



ANDRÉ
DUMAS

professor
universitário
e teólogo
protestante
francês
autor de
obras sobre
marxismo
ética
política e
contrôle de
natalidade

IDEOLOGIA
E FÉ

relação
entre
história
ideologia
e opção
cristã
o poder da
análise
marxista
e a fraqueza
da ideologia
marxista
existencialismo
e vida
moderna
realismo
cristão e
transcendência

TEMPO E
PRESENÇA

primeiro
lançamento
editorial
contribuição
ao debate
de temas da
realidade
de nossos
dias

IDEOLOGIA E FÉ ANDRÉ DUMAS

ANDRÉ DUMAS

IDEOLOGIA
E FÉ

ÍNDICE

Introdução	7
Fé e História	9
Fé sem Ideologia?	21
O Poder da Análise Marxista	35
A Fraqueza da Ideologia Marxista	49
Existencialismo e Vida Moderna	65
Realismo Cristão e Transcendência	79

ANDRÉ DUMAS

IDEOLOGIA E FÉ

O PENSAMENTO CRISTÃO EM FACE DAS
IDEOLOGIAS CONTEMPORÂNEAS

TEMPO E PRESENÇA

Esta série de conferências realizadas no Brasil foi compilada e traduzida por Maria Luiza Cesar, com permissão do Autor.

Capa de MARIA LUÍSA CAMPELO

Direitos para a língua portuguesa
adquiridos por
TEMPO E PRESENÇA EDITORA LTDA.
Rio de Janeiro — Brasil
que se reserva a propriedade
desta tradução.

1968

Impresso no Brasil
Printed in Brazil

INTRODUÇÃO

A dupla ameaça que pesa sobre a obra da Igreja no mundo, hoje em dia, se refere, de um lado, ao sentido excessivamente pragmático de sua ação; e, de outro, no campo teológico, ao perigo de trabalho apenas especulativo, o que tornaria a teologia mera abstração. E estes dois elementos nos levam ao exame do desencontro entre *palavra* e *ação*.

Bem sabemos que esta dualidade não existia para Jesus Cristo. Ele era, na sua encarnação, a própria unidade entre palavra e ação. O que dizia era o que ele era e fazia; e o que fazia era a sua palavra. Mas nós, como homens, e mesmo como cristãos, estamos sempre sob a ameaça deste divórcio. Não basta apenas dizer "Senhor, Senhor!" — mas é preciso realizar. E não basta fazer; é preciso saber se o estamos fazendo em nome de Jesus Cristo.

Nos presentes estudos procuraremos descobrir esta ligação entre o que dizemos e o que é possível

viver, através de análise das principais ideologias operantes no mundo contemporâneo em confrontação com a nossa fé cristã. O primeiro estudo, sobre a relação entre Fé e História, nos mostrará se o ter fé nos mergulha ou não na História. No segundo tema — Fé sem Ideologia? — veremos quais são as relações que existem entre a fé e as ideologias e de que forma a nossa fé opera nas estruturas sociais e culturais do mundo moderno. O terceiro e o quarto capítulos tomam o exemplo de uma ideologia, o marxismo, analisando-lhe o poder de um lado e a fraqueza de outro. A seguir, tomarei o exemplo de outra ideologia, mais subjetiva e cultural, o existencialismo. E no último estudo tratarei do “realismo cristão e transcendência”, onde se discutirá o que significa a presença do cristão em face do realismo do mundo e qual a sua relação com a transcendência de Deus.

A. D.

I

FÉ E HISTÓRIA

Tentativa de definir a história. O seu nível tecnológico e o demográfico.

E a fé? Diferença entre ela e a história.

Abraão — o início da história da fé. Depois é o Novo Testamento que reconduz a fé ao encontro e ao serviço da história e do mundo.

Inter-relação entre a fé e a história.

De maneira muito simples posso expressar meu conceito sobre História, da seguinte forma: a aventura geral do ser humano e o seu esforço no sentido de racionalizá-la.

Tal aventura pode ser considerada em diferentes níveis. Inicia-se, mui longe de nós, pela tecnologia, através de evoluções na realidade pouco numerosas, possivelmente não mais do que três no curso da história da humanidade. A primeira foi a descoberta do fogo, na origem do homem; em seguida a cultura das plantas e animais domésticos, que caracteriza a época neolítica; e por fim a era industrial, o maior acontecimento desde a época neolítica até o presente.

Mas a aventura do homem na terra também pode ser encarada sob o aspecto demográfico. Lembra alguns números conhecidos mas sempre chocantes: deve ter havido somente dez milhões de seres humanos na época neolítica; cem milhões no tempo de Jesus Cristo; quinhentos milhões por ocasião da Reforma; um bilhão em 1800; dois bilhões e meio no início deste século; e haverá seis bilhões no ano 2.000.

Estes dados significam que tanto do ponto de vista industrial quanto demográfico estamos em momento crucial da história. Aliás, não será o *momento* — e não a história a melhor imagem da situação humana? Ou em outras palavras: o momento não será mais do que toda a história?

Ou para colocar a questão de maneira menos abstrata: diríamos que nossa fé é maior do que a de Abraão, só porque a nossa técnica é melhor do que a de Abraão? Não é verdade que é da própria natureza da fé o não se *acumular* e, portanto, não se tornar algo semelhante ao resto da história, isto é, uma série de progressos que se acumulam? Quando Jesus Cristo toma algumas crianças e as coloca

no meio de um círculo de teólogos não queria Êle dizer com a sua parábola de que elas entrariam no Reino de Deus, que eram, do ponto de vista da fé, maiores que os próprios teólogos? Será que a fé, por si mesma vertical, não se pode identificar com o desenvolvimento horizontal da história? Tomo outra parábola, agora do Antigo Testamento, quando a graça de Deus é comparada com o maná que é dado ao povo de Israel. A particularidade do maná é não ser êle conservável, mas, muito pelo contrário, ser apenas o pão cotidiano da espécie humana. Neste sentido não é a fé muito diferente do resto da história, pois que é relação imediata com Deus, ao passo que a história é encadeamento de causas e efeitos da evolução humana. O homem que insistiu, no início do século 19, sobre esta característica de momento da fé, contra a confusão da fé com a história, foi Kierkegaard, cuja obra se opõe à de Hegel.

Mas há um segundo motivo pelo qual a fé parece diferente da história. A Bíblia nos fala também da história dos homens, mas não nos fala da história dos homens na sua origem e no seu fim. Será que quando o Novo Testamento nos mostra a revelação de Deus em Jesus Cristo não nos diz que estamos chegando aos últimos tempos, que são os mais importantes na revelação de Deus ao homem? Tanto assim que parece que a partir desses últimos tempos todo o desenrolar da história perde sua importância. Podemos observar que a Bíblia não é livro histórico de natureza contínua. Existem grandes períodos da história de Israel sobre os quais nada conhecemos. A Bíblia não traz biografias dos indivíduos, mas simplesmente as profecias originadas desses indivíduos. Não temos, portanto, nem história, nem psicologia, mas as palavras de Deus vindas por estes indivíduos. Parece, portanto,

que aquilo que interessa fundamentalmente à fé não é o que constitui a história da humanidade, isto é, o desenrolar dos eventos, mas três momentos a respeito dos quais a história nada pode dizer: a criação, o fim dos tempos e o instante da fé. Deve haver, portanto, grande oposição ou grande distinção entre a fé e a história. Mas neste ponto chegamos a um momento perigoso e crítico a respeito daquilo que desejo dizer.

Porque viviam com fé os cristãos, à vista dos homens, davam muitas vezes a impressão de que estavam ausentes da história e que apenas estavam aguardando o fim da história, num momento de fé que era o seu instante privilegiado, desinteressando-se do resto da experiência dos homens, que era o desenrolar da história. Tomo aqui uma frase célebre, usada por Nietzsche, para definir o cristianismo. Disse êle que o cristianismo era um platonismo para o povo. Isto é, que o cristianismo se teria espalhado pelas massas humanas simplesmente para voltá-las para o outro mundo, que para Platão era o mundo das idéias e para o cristão o mundo de Deus. Mas ao passo que Platão olhava as idéias para melhor governar a cidade, os cristãos muitas vezes pareceram olhar o Reino de Deus para se desinteressarem do governo da cidade, isto é, da evolução da história.

Sem nada negar daquilo que disse da fé, gostaria, neste momento, de fazer uma série de comprovações que nos obrigam a uma compreensão mais profunda da essência da fé.

Disse, na primeira parte, que a fé não se realiza pela história. Agora digo que, na realidade, a história é filha da fé.

Ainda há pouco tomei uma comparação entre os gregos. Continuo esta comparação para mostrar que o pensamento bíblico é que gerou a história.

Para o pensamento grego a evolução da história era sempre uma decadência. Era preciso sempre retornar para aquilo que estava perdido antes da história, reencontrar aquilo que vinha antes da época da evolução. E assim a evolução dos regimes políticos era sempre descrita como seqüência de corrupções que mostravam simplesmente a falência da cidade ideal, assim que os homens começaram a viver a história. Os gregos tinham certa imagem engraçada: diziam que o tempo atual era ruim porque ia para a frente — era o que chamavam de tempo de Zeus; e que era preciso retornar ao tempo bom, que voltaria — e ao qual chamavam de tempo de Cronos.

Esta idéia grega se coadunava perfeitamente com a idéia do deus grego. O deus grego era o deus imóvel que se concebia em si mesmo, sem se perder no futuro. O Deus bíblico, ao contrário, não é Deus imóvel, mas é Deus que se projeta para fora de si mesmo. Para dizê-lo de maneira imediata, é Deus trinitário. Isto é, Deus que não fica só consigo mesmo, mas que, ao contrário, se lança para a frente, para o mundo criado por Ele.

O início da história do mundo, como história que caminha para o futuro, é realmente o início da história de Abraão. Antes de Abraão a história dos homens parece um círculo concebido à semelhança de um ciclo de estações, semelhante à história da natureza; ao passo que a partir de Abraão a história dos homens se distingue da história da natureza. Recebe, desde então, uma finalidade que é a finalidade prometida e toma aspecto irreversível. Já não é cíclica, mas tem direção: o futuro.

Citei várias vezes o nome de Abraão porque ele representou para Kierkegaard o homem cuja fé se relacionava com o *momento*. Ele também representou para a origem do marxismo e do exis-

tencialismo o homem que se achava no início da história da humanidade. E é meditando sobre a partida de Abraão, que o jovem Hegel teve a idéia do que seja a dialética. Aliás foi a partir de Hegel que Marx concebeu a sua evolução geral do mundo para o futuro. Tanto assim que (coisa estranha) é sobre esta base cristã de uma história bíblica, à primeira vista, segundo nos parecia, completamente separada da história, que na realidade se concebeu a noção histórica da evolução do mundo. Neste sentido, se a fé é vertical, como acabei de dizer, se ela representa uma relação imediata com Deus, se não há nenhum progresso entre a fé em Abraão e a nossa, é também verdade que a fé foi o ponto de partida da história do mundo. O nome de Abraão é o nome do pai de um povo, e foi a partir do momento em que Abraão acreditou, foi no instante em que ele começa a crer, que ele vai durar até o fim do mundo. E é por isso que Abraão traz em si mesmo dupla expressão: da relação imediata e vertical com Deus que é ao mesmo tempo o início de um futuro horizontal, da evolução do mundo.

Gostaria agora de mostrar a mesma coisa em relação ao Novo Testamento. É verdade que o Novo Testamento nos volta para as coisas dos últimos tempos. É verdade que Jesus Cristo disse que com Ele surgiriam os últimos tempos e que, portanto, é apenas em Jesus Cristo que podemos descobrir a totalidade dos tempos que existirão. No entanto, ao mesmo tempo, percebemos o que faz Jesus Cristo. Quando ele se encontra com os seus discípulos, no alto do monte da Transfiguração, ou quando na Ascensão os discípulos mantêm os olhos fixos no céu, Jesus os manda de volta a terra, Jesus lhes diz que não devem demorar-se sobre o momento da Transfiguração, que não devem manter os olhos

fitos no céu após a Ascensão, mas que precisam retornar ao mundo. Há um duplo movimento para o qual Jesus nos convida: o primeiro, para nos voltarmos às coisas dos últimos tempos: é o que corresponde ao instante vertical da fé. O segundo, retornar para aquilo que poderíamos chamar de coisas penúltimas. Isto é, toda história real do mundo. De certa maneira o Novo Testamento, que representa a última revelação de Deus, nos faz retornar ao Antigo Testamento, como para o local onde se trata agora de viver, neste mundo, a história. Se quiséssemos permanecer nas coisas dos últimos tempos e fazer como se estivéssemos sempre nos últimos tempos, transformaríamos a esperança do Reino em ilusão apocalíptica, contra a qual todo o Novo Testamento lutou. Isto é, crendo nós ser fiéis ao anúncio dos últimos tempos, seríamos totalmente infiéis à palavra de Jesus Cristo, que pediu não o esperassem com os olhos fitos no céu; pelo contrário, disse aos discípulos que eles o encontrariam entre os homens da terra.

