele próprio na religião. O elemento que a fé reivindica como próprio, a Palavra histórica de Deus, é de fato o pressuposto para que a religião possa agora voltar-se para o Deus filosófico, que não é mais um Deus puramente filosófico e que tampouco repugna ao conhecimento da filosofia, mas o assume. Aqui se manifesta algo espantoso: os dois princípios fundamentais do cristianismo, aparentemente em contraste, o laço com a metafísica e o laço com a história, se condicionam e se relacionam um com o outro; constituem juntos a apologia do cristianismo enquanto *religio vera*.

Se, portanto, se pode dizer que a vitória do cristianismo sobre as religiões pagãs se tornou possível não por último pela sua pretensão à razoabilidade, cumpre acrescentar que a este está ligado um segundo motivo da mesma importância. Consiste, antes de tudo, para falar de um modo absolutamente geral, na seriedade moral do cristianismo, característica que, de resto, Paulo já havia igualmente relacionado com a razoabilidade da fé cristã: aquilo a que, no fundo, tende a lei, as exigências essenciais reveladas pela fé cristã, de um Deus único para a vida do homem, corresponde àquilo que o homem, cada homem, traz escrito no coração, de tal modo que quando se apresenta a ele, reconhece-o como Bem. Corresponde ao que «é bom por natureza» (Rm 2, 14s). A alusão à moral estoica, à sua interpretação ética da natureza, é aqui manifesta tanto quanto em outros textos paulinos, por exemplo na Epístola aos Filipenses (Fil 4, 8: «Tudo o que é verdadeiro, nobre, justo, puro, amável, honrado, o que é virtude e merece louvor, tudo isto seja objeto dos vossos pensamentos»).

Assim, a fundamental (embora crítica) unidade com a racionalidade filosófica, presente na noção de Deus, se confirma e se concretiza agora na unidade, também ela crítica, com a moral filosófica. Como no campo do religioso o cristianismo superava os limites de uma escola de sabedoria filosófica justamente pelo fato de que o Deus pensado se deixava encontrar como um Deus vivo, assim também houve aqui uma superação da teoria ética numa práxis moral, comu-

nitariamente vivida e concretizada, na qual a perspectiva filosófica era transcendida e transposta na ação real, em particular graças ao fato de concentrar toda a moral no duplo mandamento do amor de Deus e do próximo. O cristianismo, poderíamos dizer simplificando, convencia graças ao vínculo da fé com a razão e graças à orientação da ação para a *caritas*, o cuidado amoroso dos que sofrem, dos pobres e dos fracos, para além de toda diferença de condição. Que fosse esta a força íntima do cristianismo pode-se ver com segurança e clareza no modo como o imperador Juliano procurou restabelecer o paganismo sob uma forma renovada. Ele, o *pontifex maximus* da restabelecida religião dos antigos deuses, tratou de instituir, o que nunca existira antes, uma hierarquia pagã, composta de sacerdotes e metropolitas. Os sacerdotes deviam ser exemplos de moralidade; deviam dedicar-se ao amor de deus (a divindade suprema entre os deuses) e do próximo. Eram obrigados a realizar atos de caridade para com os pobres, não lhes era mais permitido ler as comédias licenciosas e os romances eróticos, e deviam pregar nos dias de festa sobre um tema filosófico para instruir e formar o povo. Teresio Bosco diz corretamente, a este respeito, que o imperador procurava assim, na realidade, não restabelecer o paganismo, mas cristianizá-lo numa síntese, limitada ao culto dos deuses, de racionalidade e religião.

Voltando o olhar para trás, podemos dizer que a força que transformou o cristianismo numa religião mundial consistiu na sua síntese entre razão, fé e vida; é precisamente esta síntese que é sintetizada na expressão *religio vera*. E com maior razão se impõe então a pergunta: por que essa síntese não convence mais hoje? Por que a racionalidade e o cristianismo são, ao contrário, considerados hoje contraditórios e até reciprocamente excludentes? Que mudou na racionalidade? Que mudou no cristianismo?