Tentei até agora oferecer duas bases, que me parecem essenciais sobre a fé e a história. Inicialmente, a fé é diferente da história; a fé é o instante do encontro com Deus e a revelação do sentido último do fim da história. Em segundo lugar a história, se não é a esfera que nos revela Deus é, no entanto, o lugar onde devemos viver a fé.

Agora, na última parte, quero analisar de maneira bastante concreta a inter-relação da fé com a história, isto é, os serviços que uma pode prestar à outra. Vejamos primeiramente que serviços a história presta à fé.

Fé que fôsse vivida fora da história não encontraria nenhum sentido na situação atual do mundo. Ela olharia a duração da vida dos homens apenas como um atraso lamentável do retorno de

Jesus Cristo. O romancista francês Jean Genet chamava os cristãos de "a confraria dos emboscados do céu". Neste sentido fé separada da história é planta que não tem onde crescer. Ou ainda, para retomarmos certa imagem do Evangelho, representaria o sal que não é misturado na alimentação, e que, portanto, ainda que como sal seja precioso, torna-se intragável justamente porque sal puro. Se não há história na qual a fé possa tomar raízes, ela se torna apenas uma espécie de repetição de si mesma, e não se torna em semente. Aqui é onde se coloca o grande problema do sentido da duração do mundo aos olhos dos cristãos. Creio que a Bíblia nos convida neste ponto a um paralelo. Da mesma forma que o sentido da duração de um ser humano é o que se chama, numa palavra antiga, sua santificação, isto é, o fato que neste homem há crescimento da fé — não que ela mais o aproxime de Deus, mas ela se desenvolve mais em todos os setores de sua vida — assim também o sentido do crescimento da Igreja é, como diz a Epístola aos Efésios, que ela não seja constituída de crianças indo e vindo aos ventos de qualquer doutrina, mas que se torne o ser adulto que se chama *corpo de Cristo*. Da mesma forma há, na história dos homens, naturalmente de maneira confusa e trágica, uma analogia entre esta santificação do cristão e este crescimento do corpo de Cristo. É o que a Bíblia exprime de dupla maneira: de um lado, quando descreve a história do mundo, como sendo as dores do nascimento, isto é, as dificuldades da história não são apresentadas como seqüência de absurdos, mas como o tempo de um parto. No final do Apocalipse vê-se que não é o que as Igrejas fizeram que entra no reino da ressurreição, mas os tesouros mesmos das nações, isto é, a história dos homens. Existe, portanto, um sen-

tido na história da humanidade que é este crescimento, esta maturidade, da qual nós vemos muitas vezes somente a face adversa, mas da qual Deus vê a face oculta, exatamente como Deus diz de cada uma de nossas vidas, que nossa verdadeira vida está oculta com Cristo em Deus. Penso, portanto, que o serviço que a história presta à fé é o de impedir a esta fé que ela seja a repetição narcisista dela mesma, mas permitir-lhe tornar-se a semente para o mundo.

E agora, quais os serviços que a fé pode oferecer à história? A história se apresenta de duas maneiras: ou puramente acidental, como seqüência de eventos que se repetem uns após outros, sem ter qualquer sentido global ou, então, na busca de um sentido global a história se arrisca a encontrá-lo sempre numa utopia. Parece-me que a estas duas dificuldades a fé traz sua proposição. Primeiramente, a fé diz que ocorreu um evento, há no meio desta mesma história um acontecimento que teve toda a aparência dos eventos habituais da história — isto é, essencialmente, a aparência de um erro judiciário, ou de um mal-entendido político, ou de uma querela religiosa, ou seja, o aparecimento acidental da cruz de Jesus Cristo. A fé, porém, explica o que neste evento dá sentido ao conjunto da história. O fato de este evento já ter ocorrido o preserva de ser utopia idealista. A fé não nega, portanto, que a história seja feita de acidentes, mas aponta qual dos acidentes tem significado universal. E, em segundo lugar, a fé diz que o mundo vai para o Reino; dá apenas sinais desse Reino; conta que esta marcha correrá por meio de caminhos complicados. Evocando ainda há pouco os dois grandes fatos que marcaram a época atual, o desenvolvimento tecnológico e o demográfico, mostre que esta dupla evolução, tão característica dos

tempos presentes, é, de maneira trágica, uma espécie de marcha para a abundância de uns e miséria de outros. Tanto assim que o mundo desenvolve, ao mesmo tempo, esta progressão dupla, da abundância e da miséria.

Que diz a fé sobre esta evolução? Diz que há, no futuro, uma esperança para o conjunto do desenvolvimento humano, que é apresentada sob a forma de dupla cidade, Babilônia e Jerusalém, indicando-nos por aí que hoje mesmo, conforme o que nós fazemos na história, nos preparamos a nós mesmos e aos outros para a cidade que deverá ser destruída ou para a cidade que deverá ressuscitar. Assim, penso que a história dá à fé o lugar onde exercer o amor. Penso que a fé dá à história um sentido de esperança, sem o que a história seria simplesmente um caos de acidentes ou um desenrolar indefinido que poderia chamar-se progresso, que todavia não teria nenhum significado.

Tentarei, nos próximos capítulos, dar aspecto mais concreto a essas trocas recíprocas que podem efetuar entre si a fé cristã e as ideologias atuais que procuram sentido para a vida dos homens.

II

FÉ SEM IDEOLOGIA?

É impossível à Fé viver apenas num encontro com o homem individual sem encontrar-se com ideologia.

A função, necessidade e perigos das ideologias, especialmente em nosso mundo moderno, que é ideológico.

O serviço da fé ao nosso mundo ideológico; conservar o poder do símbolo sem entrar na fraqueza dos mitos.

Tentativa de descrição das ideologias existentes no mundo real.

No capítulo anterior chegamos a duas conclusões: primeiro, que a dimensão da fé é vertical, isto é, que ela nos coloca em contato com Deus, levando-nos de imediato ao fim da história; segundo, que ela não faz da história o critério da verdade podendo, neste sentido, existir em perfeita independência da história. A título de ilustração desta primeira imagem vertical da fé, tomei o exemplo que Jesus mesmo usa da criança na qual não estão acumuladas nem as esperanças nem as preocupações da história. Olhando as crianças que soltavam seus papagaios acima das favelas onde vivem, imaginei que Jesus poderia ter tomado isto para uma de suas parábolas procurando mostrar o que, na fé, está fora da história: êste contato imediato com Deus, que, à semelhança das grandes dores e dos grandes prazeres, arranca o homem do desenrolar da história e o coloca em contato direto com o essencial.

Vimos também que a dimensão da história é horizontal. E que na vida da humanidade foi a fé bíblica que gerou a história, que nos tirou da simples repetição e nos voltou para o futuro. Por isso concluímos haver êstes dois aspectos: a fé vertical, fora da história, e a fé horizontal, criadora da história. Como centro do estudo anterior tomei a figura de Abraão em vista de sua dupla significação: para Kierkegaard, o instante da fé; para Hegel, e através dêste para Marx, o início do desenrolar da história.

Tendo esta dupla dimensão, horizontal e vertical, parece-me que a primeira tentação da fé é clamar que não carece, absolutamente, de ideologias. Ela tem encontro direto com o homem e visão geral do desenrolar da história no mundo, tal qual Deus a vê, o que a torna perfeitamente suficiente.

As ideologias, portanto, parecem, à primeira vista, apenas remendos inúteis.

Para mim, os cristãos que ignoram as ideologias pertencem a duas categorias de pessoas: as que, consagrando-se exclusivamente a contatos pessoais, vêem a fé sob a dimensão do momento, pessoas para as quais a fé se resume neste contato imediato com Deus e para as quais qualquer ideologia não passa de suplemento humano que nos afasta do encontro essencial. E diria simplesmente, não obstante amá-los muito, que poderiam ser classificados de pietistas. A outra categoria se refere aos que pensam também poder dispensar ideologias, uma vez que têm visão teológica da história, lêem a história à luz da teologia, vêem a criação no princípio, a encarnação no meio e a escatologia no fim. Com tão boa teologia do desenrolar da história, qualquer outra lhes parece heresia. Por isso tanto os pietistas como os bons teólogos têm, por diferentes razões, a impressão de que, com a fé, já possuem tudo: o momento do encontro com Deus e a visão geral do desenrolar da história. Apenas ideologia distraí-los-ia da verdade essencial.

Mostrar-lhes-ei, todavia, que a fé não pode viver sem ideologia, porque as ideologias representam esforço dos homens para dar sentido às suas vidas. E se, como cristãos, vivemos entre homens, nossa fé milita entre as ideologias. Ter a pretensão de manter contato apenas com as pessoas sem nos ocuparmos das ideologias que as condicionam é viver em individualismo irreal. Intelectualmente, é pretendermos permanecer entre nós mesmos, formando um mundo teológico fechado que, do ponto de vista intelectual, é pietismo.

Ora, na Bíblia vemos todos aqueles que Deus chamou vivendo no meio de ideologias opostas. O

chamado de Deus jamais foi isolado, mas ocorreu sempre num mundo onde existem outros chamados. Deus, por exemplo, mandou seu povo à terra prometida, Canaã. Não era uma terra abandonada, mas terra ocupada por povos e, portanto, repleta de idéias. Tivesse Deus querido que vivêssemos exclusivamente com Ele, que simplesmente vivêssemos em encontro pessoal com Ele e com a teologia, não teria mandado seu povo a Canaã, mas lhe teria dado, como terra prometida, um país vazio. Ter-lhe-ia dito que, sem concorrência de pessoas ou de idéias, vivessem essa relação exclusiva com Ele. Mas Deus assumiu o risco de mandar o seu povo a uma terra repleta de símbolos e ídolos. Da mesma forma como, hoje, o povo de Israel novamente encontra sua terra ocupada pelos árabes, assim o povo de Deus, no Antigo Testamento, continuamente esteve envolto por grandes e pequenos povos, que foram as grandes e pequenas ideologias daquela época.

Outro exemplo podemos tomar da vida de Jesus: ele chamou o povo judeu simplesmente a reencontrar a Deus. Mas foi nos outros povos, e não entre os judeus, que Jesus encontrou os maiores exemplos daquilo que anunciava. Disse a propósito de um samaritano: "Faze isto e viverás". A propósito de um centurião romano: "Nem mesmo em Israel achei fé como esta". A propósito de certa mulher cananéia: "Ó mulher, grande é a tua fé!" Voltando-se para a igreja de seu tempo, Jesus olhou e encontrou, à volta dela, o lado positivo de outras ideologias que lhe pareceram parábolas mais profundas do que as verdades religiosas vividas por sua Igreja.

O cristianismo desenvolveu-se num mundo plano, ocupado por filosofias gregas, por mistérios religiosos orientais e por assentada organização ju-

ridica romana. Tôda a constituição do cristianismo se processa em diálogo com estas três ideologias: filosóficas, religiosas e políticas. Ou, tomando um exemplo mais próximo, a Reforma também surgiu num mundo plano. Apareceu ao mesmo tempo que a Renascença, junto com o desenvolvimento do capitalismo e paralelamente à descoberta do Nôvo Mundo. No meio destas três forças diferentes a Reforma teve de precisar seu caráter próprio, não obstante saber que não existia por si só. Se examinarmos, finalmente, a história das Missões, veremos que se desenrolou simultaneamente com o desenvolvimento colonial (lembro a frase famosa de um africano: "Eles nos deram sua Bíblia e em troca tomaram nossas terras"). Por isso, para o cristão, estar no mundo é permanecer lúcido no meio de tôdas as forças entre as quais vive, é saber que pretender viver sua fé sem ideologia é realmente isolar-se do mundo, ou criar ilusões sobre o desenvolvimento do mundo. Talvez gostássemos de encontrar pessoas, sem encontrar as ideologias. Talvez gostássemos de encontrar os que se nos deparam como se pudessem desligar-se das ideologias que os condicionam. É o grande desejo da fé, êste de viver sem ideologia, como se as ideologias fôsem manto exterior do qual não se pode falar uma vez no interior da igreja. Tanto assim que a igreja seria uma relação de indivíduos que deixassem suas ideologias à porta do templo. Para mim esta distinção entre pessoas e ideologias é impossível. Para prová-lo, analisarei historicamente a importância do condicionamento ideológico na caracterização do homem hodierno.

Tal condicionamento apresenta três estágios: primeiramente houve o que podemos chamar de sociedade tradicional, na qual o lugar de cada um é determinado por certa ordem social, geralmente re-

lacionada com o nascimento. O essencial, nas sociedades tradicionais, é que cada qual se mantenha no seu estado, não o ultrapasse nem o perca, já que a ordem hierárquica é que constitui o valor da sociedade. É numa sociedade dêste tipo que se desenvolveu o cristianismo durante tôda a Idade Média.

É certo que tais sociedades estão sendo destruídas em tôdas as partes — e são primeiramente destruídas em teoria, pela grande afirmação democrática segundo a qual não é mais decisiva a classe social de nascimento, mas que todos podem participar das oportunidades e do poder. Digo em teoria, porque essa destruição freqüentemente é afirmação política, sem ação concreta que a ela corresponda. E mais ainda que a democracia, foi talvez a Revolução Industrial a responsável pela quebra dessa sociedade tradicional, pela destruição dos sistemas hierárquicos de outrora, pela substituição, muitas vezes, da hierarquia de nascimento por uma hierarquia de dinheiro. De qualquer maneira, essas sociedades tradicionais estão voltadas para o passado, mesmo quando tentam sobreviver. Não é o elemento tradicional que caracteriza os homens de hoje, isto é, já não é o tipo tradicional de sociedade que vigora, e sim o que chamaria de sociedade nacional, na qual pertencer a uma nação torna-se mais importante do que pertencer a determinada classe. Não se trata mais de manter hierarquia de nascimento, mas de aumentar o valor nacional do país ao qual se pertence.

Creio que esta sociedade de tipo nacionalista que se sucedeu à sociedade do tipo tradicional, poderia ter, como data de nascimento, a Revolução de 1789. Mas também está ficando no passado, acredito, se bem que o elemento nacional e nacionalista ainda seja dominante em muitos casos. Mar-

cou-lhe o fim, teòricamente, a afirmação do internacionalismo e da interdependência das nações, bem como outro elemento: a bomba atômica. Na realidade, as sociedades nacionalistas caracterizaram-se essencialmente pela defesa, sendo ao mesmo tempo, coisa estranha, sociedades democráticas e guerreiras. A bomba atômica, de certa forma, transformou a guerra nacional em coisa irrealizável, pois não permite mais a uma nação manter, como valor supremo, sua própria grandeza.

Vivemos, portanto, num período de desaparecimento progressivo de dois tipos de sociedade: as antigas, tradicionais e hierárquicas; e as modernas, democráticas e nacionalistas. Não creio, entretanto, que estejamos entrando em um mundo democrático e unido, pois o que mais exprime o homem de hoje é menos o condicionamento tradicional ou o condicionamento nacional, do que o condicionamento ideológico. É a ideologia, no mundo moderno, o maior fator de condicionamento dos homens. A grande diferença entre a guerra de 1914-1918 e a de 1939-45 é que a primeira era ainda tipicamente nacional, ao passo que a segunda já foi muito mais ideológica. Penso que fatores de ordem tradicional e nacional ainda continuarão a desempenhar importante papel na vida da humanidade; mas, de agora em diante, tais fatores se apresentarão sob nova forma, muito maior, que é a forma ideológica. Este é o motivo pelo qual é tão importante conhecer o significado da ideologia na vida humana; de outra forma seríamos cristãos voltados para o passado, se permanecêssemos sensíveis aos valores nacionais e tradicionais, sem percebermos a força dos valores ideológicos e o quanto eles determinam o ser humano.

Com isto podemos definir o que é ideologia. Muitas vezes esta palavra é tomada de forma nega-

tiva. Já que a seguir entraremos no estudo do marxismo, gostaria de lembrar que a palavra ideologia, para o marxismo, é sempre uma acusação. Para o marxista, uma ideologia é simplesmente uma superestrutura, mistificadora, que o homem coloca sobre a realidade da sua vida. É a realidade do mundo, refletida de maneira invertida no espírito do homem. Apesar desta definição negativa, quero mostrar que o marxismo tira essencialmente sua força do fato de ser uma grande ideologia. E a razão disto é que uma ideologia é sobretudo um sistema organizador, uma idéia poderosa que pode mobilizar os homens, ao mesmo tempo que oferece a capacidade de explicar o presente e de se projetar para o futuro. Em outras palavras, ela pode dar a chave do desenrolar daquilo que ocorre e, ao mesmo tempo, indicar o sentido no qual se deve exercer a ação humana. Uma ideologia é, portanto, um sistema social, é um todo formado pelo fim e pelos meios; e a sua força se torna tão grande que mesmo aqueles que se opõem a ela muitas vezes são obrigados a usar sua própria linguagem.

Tomo dois exemplos: primeiramente, a ideologia democrática. Esta ideologia se tornou tão popular, que mesmo os regimes que desejam evitar o poder popular tentam sempre apresentar-se como poderes democráticos. Tanto assim, que o adjetivo "democrático" pode representar regimes extremamente diferentes. Mas o fato é que ninguém ousa dispensar este termo — democrático. A força ideológica é, pois, algo potente. No entanto, sabemos que a dificuldade da democracia é que ela afirma uma igualdade ideal, ao mesmo tempo que sabe, por outro lado, o quanto encobre grande série de reais desigualdades.

O segundo exemplo é este: a força ideológica do desenvolvimento econômico. A idéia de que toda

a sociedade deve viver em expansão é uma das grandes ideologias da época presente. Tanto é verdade, que nenhum regime pode dispensar esta idéia. E é sobre este plano de expansão que cada país se apresenta como realizando o que há de melhor. Aqui é importante notar que o marxismo, contrariamente ao que se poderia esperar da sua origem, frequentemente transpõe a sua teoria da luta de classes, sobre este plano da competição econômica, do ponto de vista da expansão da sociedade.

Estes dois exemplos mostram que a partir do instante em que determinada ideologia se desenvolve, ninguém mais pode opor-se a ela. Talvez possamos apenas contorná-la. Sem dúvida alguma foi a sociedade de Marx que gerou esta necessidade de ideologia. Nas sociedades tradicionais os homens se reagrupavam entre si, guardando sempre o lugar reservado para cada um deles. Nas sociedades nacionais, já se agrupavam sempre em torno de um ideal patriótico. Agora, na sociedade de massas, a ideologia procura reagrupar os homens em torno de valores mais vivos do que os valores nacionais ou tradicionais. Gosto de usar este exemplo em país como o Brasil, onde uma das grandes idéias de Augusto Comte, quando lançou o positivismo, no século 19, se refletiu em duas palavras que aparecem na bandeira brasileira. A sua idéia era a de encontrar uma sociedade de massas, que seria exclusivamente econômica, e que se baseava neste motivo ideológico para tentar realizar este novo conceito social.

Há, portanto, este poder na ideologia. Povo sem ideologia é reunião de interesses separados, é série de classes contíguas, que não chegam a se mobilizar por inteiro para um objetivo que ultrapasse o interesse pessoal. Não se pode negar a um povo futuro em torno do qual ele arregimentar a sua

consciência. Se as sociedades modernas criam ideologias, é porque sentem que a mobilização das massas depende de uma palavra de ordem que seja sentida por todos. Mas nós sabemos, desde já, dos grandes perigos das ideologias. Estas se servem das palavras fora da realidade, e degeneram as palavras de ordem em *slogans* — que se tornam facilmente em proclamações eleitorais. Neste sentido, o poder das idéias pode ser tão destruidor para o homem como o foram outrora as manifestações tradicionais ou os orgulhos nacionalistas. Tanto isto é verdade, que as sociedades modernas se mobilizam em torno das ideologias, depois se desgostam delas, despolitizam-se de qualquer objetivo comum, e se tornam novamente em série de pequenas unidades que apenas guardam da ideologia o desgosto da palavra.

Gostaria agora, na última parte, de ver qual pode ser o serviço que a fé oferece ao mundo ideológico. Se deseja a fé encontrar realmente o homem, ela deve procurá-lo tal como ele é: homem possuído pela paixão ideológica. Este é o motivo pelo qual, nos próximos capítulos, tratarei de duas ideologias que se apresentam como sistemas organizadores: uma sobre o plano objetivo — o marxismo; a outra sobre o plano subjetivo — o existencialismo. Mas, para encontrar o homem possuído pelas ideologias, devemos, em nossa fé, realizar duplo trabalho. Posso indicar a natureza deste duplo trabalho citando uma frase do filósofo francês Paul Ricoeur: "Jamais terminamos de matar os ídolos, a fim de deixar que falem os símbolos".

Quero desenvolver, primeiro, a segunda parte desta frase. Penso que os cristãos, quando se encontram face a face com as ideologias, devem tomar cuidado de não destruir nelas a força simbólica que é o alimento das massas humanas. Como

cristãos não devemos, diante das ideologias, tomar apenas atitude reservada, e não procurar conhecer o que nelas se exprime, quer seja a esperança, quer seja a angústia do homem. Da mesma sorte que Jesus Cristo, nos Evangelhos, tomou as parábolas a partir de certo número de situações humanas, para designar o Reino de Deus, assim também devemos tratar as ideologias vendo nelas parábolas do Reino. Nosso primeiro trabalho não consiste em denunciar, mas escutar; e, se possível, libertar. O trabalho da fé, em relação às ideologias, é de libertar o que nelas é mortal, para salvar, então, o que é vida. Quando o povo de Israel saiu do Egito, Deus lhe permitiu carregar o ouro dos egípcios. Penso que temos aí a verdadeira imagem do trabalho cultural que devemos efetuar como cristãos, para que possamos ver o que, nas ideologias dêste mundo, pode ser compreendido e disputado como símbolos do Reino neste mundo. Mas se devemos escutar a força simbólica das ideologias, também devemos, ao mesmo tempo, denunciar o seu poder de idolatria.

É distinguindo entre o símbolo e o ídolo que encontraremos nossa linha de trabalho. E somente assim poderemos, por exemplo, falar de marxismo e de existencialismo. Este ouro dos egípcios que Deus permitiu que seu povo carregasse, lhe serviu, por fim, para fazer o bezerro de ouro... Qualquer ideologia pode tornar-se ídolo. Ela é no início idéia motora, e se torna finalmente idéia devoradora. Olhando a vida das pessoas e dos povos, sob o ângulo teológico, poderemos exercer esta luta contra os ídolos e experimentar salvar a esperança dos homens, impedindo que essa esperança acabe em utopia.

Nos próximos estudos verificaremos, primeiramente, dentro do marxismo, o momento em que

êle é ideologia motora, e o momento em que se torna ídolo devorador. E no plano da constituição da sociedade, veremos, concernente ao existencialismo, o momento em que, da mesma forma, um símbolo muda no vazio de um ídolo. O marxismo trata das massas, o existencialismo trata do indivíduo. Mas creio que ambos são grandes ideologias, que estruturam a vida do homem atual, muito mais do que o fazem as aparências tradicionais ou as qualificações nacionais. Este é o motivo por que, como cristãos, se queremos viver na realidade dêste tempo, temos de enfrentar estas duas ideologias. Não como exercício meramente intelectual, mas como encontro profundo com as forças que movimentam o homem de hoje.

III

O PODER DA ANÁLISE MARXISTA

Ineficácia de uma crítica moral ao marxismo, mas eficácia da distinção entre o poder de seus simbolismos e a fraqueza de sua tendência à auto-idolatria.

Marxismo é um símbolo da batalha entre três alienações humanas na vida econômica, política e religiosa.

Marxismo é o símbolo da reconstrução da sociedade econômica na base das necessidades; da sociedade política na base de auto-administração das comunas; da sociedade espiritual na base da interpretação do pensamento e da realidade.

Mas os símbolos não estão livres de se corromper, quando se tornam meios de poder sem nenhum critério externo.

Procurarei sintetizar, neste primeiro estudo sobre o marxismo, a força simbólica que ele representa para o mundo atual, para vermos, a seguir, a ameaça idolátrica que igualmente representa.

Quero insistir na importância de encontrar o homem de hoje na sua dimensão ideológica. Se realmente continuarmos a considerá-lo como se viesse ainda nas suas antigas dimensões correremos o risco de ser igreja não contemporânea. Citaria aqui a frase do escritor italiano Helio Vitorini que, falando sobre o Cristianismo na época atual, diz ter encontrado, em outros tempos, por meio do catolicismo, sua forma correspondente à sociedade camponesa e medieval; em outras épocas, como na burguesa, foi através dos puritanos conquistadores que o cristianismo manteve o seu encontro; e depois, na época do progresso das classes médias, no protestantismo. Mas o cristianismo não encontrou ainda sua forma verdadeira para uma época que não é nem feudal nem burguesa. Significa isto, portanto, que devemos empreender a busca do cristianismo para o homem ideológico das grandes massas contemporâneas... homem este, como foi dito, que não é nem tradicional nem nacional.