Certa vez o neoplatonismo, em particular Porfírio, opusera à síntese cristã um outra interpretação da relação entre filosofia e religião, uma interpretação que pretendia ser uma refundação filosófica da religião politeísta. Hoje é justamente esse modo de harmonizar a religião e a racionalidade que parece impor-se como a forma de religiosidade adaptada à consciência moderna.

Porfírio assim formula a sua primeira idéia fundamental: *Latet omne verum* – a verdade esconde-se. Lembremo-nos da parábola do elefante, marcada justamente por essa concepção em que budismo e neoplatonismo se encontram. Na base da qual não há nenhuma certeza sobre a verdade, sobre Deus, mas tão só opiniões. Na crise romana de fins do século IV, o senador Símaco - imagem especular de Varrão e da sua teoria da religião - expôs a concepção neoplatônica em algumas fórmulas simples e pragmáticas, que podemos encontrar no discurso pronunciado no ano de 384 diante do imperador Valentiniano II, em defesa do paganismo e em favor da recolocação da deusa Vitória no Senado de Roma. Cito apenas a frase decisiva, que se tornou célebre: «É o mesmo o que todos nós veneramos, uma só coisa o que pensamos, contemplamos as mesmas estrelas, um só é o céu que está sobre nós, é o mesmo o mundo que nos circunda; que importam os diversos tipos de sabedoria através dos quais cada um busca a verdade? Não se pode chegar a um mistério tão grande por um único caminho».

É exatamente isso que hoje a racionalidade afirma: não conhecemos a verdade enquanto tal; nas imagens mais diversas, no fundo, visamos à mesma coisa. Tão grande mistério, o divino, não pode ser reduzido a uma única figura que exclua todas as outras, a um único caminho que vincule a todos. Há muitos caminhos, há muitas imagens, todas refletem algo do todo e nenhuma delas o todo. O *ethos* da tolerância pertence a quem reconhece em cada uma delas uma parte de verdade, a quem não coloca a sua mais alto do que as outras e se insere tranqüilamente na sinfonia polimorfa do eterno Inacessível. Este, na realidade, esconde-se atrás de símbolos, mas esses símbolos parecem ser a nossa única possibilidade de chegar de certa maneira à divindade.

A pretensão do cristianismo a ser a *religio vera* seria, pois, superada pelo progresso da racionalidade? Vê-se pois obrigado a reduzir as suas pretensões e a inserir-se na visão neoplatônica ou budista ou hindu da verdade e do símbolo, a contentar-se, como propusera Ernst Troeltsch, em mostrar da face de Deus a parte voltada para a Europa? Deve-se talvez dar um passo a mais do que Troeltsch, que ainda considerava o cristianismo a religião adequada à Europa, levando em conta o fato de que hoje a própria Europa duvida que ela seja adequada? Esta é a verdadeira pergunta que hoje a Igreja e a teologia devem enfrentar. Todas as crises dentro do cristianismo que observamos nos dias de hoje se baseiam de fato apenas secundariamente em problemas institucionais.

Os problemas das instituições, assim como os das pessoas na Igreja, derivam em última instância desta questão e do enorme peso que ela tem. Ninguém espera, no fim do segundo milênio cristão, que esta provocação fundamental encontre, mesmo apenas de longe, resposta definitiva numa conferência. Não pode absolutamente receber respostas puramente teóricas, assim como a religião, enquanto atitude última do homem, nunca é apenas teoria. Exige aquela combinação de conhecimento e de ação, sobre a qual se fundava a força persuasória do cristianismo dos Padres.

Isto não significa de modo nenhum que possamos furtar-nos à urgência que o problema tem do ponto de vista intelectual, remetendo à necessidade da prática. Buscarei, para terminar, apenas abrir uma perspectiva que poderia indicar a direção. Vimos que a originária unidade relacional, jamais porém completamente adquirida, entre racionalidade e fé, à qual enfim Tomás de Aquino deu uma forma sistemática, foi dilacerada menos pelo desenvolvimento da fé do que pelos novos progressos da racionalidade. Como etapas desta mútua separação poderíamos citar Descartes, Spinoza, Kant. A nova síntese englobante tentada por Hegel não restitui à fé o seu lugar filosófico, mas tende a convertê-la em razão e eliminá-la como fé. A esta absolutização do espírito, Marx opõe a unicidade da matéria; a filosofia deve então ser completamente reduzida à ciência exata. Só o conhecimento científico exato é conhecimento. Com isso é despedida a idéia do divino.