Devo antes explicar a divisão que dei ao tema deste capítulo. A minha base é a que usei antes: o papel do cristão é fazer desaparecer os ídolos, deixando falar os símbolos. É segundo esta divisão que procederei com relação ao marxismo, começando por escutar o seu poder simbólico, que faz com que ele seja o maior fator ideológico do mundo contemporâneo, antes de dedicar-me ao trabalho mais fácil de denunciar nêlo nôvo ídolo. Não é, portanto, divisão moral que farei sobre o marxismo, falando hoje sobre sua parte boa, para amanhã discernir sua parte má, do ponto de vista moral. Creio que o julgamento moral se afasta muitas vezes do

âmago da questão. Diz-se, por exemplo, sobre os comunistas, que são ateus e totalitários, e desta forma se furta à questão principal que o comunismo levanta. Creio que o julgamento moral é, muitas vezes, defesa que se usa contra si mesmo! É com o propósito de recusar essa defesa pessoal que desejo levantar os verdadeiros problemas que o marxismo oferece.

Pergunto primeiramente: por que é o marxismo, hoje, a mais potente ideologia do mundo contemporâneo? Sabemos que Marx não foi o único, no século 19, a observar qual poderia ser o futuro da sociedade. Houve reformadores burgueses como Saint Simon e Tocqueville. Houve reformadores operários, como Proudhon e Bakunin. Mas um século depois destes contemporâneos de Marx, só se fala no marxismo. O século 19 trouxe para o atual certa quantidade de ideologias possíveis e, no entanto, essas diferentes ideologias se gastaram. Representaram cada uma o que chamávamos, no século 19, a decomposição da síntese de Hegel. Algumas foram unidades políticas sob a democracia liberal; outras foram ideologias científicas, como o positivismo; outras, ideologias reformistas, como a social democracia; outras, ideologias fascistas. Mas acontece que somente o marxismo continua sendo ideologia poderosa. Observaria, em primeiro lugar, que essa duração do marxismo não se prende à exatidão de suas previsões. Grande quantidade de elementos que o marxismo previa não se concretizavam na evolução da sociedade moderna. Enumero, rapidamente, certo número deles: não houve no capitalismo crises internas decisivas; e Marx aguardou-as durante a sua vida. Esta é a razão pela qual ele não publicou, enquanto vivo, o segundo e o terceiro volumes de "O Capital". Tampouco houve destruição progressiva do salário do

operário pelo desenvolvimento do capitalismo. Isto quer dizer que Marx estava convencido de que a diferença de classes se acentuava e de que a burguesia pagaria cada vez pior aos seus operários. Por outra parte afirmava que haveria acúmulo de capital de um lado e de outro pauperismo crescente da classe trabalhadora. Tanto assim que as contradições econômicas levariam, não somente sob o plano econômico mas também no aspecto social, a uma crise decisiva. Houve entretanto, ao contrário, no mundo que nós conhecemos, o aparecimento de dois novos tipos de classe sobre as quais o marxismo não fala explicitamente: de um lado, a classe média; de outro a que podemos chamar de classe ditatorial — que não se confunde com a classe capitalista, proprietária dos meios de produção.

Mas houve, também, outros erros do marxismo: o proletariado nunca tomou o poder espontaneamente, ou seja, pelo processo econômico. Todas as experiências comunistas estão ligadas à guerra. A comuna foi ligada à guerra de 1870; a primeira revolução russa à de 1905; a grande revolução russa à primeira guerra mundial; a extensão das democracias populares à segunda grande guerra. Enfim, para encerrar esta enumeração, lembro que o marxismo previa a revolução capitalista no país mais industrializado, enquanto ela se processou num país fraco e pouco industrializado. Assim podemos dizer que o comunismo, seguindo-se na história ao capitalismo, teve muitas vezes, na história contemporânea, o mesmo papel que o capitalismo representou nos países não industrializados, para fazê-los passar para a fase de industrialização. Os marxistas anunciavam a solução das contradições entre a cidade e o campo, mas a agricultura dos países comunistas sempre

apresentou dificuldades. Também sua indústria sempre necessitou de certo número de estimulantes econômicos, tal como a expansão da gama de salários e, atualmente, a necessidade de interessar as empresas na realização do plano. O comunismo anunciava também o fim das dificuldades políticas; e nos nossos dias assistimos à permanência ou ressurreição das dificuldades nacionais, no seio do próprio mundo comunista. Não é, portanto, a exatidão de suas análises que parece representar a maior força do marxismo, e sim o poder de simbolização para nossa época.

Lembraria aqui uma frase de autor não suspeito de comunismo, pelo menos na sua evolução atual: André Malraux que, em "A Condição Humana", dizia ter o cristianismo representado, em outros tempos, a dignidade para os escravos; que a revolução de 1789 representara, para o mundo burguês, a liberdade política; e que o comunismo significava, para os que sofrem exploração no mundo atual, a esperança dos pobres.

Gostaria, portanto, de aprofundar-me agora nesta força simbólica do marxismo no mundo contemporâneo. Direi de início que tomo a palavra "símbolo" em sentido positivo. Isto é, como correspondendo realmente às coisas que devem ser destruídas em nosso mundo, e outras que devem ser construídas. Ao empregar as palavras construir e destruir, uso a fórmula que Marx escolheu para definir sua vida quando suas filhas lhe perguntaram: "De que gosta mais o senhor?" "Da luta". "Que detesta mais?" "A servidão". "Qual seu lema?" "Destruir e reconstruir".

Começo por mostrar a força de destruição do marxismo. Em primeiro lugar, é o marxismo um símbolo do homem que se vê frustrado do produto

de seu trabalho. Sabemos que a obra de Marx não contribuiu para o comunismo, não se chamou comunismo, mas "Capital". Isto é, a análise marxista é o estudo mais preciso possível deste fenômeno que Marx assistia no seu tempo, que era, de um lado, o desenvolvimento da grande indústria e, portanto, a criação de considerável quantidade de produtos; e, de outro, o fato de não ter grande parte da população o gozo daqueles produtos.

Marx estudou a razão dessa contradição — de um lado as forças de produção, de outro a miséria crescente. A análise do capital estuda essencialmente uma diferença que é a famosa noção de mais valia, o que é simplesmente a diferença entre a força inicial de trabalho que o operário traz na sua atividade, e o valor final do objeto produzido por essa atividade. Para Marx, o preço de todos os objetos inclui, de um lado, a remuneração do trabalho, e do outro essa mais valia capitalista que faz com que no mundo moderno seja o dinheiro que traga mais força do que o trabalho. Marx não era igualitarista, não acreditava que seria possível repartir na fonte os produtos igualmente entre todos os membros da sociedade. Mas insistia em repartição que correspondesse senão às necessidades, pelo menos à capacidade. E, segundo Marx, o dinheiro não constituía, em si mesmo, a capacidade criadora. O primeiro protesto de Marx se parece, pois, com os protestos dos profetas, quando viam acumular-se num pequeno número de pessoas os produtos de uma sociedade que deveria ser repartida entre o conjunto de seus membros. É esta frustração, ou alienação econômica, que representou para Marx o grande escândalo contra o qual se levanta o seu símbolo de protesto. Neste sentido,

o marxismo sempre procurou apresentar-se não como doutrina externa, mas como expressão da situação existente para o proletariado.

Passo ao segundo protesto de Marx. Poder-se-ia dizer que, se há esta desigualdade de divisão econômica na sociedade atual, prende-se ela à diferente capacidade de trabalho das pessoas, pois que, teoricamente, estamos num mundo onde cada qual tem oportunidades iguais. Desde a revolução de 1789, todo o século 19 passou a viver na certeza de que a liberdade política é a grande aquisição dos tempos modernos, e que a democracia liberal responderá por si mesma aos problemas que o mundo moderno levanta.

O segundo protesto de Marx é contra a alienação política. Isto significa, para Marx, que a liberdade democrática se torna afirmação formal, enquanto não corresponde a uma situação econômica concreta. Não que Marx desconhecesse a importância da liberdade democrática. Lembrarei aqui que sua mulher era filha de grande burguês liberal e que, na sua mocidade, como seu pai, acreditou na liberação da democracia que a França naquele tempo havia estendido à Europa. Mas muito cedo achou Marx que essa pretensão da democracia política, ou da economia de empresa particular de resolver os problemas econômicos era na realidade ilusão. E sabemos que chegou a definir a natureza do Estado como instrumento das classes economicamente dominantes. Há aqui, portanto, o segundo protesto de Marx, que também tem força de simbolismo em todas as partes do mundo contemporâneo onde a democracia liberal não consegue resolver os problemas econômicos.

Passo agora ao terceiro ataque formulado por Marx. Ele atacou o capital, a democracia liberal,

e a religião. Tomo este terceiro elemento depois dos dois primeiros porque o elemento religioso, para o marxismo, não é fundamental, mas simplesmente um reflexo do que representa a exploração econômica que, segundo Marx, é fundamental. Para ele a religião representou elemento de divisão do homem. Acostumamo-nos a lembrar a frase de São Paulo: "Em Cristo não há nem homens, nem mulheres, nem escravos, nem livres". Marx entendeu certamente a religião em sentido oposto, como se dissesse que: "Em Cristo há, de um lado, o homem privado e, de outro, o homem social". Há, de um lado, o homem que pensa no céu, de outro o que vive na terra. Isto é, para Marx a religião é fenômeno que ao invés de juntar os homens, na realidade os separa. Duas citações célebres: a primeira, do homem que ensinou a Marx o ateísmo: "De amigos de Deus devemos tornar-nos amigos do homem, de mendigos da oração devemos tornar-nos trabalhadores da terra, de candidatos ao além devemos tornar-nos estudantes das coisas da terra." Agora, a frase do próprio Marx: "A religião não é mais do que um sol ilusório que se move em torno do homem, enquanto que o homem não se move em torno de si mesmo. A religião é um suspiro da criatura arrasada pela infelicidade, é a alma de um mundo sem coração, ao mesmo tempo que é um espírito de uma época sem espírito, é ópio para o povo". A religião representou, portanto, para Marx, ao lado do capital e do Estado, o terceiro poder que distancia o homem de si mesmo.

Agora vejamos como Marx propõe a reconstrução. Pois na verdade a força simbólica do marxismo não é simplesmente fazer eco destas três grandes limitações do homem moderno: 1) que ele não recebe os frutos do seu trabalho, 2) que a

vida política é formal em relação à vida prática concreta, 3) que a vida religiosa nos pode separar em duas pessoas, a que pensa no além e a que se ocupa das coisas terrenas. Mas a força simbólica do marxismo está em não lamentar sobre suas próprias dificuldades, e sim querer atacá-las e resolvê-las uma a uma. Evocarei, portanto, rapidamente, as três reduções que Marx propõe: da alienação econômica, política e religiosa.

No plano econômico o marxismo anunciou um tipo de economia em que não haveria intermediário entre o trabalho dispendido para a produção e o salário recolhido após a mesma. Convencido de que se tratava de pequeno número de capitalistas que, entre êsses dois momentos — o trabalho e o salário — absorviam a maior parte do produto da sociedade, o marxismo propõe a supressão desta categoria, encarregando o Estado da distribuição do produto. É, naturalmente, uma visão ideal. Primeiramente, porque a supressão do dinheiro, que foi encarada como possibilidade pela Rússia, em 1921, e pela China vermelha em 1958, provou por duas vezes ser impossível numa economia muito mais complexa que as antigas economias de troca das sociedades primitivas. E é também visão idealista a de pensar que o Estado, no seu sentido anônimo e na sua tentação do poder, estivesse isento de corrupção por sua própria função econômica. Contudo, o grande poder do marxismo não seria o interesse privado, mas a necessidade coletiva, isto é, onde a determinação da economia não se realizaria por uma multiplicidade de egoísmos, mas por uma repartição, num plano geral, dos produtos correspondentes às necessidades do cidadão.

A segunda força simbólica do marxismo se refere ao plano político. O marxismo sonhou com o

desaparecimento do Estado. Engels se propunha a não mais empregar o termo "Estado", mas usava a velha palavra alemã, correspondente a *comuna*. E é interessante que Lutero, no seu tempo, havia igualmente proposto substituir a palavra igreja por essa palavra alemã, como se Engels no plano político e Lutero no plano eclesiástico tivessem ambos o pressentimento de que o poder de dominação traz consigo o risco de acabar com a verdadeira vida em comum. Isto porque, se há autoritarismo político, há igualmente autoritarismo eclesiástico, que se chama clericalismo. O sonho de Marx foi suprimir o clericalismo político e, como êle gostava de defini-lo, falando nos termos do comunismo, de levar a uma comuna de produtores a auto-administração. Quando penso nas proposições do marxismo, gosto de citar o último versículo do livro de Juizes, capítulo 21:25: "Naquele tempo não havia rei em Israel, cada um fazia o que lhe parecia bem".

Finalmente, no plano religioso. O marxismo representou a esperança de que, uma vez suprimida a exploração econômica, o homem não projetaria mais sobre Deus as contradições que êle observasse em si mesmo. Numa sociedade onde não mais houvesse miséria, onde não houvesse mistério, onde não houvesse oposição, o homem não inventaria Deus para fazer dêle a consolação da miséria, a explicação do mistério, e o modo de suportar as contradições.

Tomo outra frase de Marx, cheia de segurança impossível: "O comunismo é naturalismo acabado. Coincide com o humanismo, é o verdadeiro fim da disputa entre o homem e a natureza, entre o homem e o homem, entre a existência e a essência, entre a liberdade e a necessidade, entre o indivi-

duo e a espécie, êle resolve o mistério da história e sabe que o resolve”.

O marxismo representa, portanto, para o nosso tempo, um símbolo de protesto e um símbolo de construção. Êle representa sôbre o plano de conhecimento, pois que pretende fazer análise do desenvolvimento do mundo. Êle se apresenta, igualmente, no plano de ação, como verdadeira moral ativa do homem, pois que indica ao homem o que êle deve fazer para acelerar a marcha da história e fazê-la chegar a sua solução. Ê certo que o marxismo representa êste duplo símbolo para o mundo atual, porque não houve, no plano de protesto, nem sôbre o plano de construção, símbolos tão poderosos como o dêle. Êle representa sôbre êste aspecto, a fôrça que vem no lugar de fraqueza. Os pensadores marxistas, falando sôbre a situação na China, disseram que “Os deuses que estavam perante nós, estavam velhos demais para os homens”. O marxismo foi, portanto, uma fôrça de protesto e fôrça de construção num mundo que não possuía suficientemente nem uma coisa nem outra.

Veremos, no estudo que se segue, algumas questões que menciono desde já: qual pode ser a atitude cristã diante dêste protesto que tende a se tornar simplesmente mito, isto é, autojustificação de si próprio, e denúncia constante unicamente dos outros? Qual deve ser, por outro lado, a atitude cristã em face dêste símbolo de construção que pode degenerar-se ou em utopia ou em ideologia? Creio que o trabalho do cristianismo com relação ao marxismo é evitar seja repetida hoje a situação do cristianismo perante o islamismo, ou seja, a situação hermética de cruzada, onde cada um se separa, e onde cada qual acentua seus defeitos particulares. Penso, ao contrário, que, de certo modo,

o comunismo precisa de cristianismo para não tornar-se ídolo. A grande evolução atual do próprio mundo comunista mostra que temos trabalho que resumiria na frase de certo pastor que vive na Alemanha Oriental, certamente a pior das democracias populares: “No meu país a Igreja não precisa tentar desembaraçar-se um dia do comunismo, mas deve esforçar-se para que êste se torne algo viável para os homens que vivem em seu seio”.

IV

A FRAQUEZA DA IDEOLOGIA MARXISTA

- 1) *Devemos tomar duas precauções: não falar apenas sôbre os ídolos dos outros; não reduzir a palavras a ideologia comunista sem lutar pela liberação do proletariado.*
- 2) *Possíveis ídolos do comunismo: exploração econômica; história como redenção de si mesma; infalibilidade do partido; autocriação do homem.*
- 3) *No terreno prático, como nos relacionarmos com os marxistas, sendo nós cristãos.*

No capítulo anterior insisti sobre o poder positivo do marxismo como expressão simbólica de uma parte da frustração do homem contemporâneo no plano econômico, com relação ao produto do trabalho; no plano político, com relação às insuficiências da democracia formal e no plano religioso, quando a religião representa para o homem alienação quanto à vida real.

Agora, trato do marxismo como possibilidade idolátrica. Isto quer dizer, o seu lado negativo, ou melhor, o momento em que o marxismo deixa de ser símbolo e se torna para o homem ideologia abstrata — o que vou definir daqui a pouco mais propriamente como ídolo.

Devo, antes, tomar precaução dupla. A primeira é de ordem psicológica e espiritual. Não deveríamos falar dos ídolos, senão diante das pessoas que julgamos relacionadas com êles. De certo modo, o que vou dizer agora, preferiria dizê-lo, como fiz muitas vezes na França, perante auditório composto de mais de 80% de marxistas. Penso que há sempre perigo em denunciar os ídolos dos outros; e por isto, muitas vezes, não estou de acôrdo com o fato de que os marxistas falem somente sobre os ídolos capitalistas e cristãos. Mas há também dificuldade de nossa parte ao falar sobre os marxistas na frente de auditório como o nosso, formado em grande parte de pessoas que não são tentadas por êsses ídolos. Seria talvez necessário lembrar que corremos o mesmo risco em nosso meio cristão. Embora não seja êste o meu assunto, creio, por exemplo, que algumas vezes falamos da liberdade, da propriedade, da família, ou da Igreja de maneira idolátrica. Isto quer dizer que tomamos certo número destas realidades, que têm valor real, e tornamos estas coisas, de repente, absolutas, na frente das quais tôdas as outras realidades desa-

parecem. Permito-me citar aqui uma frase de Flaubert no seu livro "Educação Sentimental", escrito em meados do século 19, mas ainda bastante atual: "A propriedade estava montada no respeito dos homens, no nível da religião e se confundiu com Deus". Esta primeira precaução é, portanto, exigência com relação a cada um de nós, de não falar facilmente demais sobre os ídolos do marxismo, pois todo discurso sobre qualquer ídolo, para ser verdadeiramente profundo, deve ser pronunciado na frente daquele no qual encontramos este risco de idolatria.

Mas devo ter segunda precaução, não mais no plano psicológico, mas no lógico. Procurarei denunciar os elementos que tornaram, no marxismo, os símbolos verdadeiros em ídolos devoradores. Refutarei o marxismo, ou seja, contestá-lo-ei em alguns pontos que lhe são essenciais. Mas penso que logo que contestamos uma ideologia temos de tomar a precaução de que esta contestação não seja apenas uma redução verbal, isto é, refutação no plano teórico, esquecendo-nos da realidade prática que deu nascimento à teoria.

Começo com um exemplo do lado dos comunistas. Todos sabem que o marxismo muitas vezes procurou reduzir o cristianismo. Por exemplo, o marxismo dá a sua explicação sobre a forma pela qual nasceu o cristianismo e, ao explicar-lhe o nascimento, anuncia o seu desaparecimento. Segundo Engels, o cristianismo se compôs de três camadas: o cristianismo primitivo, que foi em primeiro lugar uma colocação em comum da esperança de escravos que, não conseguindo libertar-se no plano temporal, tinham elevado a sua esperança para o céu. Uma frase clássica assim argumenta: "Jesus Cristo venceu, porque Spártacus foi vencido". Aos olhos da explicação marxista é este o primeiro re-

baixamento do cristianismo. Engels diz, em seguida, que o cristianismo se confundiu com o estoicismo e, após ter sido a expressão da esperança da consolação dos escravos, se teria tornado, sob a influência estoica, uma filosofia da resignação. Na terceira mudança o cristianismo, sempre sob o ponto de vista de Engels, ter-se-ia desenvolvido no mundo antigo, no momento em que o Imperador Constantino o adotara como ideologia, para fazer a unidade do Império Romano na época em que o paganismo não contribuía bastante para isso. Ouvi muitas vezes, pelos próprios marxistas, este modo de explicar e de desmontar o cristianismo.

Mas esta redução aos pedaços deixa completamente de lado o sentido fundamental da mensagem cristã, no sentido de que Jesus Cristo nunca foi escravo revoltado, nem filósofo estoicista, nem fornecedor de ideologia para o Império Romano. Por consequência, a redução marxista do cristianismo a puro fenômeno transitório parece-me, a mim cristão, uma redução verbal que deixa completamente por fora a única questão importante: será que em Jesus Cristo Deus veio para libertar a todos os homens?

Não me sinto reconhecido nesta assimilação do cristianismo a simples metafísica, sobretudo quando se diz que a metafísica é expressão de uma essência eterna e imóvel de Deus. Não me reconheço quando vejo, de um lado, marxismo e história, e, de outro, o cristianismo, a metafísica e a imobilidade. Pediria, portanto, no momento em que tenha diálogo com os marxistas, que não me reduzam verbalmente, ao desconhecer o que para mim é essencial — que Deus é acontecimento histórico e libertador. E que, portanto, o cristianismo, para mim que procuro vivê-lo, não é certamente essa metafísica da eternidade.

Gostaria de falar agora no lado marxista e dizer que, como cristãos, não devemos reduzi-lo verbalmente, mas devemos escutar a sua mensagem concreta. A redução verbal do marxismo é operação que penso ser bastante fácil de fazer. Os marxistas dizem que a religião é produto da alienação econômica. E nós temos vontade de dizer que o marxismo é produto de certa necessidade religiosa confundida. Isto é, é fácil concluir que há estranho paralelo entre a visão cristã do mundo e os diferentes momentos da visão marxista da história. Na visão marxista, a comunidade primitiva foi desfeita pela divisão do trabalho. A divisão de trabalho, por sua vez, veio engendrar a divisão das classes e, em certo momento da história, aconteceu que uma destas classes foi de repente encarregada pelo marxismo de uma missão reconciliadora universal. Lembro a frase famosa do próprio Marx: "O proletariado é, na história da humanidade, o Cristo crucificado encarregado de a reconciliar". Enfim, a descrição da sociedade comunista parece, como demonstrei, ser bastante semelhante a esta comunidade liberada que nós chamaríamos, como cristãos, o livre reinado dos filhos de Deus. Poderíamos, portanto, reduzir verbalmente o marxismo do mundo atual — e explicar que sua força de atração não está na justeza de suas análises, mas no poderio religioso que êle ofereceu às massas contemporâneas, dando-lhes um conceito de desenvolvimento da história e uma analogia bastante espantosa ao que representa a doutrina cristã da criação, da queda, redenção e escatologia. Mas se a redução verbal do cristianismo pelo marxismo não toca a mensagem cristã profunda, a redução verbal do marxismo por esta interpretação cristã que acabo de fazer também não toca a raiz profunda do marxismo — que todos nós sabemos é a existência

ou a permanência do mundo. Enquanto existir a supremacia de interesse individual sobre a necessidade coletiva, declarações políticas formais sobre as situações econômicas reais, e enquanto houver na religião função alienadora, enquanto todos êses defeitos existirem no plano da divisão econômica, no plano de autenticidade política e no plano de verdade religiosa, podemos reduzir verbalmente o marxismo.

Depois dessas precauções meio longas, quero atacar o assunto e mostrar a minha idéia sobre como, dentro do comunismo, existe ameaça de idolatria. Em primeiro lugar, definamos o que quer dizer esta palavra "ídolo". Segundo a Bíblia, o ídolo é uma porção da natureza que, de repente, se torna curiosamente, ao invés de apenas elemento natural, em algo absoluto, diante do qual o homem se curva e do qual êle tem medo e ao mesmo tempo desenvolve a sua vontade; do qual, enfim, êle faz seu deus. No Antigo Testamento o povo de Deus foi rodeado por três outros povos que, de diferentes maneiras, escolhiam seus ídolos no mundo da natureza. O povo de Deus tinha a leste os assírios, que escolhiam os seus ídolos nos astros; tinha ao sul e a oeste o povo egípcio, que escolhia seus deuses nas águas; e tinha ao seu lado o povo da Cananéia que escolhia seus ídolos entre as fontes e as árvores. Isto quer dizer que cada um destes três grandes povos fazia de suas necessidades um ídolo. Os assírios gostariam de conhecer o destino, os egípcios tinham necessidade do Nilo e os povos da Cananéia necessitavam da fertilidade do solo. Cada um destes elementos era importante; mas, no momento em que o homem faz um ídolo, isto é, em vez de reconhecer que tais elementos são apenas importantes, êle o torna seu deus. Gostaria de ler aqui a passagem mais "anti-religiosa" que podemos

encontrar, esta pequena parábola que conta o profeta Isaías, quando êle descreve, no capítulo 44, a seguinte história:

“Um homem corta para si cedros, toma um cipreste ou um carvalho, fazendo escolha entre as árvores do bosque; planta um pinheiro, e a chuva o faz crescer. Tais árvores servem ao homem para queimar; com parte de sua madeira se aqueça, e coze o pão, e também faz um deus e se prostra diante dele, esculpe uma imagem e se ajoelha diante dela. Metade queima no fogo, e com ela coze a carne para comer, assa-a, e farta-se; também se aqueça e diz: Ah! já me aqueço, contemplo a luz. Então do resto faz um deus, uma imagem de escultura; ajoelha-se diante dela, prostra-se, e lhe dirige a sua oração, dizendo: Livra-me, porque tu és o meu deus. Nada sabem, nem entendem; porque se lhes grudaram os olhos, para que não vejam, e os seus corações já não podem entender. Nenhum deles cai em si, já não há conhecimento nem compreensão para dizer: Metade queimei no fogo, e cozi pão sobre as suas brasas, assei sobre elas carne, e a comi; e faria eu do resto uma abominação? ajoelhar-me-ia eu diante dum pedaço de árvore? Tal homem se apascenta de cinza; o seu coração enganado o iludiu, de maneira que não pode livrar a sua alma, nem dizer: Não é mentira o em que confio?”