A profecia de Auguste Comte, que disse que um dia haveria uma física do homem e as grandes perguntas até hoje entregues à metafísica no futuro seriam tratadas "positivamente" como tudo o que já é hoje ciência positiva, deixou um eco impressionante no nosso século, nas ciências humanas. A separação entre a física e a metafísica realizada pelo pensamento cristão ficou cada vez mais abandonada. Tudo deve voltar a ser "física".

A teoria da evolução foi cristalizando-se como o caminho 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 explique de modo global o conjunto de todo o real tornou-se uma espécie de "filosofia primeira" que representa, por assim dizer, o autêntico fundamento da compreensão racional do mundo. Toda tentativa de pôr em jogo causas diferentes das que uma teoria "positiva" elabora, toda tentativa de "metafísica" parece necessariamente uma recaída aquém da razão, um decair da pretensão universal da ciência. Mesmo a idéia cristã de Deus é necessariamente considerada não científica. A esta idéia não corresponde mais nenhuma *theologia physica*: a única *theologia naturalis* é, nesta visão, a doutrina evolucionista, e ela não conhece nenhum Deus, nenhum Criador no sentido do cristianismo (do judaísmo e do islã), nem nenhuma alma do mundo ou dinamismo interior no sentido da Stoa. Eventualmente se poderia, em sentido budista, considerar o mundo inteiro como uma aparência, e o nada como a autêntica realidade, e justificar neste sentido as formas místicas de religião, que pelo menos não estão em direta concorrência com a razão.

Fica assim dita a última palavra? A razão e o cristianismo ficam assim definitivamente separados uma do outro? Estejam as coisas como estiverem, não é discutido o alcance da doutrina evolucionista como filosofia primeira e a exclusividade do método positivo como único tipo de ciência e de racionalidade. É preciso que esta discussão seja iniciada por ambas as partes, com serenidade e disponibilidade a escutar, o que até agora só aconteceu de maneira insatisfatória. Ninguém poderia duvidar seriamente das provas científicas dos processos microevolutivos. Reinhard Junker e Sieghfried Scherer dizem a este respeito em seu *Kritisches Lehrbuch* sobre a evolução: «Tais fenômenos [os processos microevolutivos] são bem conhecidos a partir dos processos naturais de variação e de formação. O seu exame por meio da biologia evolutiva levou a conhecimentos significativos acerca da extraordinária capacidade de adaptação dos sistemas vivos». Dizem, neste sentido, que se pode com razão caracterizar a pesquisa sobre a origem como a disciplina rainha da biologia. A pergunta que um crente pode colocar-se diante da razão moderna não é sobre isso, mas sobre a extensão de uma *philosophia universalis* que ambiciona tornar-se uma explicação geral do real e tende a não consentir mais nenhum outro nível de pensamento. Na própria doutrina evolucionista, apresenta-se o problema quando se passa da micro à macroevolução, passagem acerca da qual Szamathy e Maynard Smith, ambos defensores de uma teoria evolucionista abrangente, admitem também: «Não há motivos teóricos que permitam pensar que as linhas evolutivas aumentem em complexidade com o tempo; não há sequer provas empíricas de que isso aconteça».