O homem moderno faz para si ídolos não mais com árvores da floresta, mas com teorias.

Gostaria de tomar agora três exemplos no marxismo para mostrar como faz êle os seus ídolos, ou seja, os seus absolutos, segundo os quais se deveria, no futuro, desenrolar o conjunto da história humana. Tanto assim, que estas verdades partem de análises extraídas da realidade e se tornam, pou-

co a pouco, dogmas ou feitiços aos quais se deve conformar a realidade.

Tomo o primeiro exemplo no plano do materialismo. Todos sabem que o famoso materialismo é a reprovação comum que fazemos ao marxismo, algumas vezes de maneira rápida demais, arriscando-nos a identificar o cristianismo com o espiritualismo, enquanto que o que Deus criou e ama é o conjunto do homem, tanto o seu corpo como a sua alma. O materialismo, no marxismo, quer dizer triplíce correspondência; em primeiro lugar, a evolução da humanidade está determinada pelas condições tecnológicas que o homem emprega para dominar a natureza. Correspondendo a estas condições tecnológicas, em segundo lugar, vêm as relações sociais representadas pelas classes e, em terceiro, o marxismo diz que os diferentes pensamentos dos homens representam apenas estas classes sociais que, por sua vez, são consequência de situações tecnológicas. O materialismo marxista afirma, portanto, que o pensamento é, na superestrutura, reflexo engendrado pelas infra-estruturas materiais. Tôda a idéia do marxismo é que o mundo está desequilibrado enquanto não houver verdadeira correspondência entre êstes elementos diferentes de produção coletiva, que se encontram na grande indústria, e os elementos da propriedade privada que se encontram na sociedade capitalista. A idéia do marxismo é que é necessário reajustar êstes três elementos e chegar a verdadeiro equilíbrio entre a tecnologia, as classes e as ideologias. Há, no primeiro ponto materialista, um elemento interessante que é o de verificar que, efetivamente, o condicionamento social do homem intervém muito na formação de seus pensamentos. Mas ao elevar esta verificação à dignidade de dogma, é preciso afirmar que a consciência é o produto da ma-

téria e que as idéias não são mais que o reflexo das situações.

Mas sabemos que ao longo da história estes elementos nem sempre se corresponderam entre si. Por exemplo, do ponto de vista tecnológico, os métodos da grande indústria são praticados da mesma forma pelo regime comunista e pelo regime capitalista. Por conseguinte, o dogma do materialismo, que procura firmar no argumento econômico a explicação de todos os eventos da história, torna-se dogma obrigatório que transforma a história em determinismo econômico. Dizer, por exemplo, que a Reforma foi engendrada pela classe burguesa para justificar o capitalismo nascente, é passar ao largo de toda a questão da renovação da Igreja e do retorno ao Evangelho, que foi a raiz da Reforma. Este exemplo mostra como o dogmatismo marxista, que procura explicar todos os acontecimentos do mundo pela sua raiz econômica, é modo abusivo de transformar observação real em dogma total. Segundo exemplo: o comunismo está convencido de que a marcha da história conseguirá resolver todos os problemas. O marxismo estabelece assim certa espécie de otimismo segundo o qual as épocas engendram por elas mesmas os meios de resolver as dificuldades da história. Tomo um exemplo mais célebre: o marxismo está convencido de que, ao tomar o poder, o proletariado não constituirá classe, que não haverá dominação privilegiada das pessoas que terão o poder desta situação e que, por consequência, podemos ver o desenvolvimento da história como tendo de acabar com situação ideal. Penso que há também, na posição marxista, certo dogmatismo que não conhece tudo que na história não corresponda a estes elementos otimistas. Bastam dois exemplos muito conhecidos: o exemplo do stalinismo, pelo qual se vê que a for-

mação do fenômeno político no desenrolar de uma sociedade marxista é acontecimento imprevisível, pois não corresponde a nenhuma raiz de ordem econômica. É, pois, fenômeno sobre o qual o comunismo teve de reconhecer que se tinha tornado em enorme fenômeno policial e centralizador, burocrático e ditatorial sem que, dentro do marxismo, nenhuma explicação plausível fosse dada sobre esta corrupção interna.

Quando levantamos a questão, perguntando aos comunistas como podem explicar o stalinismo numa sociedade cuja economia ia em direção ao comunismo, em geral eles dão duas respostas: em primeiro lugar, que o stalinismo deveria ser observado como o resto da mentalidade burguesa. Mas tal resposta é insustentável. Dão a segunda, melhor: o stalinismo foi criticado. Devemos dizer, entretanto, que o otimismo marxista sobre a marcha da história não corresponde à realidade. Que há, na marcha da história, elementos que são muito mais trágicos, sobre os quais a descrição marxista pretende que a marcha da história não é absolutamente previsão infalível. Pois sabemos, ao contrário, que nenhum partido é infalível, que não há nada que nos assegure que os partidos expressem o pensamento das massas e que não temos certeza de que o movimento espontâneo das massas traga em si mesmo a libertação de todas as infelicidades humanas. Há certo otimismo científico do marxismo sobre o desenrolar da marcha da história que se torna em puro feitiço, puro dogma ou pura idolatria quando, ao invés de reconhecer as contradições dos acontecimentos históricos, ele obriga a história a ser confirmação permanente das suas previsões. E temos a situação histórica atual, com as três interpretações que três partidos comunistas diferentes dão sobre o desenrolar da his-

tória. Penso na Rússia, na Iugoslávia e naturalmente na China. Estes fatos mostram que, dentro da história, nem tudo é lei, mas acontecimento.

Agora, o terceiro exemplo, no plano religioso. É verdade que o marxismo denuncia certo número de fenômenos religiosos que, para o homem, são formas de alienação e não libertação. É verdade que o marxismo fala em certo Deus de essência imóvel, uma idéia metafísica, para retomar os termos marxistas. É verdade que, neste caso, este Deus aliena o homem com relação à vida concreta. Mas nós devemos dizer que o marxismo mesmo faz um ídolo quando não reconhece que os fenômenos religiosos não são todos fenômenos da alienação; que a graça de Deus não representa sempre dependência do homem, mas que, ao contrário, a graça é fator de libertação. Penso que o ponto religioso mais importante para ser discutido com o marxismo é este ponto central da graça — que ele terá de ser salvo pela graça de Deus. É dispensação feita ao homem ser ele responsável pela sua própria vida? ou, ao contrário, será que a graça de Deus não é esta grande liberação de que todo homem tem necessidade, seja ele cristão ou marxista, ao saber que não se liberta por si mesmo? Creio que, no marxismo, insistir sobre a responsabilidade humana é bom elemento; mas creio também que pedir ao homem que se salve a si mesmo, é obrigá-lo a conseguir fazer bem tudo aquilo que fizer. Acho que a capacidade de farisaísmo político, de justificação permanente de si mesmo, de acusação contínua dos outros, mostra que o marxismo, como todo e qualquer humanismo, ao querer encarregar o homem de sua própria salvação, estimula, no homem, a justificação de si mesmo e cria a dificuldade de ser humilde. Penso, portanto, que viver pela graça de Deus não é perder a responsabili-

dade de sua vida, mas é ser liberado do que certamente é o verdadeiro pecado do homem: crer que por si próprio poderá justificar sua vida e mostrar que teve razão. Há no marxismo a idolatria do homem, não sob o ponto de vista de sua capacidade, mas sob o ponto de vista de sua justificação final. É sem dúvida isto que torna o marxismo, como todo o humanismo, tão certo de si mesmo, tão rígido nas suas afirmações, tendo tanta dificuldade de reconhecimento dos seus próprios erros, enquanto que o centro do cristianismo é a possibilidade da esperança, simplesmente porque cada um de nós tem real necessidade de ser perdoado. Tirar do homem a sua responsabilidade, é desumanizar o homem; e obrigá-lo a se justificar a si próprio é também desumanizá-lo.

Queria, para terminar, levantar algumas questões práticas muito simples. A primeira: falei muito sobre ídolos, enquanto o marxismo se apresenta como pura doutrina nacional, como análise científica da sociedade, como o racionalismo aplicado pela história. Penso, entretanto, que logo que encontramos marxistas vemos o que neles continua a ser o símbolo vivo e verídico, ou se torna dogma que não se pode colocar em dúvida porque, inconscientemente, se tornou uma espécie de ídolo. Para as pessoas que freqüentaram, no domínio cristão, o que chamamos, do ponto de vista bíblico, o fundamentalismo, isto significa a possibilidade de citar certo número de versículos e encontrar respostas a qualquer situação da vida — o que nos leva a reconhecer que hoje há certo fundamentalismo marxista em relação a Marx e Lenine, o que é o problema interno mais importante para a evolução do comunismo. Será que o marxismo conti-

nuaria tendo uma análise destinada a libertar o homem e a melhor organizar uma sociedade? Ou será que o marxismo que, gosto de lembrar, compreende a metade da população do mundo, não se tornou fundamentalismo religioso, sabendo mal como aplicar à história atual uma doutrina dogmática e rígida? A primeira questão que levanto é, portanto, questão interna do comunismo, e se a levanto como cristão é porque me parece que, com relação ao marxismo, deveríamos ser intransigentes quanto ao seu poder idólatra, continuando, entretanto, a ser perfeitamente honestos para com ele quando procura exprimir simbolicamente uma exploração real e uma necessidade de mudança política e religiosa.

A segunda questão: talvez me digam que para influir os homens toda doutrina deve, de certa maneira, ser religiosa. Ou seja, apresentar-se à humanidade como espécie de remédio que poderia tirá-lo de suas dificuldades. É questão bem séria. Será que os homens não influiriam sobre a terra se não tivessem medo ou se não tivessem ídolos? Será que, em particular, no nível das massas humanas, os ídolos não são inevitáveis e até indispensáveis para colocar em movimento a humanidade? Esta é a grande tentação. Tal foi, propriamente, a tentação de Jesus Cristo. O diabo propôs justamente a Jesus Cristo apresentar-se aos homens sob a tríplice forma de ídolo que pode fornecer pão aos homens, mostrar aos homens milagres e exercer sobre os homens o seu poderio — a maior tentação da história do mundo. Foi a tentação da história da Igreja. É a tentação da história política. Dostoiévski, no livro onde desenvolveu a lenda do grande inquisidor, fala justamente nesta tríplice

tentação como podendo concernir seja com a Igreja cristã no passado seja com o partido comunista no futuro. Penso que devemos resistir a esta tentação, que não devemos admitir o dilema: ou vocês terão ídolos e serão eficazes, ou não terão ídolos e serão impotentes. Quando Moisés estava no Monte Sinai, Aarão ficou embaixo e fez o bezerro de ouro. Todo o sentido da fé é que a fé não precisa de ídolos para agir. Nem no nível de indivíduos nem no nível das massas. E precisamos dizer ao marxismo que, se ele tivesse essa tática de não crer em seus próprios ídolos, mas se servisse dela simplesmente como demagogia perante as massas, negaria o que, dentro do marxismo, é sua parte mais válida, a negativa de que o homem é alienado; ele reconhecera que há imensa alienação, e penso que qualquer discussão com os marxistas nos leva a reconhecer esta dificuldade da recusa fundamental que devemos opor uns aos outros.

Concluirei dizendo que cristãos e marxistas são, sem dúvida, obrigados a não viver como se estivessem separados por grandes muros, que seriam simplesmente muros de diferentes continentes ou de diferentes classes sociais, pois, neste caso, aceitaríamos, por exemplo, que o cristianismo se identifica com o mundo ocidental ou com o mundo burguês. Devemos, ao contrário, pensar que somos, sem dúvida, destinados a reencontrar cada vez mais o conselho de Jesus, quando Ele manda que os cristãos “sejam prudentes como as serpentes e simples como as pombas”. Prudente quer dizer, parece-me, no caso do marxismo, a capacidade de distinguir entre o que chamei nele sua verdade simbólica, sua chamada para a libertação humana, e

sua corrupção idolátrica, sua possibilidade de ser nova alienação. Simples como as pombas — e lembro serem as pombas tomadas de empréstimo ao cristianismo pelo marxismo. A pomba é sinal da esperança, que procura dizer que todos devemos ter esperança mais forte do que nossas desconfianças, capacidade de esperar de outros mais do que receamos deles.

Isto é, se possível, viver sob o símbolo do evangelho mais do que sob o de denúncia.

V

EXISTENCIALISMO E VIDA MODERNA

Filiação do existencialismo de Hegel a Kierkegaard, Heidegger, Barth e Sartre.

A ênfase do existencialismo: contingência do mundo; liberdade e realidade; batalha de cada consciência com as outras; impossibilidade de unificar objetividade com subjetividade.

Cristianismo entre o marxismo e o existencialismo.

Devo justificar, inicialmente, o motivo por que apresento o existencialismo também como ideologia: ao lado da grande diferença entre marxismo e existencialismo — movimento de massa o primeiro, enquanto o segundo se limita a um círculo de intelectuais — há importante semelhança entre as duas ideologias. Nas suas conseqüências sociais, o existencialismo freqüentemente adota a mesma posição do marxismo. Desde o seu início, o existencialismo foi um tipo de pensamento engajado, dada a concepção de que o papel da literatura era ajudar a libertação humana. O grande século literário, aos olhos do existencialismo, continua a ser o 18, quando as reflexões literárias e filosóficas prepararam a revolução. E pode-se certamente comparar os filósofos franceses, na côrte do rei da Prússia, com Jean Paul Sartre e Simone de Beauvoir descobrindo em Fidel Castro um tipo de revolucionário que representa a ligação entre uma decisão pessoal e uma revolução. Mas ainda nas suas conseqüências, o existencialismo surge no mundo como versão ligeiramente mais refinada do que o marxismo em geral. É muito interessante, por exemplo, ver o que acontece no plano religioso com a peça "As Mósca", de Sartre, cujo tema é o ateísmo. Ali encontramos exatamente a argumentação marxista desenvolvida por Feuerbach: ou Deus é poderoso e neste caso o homem é fraco, ou o homem redescobre-se livre e responsável e neste caso é o próprio Deus que surge como impotência ou incapacidade. Há, porém, outra consideração introdutória a fazer quando se trata de falar sobre o existencialismo como ideologia contemporânea. É esta: de certa maneira o existencialismo está ultrapassado. Se tivesse de fazer conferência sobre a evolução da literatura na França, diria que poderíamos dividi-la, nesta metade do século, em

três partes nitidamente distintas. A primeira, dominada por Proust e o surrealismo, na qual a arte é elemento criador e de certa maneira mais criador do que o próprio mundo. A segunda parte começa com o romance de André Malreaux, "A Condição Humana", encerrando-se com certo romance que Sartre nunca terminou, "Os Caminhos da Liberdade". Esta segunda fase vai de 1933 a 1950. De 50 para cá surge outro tipo de literatura, que podemos chamar o nôvo romance, em oposição à literatura aliciada.

Ao falar das grandes ideologias que dividem o homem contemporâneo, uso classificação muito simples, que se refere a três tipos de homens: o marxista, o existencialista e o personalista (ou cristão). Penso que se os grandes temas do existencialismo no plano social ou religioso se parecem estranhamente com os temas marxistas, é porque se aproximam das linhas do chamado modernismo, isto é, dos problemas levantados pelo modernismo — os quais se descobrem à medida que se realizam as exigências próprias do marxismo.

Devo lembrar, rapidamente embora, que certa filiação fez surgir no meio do século 20, lado a lado, o marxismo e o existencialismo. O pai de ambos é o filósofo Hegel que viu revoltar-se contra êle os seus dois filhos, cada um de modo diferente. Devemos considerar Marx e Kierkegaard como os dois filhos rebeldes de Hegel; e recordar que os dois grandes textos que certamente caracterizaram o manifesto comunista e o pensamento de um e de outro, isto é, o Manifesto Comunista e os Discursos Cristãos, surgiram ambos em 1848, sem que ao menos Marx e Kierkegaard se conhecessem e sem que, nos 50 anos que seguiram, estas obras trouxessem os frutos que hoje em dia trazem. A revolta de Marx contra Hegel foi a revolta do homem histórico con-

tra a história abstrata do espírito. Marx dizia: "Prefiro morar nos casebres da realidade, ao passo que Hegel apenas constrói os palácios da idéia." Esta frase de Marx poderia ser perfeitamente de Kierkegaard; porém a bifurcação de ambos, ao lado da semelhança da revolta inicial, toma rumo completamente diferente. Marx vai procurar o contexto na prática e na história, ou, em outras palavras, no homem genérico. Kierkegaard busca o concreto, não na história, mas no instante; não na prática, mas na fé; tendo em vista não o homem genérico, mas o indivíduo. A revolta de ambos foi, portanto, semelhante, mas a solução adotada foi diferente — e isto é o que vemos nos dois grandes movimentos intelectuais em que ambos procuram polarizar o homem presente: marxismo e existencialismo. E aí está a razão por que encontramos grande parentesco entre as duas ideologias e, ao mesmo tempo, divisão muito profunda.

Convém insistir em que durante o fim do século 18 a palavra de Marx e a de Kierkegaard foram tomadas, no plano intelectual, como de pouca importância. Marx foi descoberto de maneira triplíce: primeiramente foi considerado como agitador revolucionário; depois, no início do século 20, perceberam que êle era grande teórico da economia política; e somente após a última guerra se descobriram os fundamentos filosóficos da obra de Marx. Ainda mais: os manuscritos filosóficos que Marx tinha composto em 1844, e que são instrumentos decisivos para conhecer a sua passagem da filosofia à economia política, foram publicados pela primeira vez só em 1932. Se a filosofia de Marx foi durante muito tempo negligenciada, a filosofia de Kierkegaard o foi ainda mais; e toda a segunda parte do século 19, do ponto de vista filosófico, foi dominada por duas correntes: a primeira, po-

sitivista e científica; a segunda, o que podemos chamar o neokantismo, e que é apenas o retôrno ao valor moral independentemente de circunstâncias históricas, isto é, retôrno aquém de Hegel.

Quanto a Kierkegaard, no dia seguinte à Primeira Guerra, as sementes por êle lançadas começaram a encontrar terreno duplo, tanto no plano filosófico como no plano teológico. Lembro os dois grandes nomes dêste despertar existencialista: Heidegger e Karl Barth. Um e outro representam esta afirmação existencialista: que o essencial para o homem não é desenvolver uma doutrina do ser que do ponto de vista filosófico poderia ser uma visão imóvel, ou do ponto de vista teológico uma dogmática abstrata. Mas que um e outro começaram reflexão muito importante, a tal ponto que renovaram completamente a filosofia e a teologia modernas, partindo desta situação existencial: será que eu, homem, que vivo no tempo e sôbre a terra, posso dizer algo que no plano filosófico esteja em relação com o ser ou no plano teológico esteja em relação com Deus? A experiência de Heidegger e Barth é, pois, o que há no início de tôda reflexão ou pensamento real. Não esta segurança que afirmamos apoiados sôbre um ser ou um Deus que garante a estabilidade do mundo, mas, ao contrário, que no instante da angústia, angústia do filósofo ou angústia do pregador, podemos talvez entrar em escuta daquilo que o ser ou Deus tem a nos dizer.

Aí está uma formulação do que é o existencialismo — que afirma a primazia da existência sôbre a essência. Eis uma frase de Sartre, mui clara a êsse respeito: "Em uma palavra eu nego que a essência precede a existência. Não creio que as ervilhas cresçam e fiquem arredondadas por pensamento das próprias ervilhas. Penso que o

homem não cresce de acôrdo com certa idéia preconcebida, chamada natureza humana. Êle cresce, apenas isto. E jogando-se no mundo e ali sofrendo e lutando é que êle se define pouco a pouco. E a definição permanece sempre aberta: não se pode absolutamente dizer quem é êste homem antes de sua morte; nem quem é a humanidade antes que ela tenha desaparecido". E se é verdade que ninguém hoje pode fazer filosofia como se Heidegger não tivesse existido ou fazer teologia agindo como se Barth não existisse, também é fato que aquêle que vai dar ao existencialismo suas dimensões culturais e que vai fazer dêle uma corrente grande e única, tal como a temos depois da última guerra, é evidentemente Sartre, cujo poder de criação, engajamento e espírito de publicidade aqui foram conhecidos de perto, por ocasião da visita que fêz ao Brasil.

Resumamos agora os quatro grandes temas que constituem, no existencialismo apresentado por Sartre, o poder da simbolização que produziu grande número de obras literárias, teatrais e cinematográficas.

Tomo o primeiro tema e dou-lhe como título do romance de Sartre "A Náusea". Na filosofia de Sartre, o homem surge na terra de maneira contingente, a que Albert Camus chama "o absurdo inicial da existência". O homem está na terra como um naufrago que desembarcou numa praia. Não se tem de perguntar qual o navio que o trouxe aqui, mas simplesmente declarar que está sobrando, na ilha a que foi lançado. O sentimento inicial do existencialismo de Sartre é que o homem está sobrando em a natureza. As árvores e as ervas crescem, os animais vivem, mas o homem é a única espécie viva que, de permeio com as coisas da natureza, não encontra justificativa para sua situação. Sar-

tre definiu certa vez o homem desta forma paradoxal, mas significativa: "O homem é sempre aquilo que ele não é, e não é aquilo que é". Isto é, o homem é a única realidade existente na terra que não vive de maneira natural. Não há para ele coincidência entre a essência e a existência. Pelo contrário, experimenta sempre na sua existência a distância de si mesmo. Sartre gosta de citar o exemplo da diferença entre o homem e a mesa. A mesa coincide perfeitamente com suas medidas, mas nenhum homem coincide perfeitamente com o seu ser. E este é o motivo por que Sartre define o homem por modo tão estranho, o que se reflete no título de uma de suas obras mais célebres: "O Ser e o Nada". O homem é este para o qual o nada chega ao mundo do ser. O homem é aquele por meio de quem surge esta pergunta angustiante: por que existem os seres? E só o homem, no conjunto da natureza, pode criar este nada que os antigos chamaram de consciência. Há neste primeiro momento do existencialismo algo simultaneamente trágico e lúcido.

O segundo momento do existencialismo revela aquilo que acontece ao homem quando ele descobre que está sobrando na terra. Sartre afirma que a descoberta desta náusea inicial é a excitação mais forte que existe para o exercício da liberdade. O homem é, na realidade, aquele que não é precedido por nada de importante. Atrás dele não há nem Deus, nem valor moral, nem linha da história, nem consciência racional, e sim uma situação de abandono a partir da qual o homem pode criar livremente o mundo que está aberto diante dele. Há no início do existencialismo uma verificação ao mesmo tempo trágica e extremamente resoluta e voluntária, depois da qual nenhum homem poderia colocar em Deus, como o fazem os cristãos, ou na marcha da história, como o fazem os marxis-

tas, uma responsabilidade absolutamente total. A segunda afirmação do existencialismo é, portanto, o encargo humano de assumir tudo aquilo que precede o homem. Sartre diz: "Nós estamos condenados à liberdade". Porém esta liberdade faz a nossa responsabilidade. As obras mais interessantes de Sartre são certamente "As Môscas" e "O Diabo e o bom Deus", onde vemos, pouco a pouco, o herói descobrir que ele está só quando assume sua decisão e que nenhum *alibi* pode tirar-lhe esta responsabilidade maior. Evoquei rapidamente estes dois momentos iniciais para mostrar que um enfatiza a contingência e o absurdo, e outro é a liberdade e a responsabilidade.

O terceiro momento analisa a relação do homem com os outros homens. A peça mais célebre é aquela que já foi representada por aqui, e que se intitula em português: "Entre quatro paredes". Nesta peça vê-se o existencialismo manifestando a importância da relação com o outro e, ao mesmo tempo, o desespero que essa relação produz. O existencialismo, como o marxismo, não esqueceu a lição de Hegel, segundo a qual não há liberação do homem, exceto quando ele é reconhecido por outro homem. As ilusões das filosofias individuais ou das teologias da salvação individual desconhecem que o homem não vive, na realidade, senão na dependência dos outros homens. Nosso ser existe ao mesmo tempo em nossa consciência e na consciência que os outros têm de nós. Não é possível eliminar esta segunda parte da nossa consciência, a qual não nos pertence. Pois ela é a maneira pela qual a consciência de outros nos apreende e finalmente nos forma. Nosso ser pessoal é o que nós sentimos de nós, e ao mesmo tempo que a nossa imagem se encontra na consciência dos outros. O existencialismo pensa que a libertação humana de fato não

consiste unicamente em liberação das condições econômicas, e sim nesta liberação que representa a mudança de nossa imagem na consciência dos outros. E por isto o existencialismo tanto insiste sobre estes tipos de alienação ligados à representação das imagens.

Dou alguns exemplos clássicos. As obras de Simone de Beauvoir sobre o segundo sexo consistem em dizer que o destino da mulher foi determinado pela imagem que o homem fez dela, se bem que a liberação da mulher consista em grande parte no combate a esta imagem que o homem fez — de ter ao seu lado um ser que fosse, ao mesmo tempo, seu escravo e seu ídolo, não sua parceira recíproca. Sartre insiste, neste ponto, sobre as questões raciais, quer se trate de pretos, quer de judeus, mostrando o quanto as alienações humanas estão ligadas às imagens que aqueles que possuem o curso da história fazem dos outros homens. Na peça a que há pouco me referi um dos personagens centrais, que pertence a certa república latina, pergunta a si mesmo se fugiu do seu país porque era pacifista ou porque era covarde. E como agora, no tema da peça, este homem está supostamente morto e, por conseguinte, nenhum fato novo poderá modificar a imagem irremediável que ele traz de si mesmo, é necessário que sejam duas mulheres que estão do seu lado que o libertem ou o trancafiem para a eternidade. Outro romance importante, de Simone de Beauvoir, que se chama "O Convidado", traz como tema esta mesma procura: seria possível que um casal pudesse ajudar uma jovem estudante que não acha como realizar-se na vida? Seria possível que entre estes três seres se realizasse conhecimento recíproco que seja a liberação desta jovem? O romance termina como a peça de Sartre: sobre a

terra, finalmente, cada consciência procura a morte no outro.