A pergunta que agora é necessário propor vai mais em profundidade: trata-se de saber se a doutrina evolucionista pode apresentar-se como uma teoria universal de todo o real, além da qual as ulteriores perguntas acerca da origem e da natureza das coisas não sejam mais lícitas nem necessárias, ou se as perguntas últimas do gênero não ultrapassam o campo da pura pesquisa científico-natural. Gostaria de propor a pergunta de modo ainda mais concreto. Diz realmente tudo uma resposta como a que encontramos, por exemplo, na seguinte formulação de Popper: «A vida, tal como a conhecemos, consiste em "corpos" físicos (ou melhor: em processos e estruturas) que resolvem problemas. Que as diversas espécies tenham "aprendido" através da seleção natural, ou seja, através do método de reprodução mais variação; método que, por sua vez, foi aprendido segundo o mesmo método. É uma regressão, mas não é infinita...»? Realmente não creio. Afinal de contas, trata-se de uma alternativa que não se pode mais resolver simplesmente nem no nível das ciências naturais nem, no fundo, tampouco no da filosofia. Trata-se de saber se a razão, ou o racional, se acha ou não no princípio de todas as coisas e em seu fundamento. Trata-se de saber se o real nasceu com base no acaso e na necessidade (ou, com Popper, de acordo com o Butier de *Luck and Cunning* [acaso feliz e previsão]), e portanto daquilo que é sem razão, se, em outras palavras, a razão é um produto casual e marginal do irracional, insignificante, enfim, no oceano do irracional, ou se permanece verdadeira aquela que é a convicção fundamental da fé cristã e da sua filosofia: *In principio erat Verbum* - no princípio 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 pergunta última não pode mais, como já ficou dito, ser resolvida através de argumentos tirados das ciências naturais, e o próprio pensamento filosófico aqui se vê bloqueado. Neste sentido, não se pode fornecer nenhuma prova última da opção cristã fundamental. Mas pode a razão, em última instância, sem renegar a si mesma, renunciar à prioridade do racional sobre o irracional, ao Logos como princípio primeiro? O modelo hermenêutico proposto por Popper, que aparece sob diversas formas em outras apresentações da "filosofia primeira", demonstra que a razão não pode deixar de pensar mesmo o irracional segundo a sua medida, e, portanto, racionalmente (resolver problemas, elaborar métodos!), restabelecendo

assim, implicitamente, o primado contestado da razão. Com a sua opção a favor do primado da razão, o cristianismo permanece ainda hoje "racionalidade", e acho que uma racionalidade que se desfizesse desta opção necessariamente significaria, contrariamente às aparências, não uma evolução, mas uma involução da racionalidade.

Vimos anteriormente que na concepção do primeiro cristianismo as noções de natureza, homem, Deus, *ethos* e religião estavam indissolúvelmente ligadas uma à outra e que esse nexos justamente ajudara o cristianismo a ver claro na crise dos deuses e na crise da antiga racionalidade. O orientar-se da religião rumo a uma visão racional do real, o *ethos* como parte desta visão e a sua aplicação concreta sob o primado do amor, associaram-se um ao outro. O primado do Logos e o primado do amor revelaram-se idênticos. O Logos não apareceu mais só como razão matemática na base de todas as coisas, mas como amor criador, até tornar-se com-paixão para com a criatura. A dimensão cósmica da religião que venera o Criador na potência do ser, e a sua dimensão existencial, a questão da redenção, se compenetraram e se tornaram uma só coisa. De fato, uma explicação do real que não pode de modo sensato e compreensivo fundar um *ethos* permanece necessariamente insuficiente. Ora, é um fato que a teoria evolucionista, quando ameaça ampliar-se como *philosophia universalis*, tenta fundar um novo *ethos* com base na evolução. Mas esse *ethos* evolucionista, que encontra inelutavelmente a sua noção chave no modelo da seleção e, portanto, na luta pela sobrevivência, na vitória do mais forte, na adaptação bem-sucedida, tem pouco de consolador a oferecer. Mesmo quando tentam embelezá-lo de vários modos, ele permanece em última análise um *ethos* cruel. O esforço por distilar o racional a partir de uma realidade insensata em si mesma fale aqui de modo evidente. Tudo isso bem pouco serve para aquilo de que precisamos: uma ética de paz universal, do amor prático do próximo e do necessário ir além do particular.

A tentativa de devolver, nesta crise da humanidade, um sentido compreensível à noção de cristianismo como *religio vera* deve, por assim dizer, apontar igualmente para a ortopraxia e para a ortodoxia. No nível mais profundo, o seu conteúdo deverá consistir, hoje - como sempre, em última análise -, no fato de que o amor e a razão coincidem enquanto verdadeiras colunas fundamentais do real: a razão verdadeira é o amor, e o amor é a razão verdadeira. Na sua unidade são eles o verdadeiro fundamento e finalidade de todo o real.