O quarto e último tema do existencialismo, que cito brevemente, examina a relação entre o homem e o mundo, entre a subjetividade e a objetividade, entre a história e a natureza. E com o fim de mostrar as diferenças entre as soluções das duas ideologias que estamos examinando, lembro a célebre frase de Marx, que fala sobre a reconciliação definitiva que deveria realizar-se pelo comunismo, enquanto o existencialismo não participa do otimismo que o marxista confessa sobre esta reconciliação entre a vida interior de cada ser e a marcha geral da sociedade.

Gostaria agora de examinar esta relação triangular — existencialismo, cristianismo e marxismo.

Falemos primeiro da relação entre o cristianismo e o existencialismo. Para o cristianismo, quando se analisam as peças e romances de Sartre, fica o sentimento de que o homem é muito mais verdadeiramente representado nelas do que nas obras do realismo socialista. Isto é, lendo as criações literárias que freqüentemente surgiram do marxismo, experimentamos o sentimento de estar diante de uma "bibliothèque rose" (água com açúcar), na qual o homem, desde que seja bom militante da história, sempre aparece como um herói recompensado. Quando penetramos nas obras existencialistas, temos sentimento infinitamente mais profundo da desproporção real que existe na terra entre as intenções e as realizações, entre o indivíduo e a história. É possível reconhecer que há no existencialismo a tentação de obscurecer a existência, mas espero ter ficado claro que a intenção fundamental de Sartre era a de manter aceso um racionalismo, um voluntarismo e uma generosidade que marcam em toda obra existencialista certo pra-

zer sinistro ou cínico, ao descobrir a corrupção humana. Há, portanto, entre o cristianismo e o existencialismo, certa lucidez sobre a realidade do pecado, que naturalmente o existencialismo não chama como tal, mas simplesmente de contingência, e isto faz que, à primeira vista, o realismo cristão se encontre muito mais no seu próprio terreno quando analisa esta visão existencialista, do que quando se defronta com a ideologia marxista. Por outro lado, a grande dificuldade entre o existencialismo e o cristianismo está em que o primeiro apresenta a existência humana como um dado irrevogável. Sartre diz: "O homem é aquilo que ele fez." Isto é, nada na vida pode ser tirado, mas deve ser assumido até o fim; e aquilo que tem de ser assumido é lembrança insuportável para o homem, tal como na peça em que Sartre mostra que a consciência torturada não tem nenhuma outra saída senão a morte. Há, portanto, no existencialismo, o radicalismo da responsabilidade. Se isto é admiravelmente sério, é ao mesmo tempo terrivelmente pejado de desesperança.

Tomaria agora as relações entre existencialismo e marxismo, já longamente estudadas pelas trocas de correspondência entre Lukacz e Sartre, quando recentemente se estabeleceram longas discussões entre os comunistas, sobre a realidade de uma dialética da natureza. Lembraria, muito rapidamente, o que o existencialismo quis propor ao marxismo, quando no fim da guerra Sartre escreveu seu célebre artigo sobre o materialismo e revolução. O existencialismo propunha mais pensamento e consideração para os projetos de revolução, contrariamente a certo determinismo a que o marxismo reduzia todas as coisas. Lukacz reconhece que a insistência existencialista foi certamente corretivo necessário. Mas o que o marxismo censura

no existencialismo é a insistência numa liberdade tão voluntária, tão livre de condições que acaba sendo liberdade fora da história. Como consequência, o homem se afirma livre das coisas e, portanto, ao contrário do marxista, sem engajamento numa grande história.

Se examinarmos a razão da existência humana do ponto de vista marxista veremos que a vida tem como finalidade essencial o domínio da natureza, a fim de mais justamente repartir as riquezas e para, finalmente, corresponder às necessidades de cada um. Dentro desta filosofia, a ideologia marxista dá como objetivo da raça humana a necessidade de que cada um receba não apenas de acordo com a sua capacidade, mas segundo também as suas próprias necessidades. É certo que esta meta encobre mais de dois terços do mundo, isto é, todos aqueles que vivem na injustiça, sem que possam satisfazer às suas necessidades básicas. Mas há outro terço do mundo onde o desenvolvimento da indústria ultrapassa o subdesenvolvimento da população. Esta parte do mundo crescerá cada vez mais e apresentará novos problemas que não serão mais os problemas da necessidade, mas os problemas do sentido da própria vida. Estas novas formas de sociedade — nas quais a mesma União Soviética está penetrando pouco a pouco — serão as sociedades da abundância. Nelas os problemas serão de ordem existencialista e não mais questões de necessidade. E aí está porque os sociólogos, economistas e políticos se preocupam mais com as questões marxistas, ao passo que literatos, pintores, cineastas e músicos se preocupam mais frequentemente com os problemas existencialistas.

VI

REALISMO CRISTÃO E TRANSCENDÊNCIA

Nem materialismo, nem espiritualismo, mas realidade

Transcendência como uma característica insuficiência de Deus.

Transcendência como a expressão necessária de Deus acima da História.

Nesta breve conclusão do estudo sôbre ideologia e fé, duas palavras aparentemente paradoxais devem ser objeto de nossa reflexão: realismo e transcendência.

Por que teria escolhido a palavra realismo? Para caracterizar o cristianismo, em primeiro lugar, mas também para o opor a duas outras palavras: idealismo e materialismo.

Freqüentemente o Cristianismo tem sido confundido com o idealismo; quer dizer, a sua ênfase, para muitos, estaria no mundo exterior, o único mundo verdadeiro, que nós chamamos algumas vezes de *mundo sobrenatural*. Creio que esta confusão entre cristianismo e idealismo tem raízes muito profundas na evolução cristã. Tem-se confundido idealismo platônico e contemplação cristã. E quando é assim, o centro da fé deixa de ser, como no Evangelho, a encarnação, prevalecendo a afirmação de que as coisas presentes e as coisas terrenas são menos importantes que as coisas celestes e as coisas futuras. Acredito que esta confusão entre cristianismo e idealismo transcendental ou escatológico forma a visão geral que os homens têm do cristianismo. E por isto não se deve empregar o termo *idealismo* para caracterizar o cristianismo atualmente. Há, porém, uma segunda palavra que se opõe à concepção cristã: naturalismo ou materialismo. Na doutrina naturalista ou materialista não há lugar para o transcendental. Tudo é considerado a partir do mundo da natureza, de onde o homem, pouco a pouco, descobre o seu lugar e a sua tarefa.

Entre estas duas concepções, vejamos agora o valor do termo *realismo*, sugerido no título desta conclusão. O realismo, simplesmente, não ignora o desenvolvimento do mundo, mas o acompanha "de fora", penetrando o sentido geral da história. Isto não é a separação idealista nem a cegueira materia-

lista, mas é a confissão de que há uma realidade sobre a qual se assenta a relação entre Deus e o homem. Falando disto eu me inspiro no teólogo alemão Bonhoeffer, cuja teologia está baseada nessa noção de realidade. O realismo cristão leva em conta que Deus e o mundo estão unidos em Jesus Cristo (se bem que não se possa falar de Deus como se fôsse um Deus separado do mundo; e não se pode falar do mundo como se fôsse um mundo sem Deus). Bonhoeffer gosta de designar Jesus Cristo como a unidade combativa de Deus e do mundo. Esta frase quer dizer: em Jesus Cristo, Deus e o mundo estão ao mesmo tempo presentes e a sua relação não é nem confusão, nem distanciamento, porque em Jesus Cristo se deu o combate de Deus no mundo e para o mundo. A palavra *realismo*, assim, expressa a centralidade da fé cristã, que recusa a separação sugerida pelo idealismo, ao mesmo tempo que está convencida de que a natureza é criação de Deus. Para caracterizar o que significa, para a vida cristã, o uso da palavra *realismo* — que rejeita um simples espiritualismo ou materialismo — afirmamos que o realismo nos leva a considerar a nossa unidade. Somos ao mesmo tempo alma e também corpo, vivemos ao mesmo tempo na Igreja e no mundo, temos vida interior e vida política. Por conseguinte, a realidade não pode jamais se reduzir a esta separação falsa entre o espiritualismo do céu e o naturalismo da terra.

Agora a palavra “transcendência”, que o homem de hoje parece recusar. O homem contemporâneo acha difícil conceber a Deus independentemente de duas concepções que muito o preocupam e que se manifestam de maneira formal no marxismo e no existencialismo. Em termos gerais, a primeira representa a marcha da História, e a segunda é a experiência pessoal. Se examinarmos, po-

rém, a história da teologia atual, veremos que Deus é frequentemente apresentado como aquele que dá vida e ânimo à evolução da História. Neste ponto penso, como Bultmann, que um Deus transcendente é mais difícil de ser concebido pelo homem de hoje do que pelo homem de outros tempos. Isto se deve à diferença entre a mentalidade antiga e a mentalidade moderna, tanto em relação ao homem crente como ao descrente. Antigamente o homem tinha a convicção de que existia um mundo terreno sobre o qual havia um universo religioso e metafísico do qual o mundo terreno era somente um reflexo. O homem contemporâneo está muito mais interessado nos fatos da história e da experiência — assim Deus só lhe parece importante quando a fé que ele experimenta traz consequências para o mundo. Assim ele não pensa em Deus em termos absolutos. Para dizer isto mesmo de maneira muito simples: o homem antigo era *naturalmente* religioso, mesmo aquele que não cria. mas o homem moderno é *naturalmente* ateu, mesmo quando se diz cristão. Trata-se, penso, de um problema de cultura, que não devemos negligenciar, porque não podemos falar honestamente de Deus se a sua transcendência não representa para nós alguma coisa.

Mas é necessário explicar melhor o significado da palavra “transcendência”. Transcendência é a *presença*, acima do homem, de pessoa ou valor que não se confunde com a História ou com a experiência do homem. Evidentemente isto difere da concepção geral arraigada no homem moderno, que vive a sua história e sua experiência em termos absolutos, como se aí estivesse resumido todo o essencial. Por outro lado é verdade que há uma parte da transcendência que deve ser abandonada. Não devemos nos transformar em seres religiosos se não o somos. Não devemos ser como os homens an-

tigos, que pensavam que ser religioso era uma condição essencial para ser cristão. A palavra "religioso" significa antes a expressão de um temperamento, ao passo que *cristão* exprime conhecimento e obediência. O homem moderno, exceto quando vive em situações tradicionais, não é mais um homem religioso; e é preciso que a pregação e a vida cristã de hoje em dia leve em conta que o mundo é cada vez menos religioso. Há, portanto, na transcendência, uma espécie de sistema que devemos abandonar, porque o centro do evangelho não é uma afirmação religiosa separada do mundo, mas sim a *humanidade* de Deus em Jesus Cristo.

Mas há também, na transcendência, alguma coisa que se deve conservar, ou seja, a certeza que frente à nossa história e à nossa experiência, há uma palavra e uma pessoa que não foram inventadas por nós e que se dirigem a nós. Penso que a significação da Bíblia é a de manifestar a existência de um Deus que fala. A Bíblia não é um livro caído do céu. É um livro perfeitamente humano, no qual se conta a chegada de Deus à terra, tal como os profetas e os apóstolos falaram. Frente à visão marxista da História e à visão da experiência pessoal concebida pelo existencialismo, parece-me que, como cristãos, devemos saber que há um *critério* que se manifestou no mundo, o qual não é simplesmente o desenvolvimento humano, mas algo que representa, tanto para a história como para a experiência, um ponto de referência que não é modificável como o é a História e a experiência humana.

As duas palavras que empreguei — realismo e transcendência — nos levam a dois fatos que se encontram contidos na encarnação. Primeiramente, o *realismo*: não se pode reconhecer a Deus senão em circunstâncias humanas; e tudo que se conhe-

ce de Deus, fora da sua manifestação humana, é uma invenção arbitrária do homem; e quando se quer ser celeste, transcendental, o conhecimento cristão se esquece de Deus. A palavra realismo, portanto, como o marxismo e o existencialismo, insiste na importância da vida humana e do desenvolvimento da história, já que o julgamento final não será senão o eco do que se vive aqui. Lembra-mo-nos da grande parábola do julgamento final, em Mateus 25, na qual Jesus diz: "Sempre que o fizestes a um destes meus pequeninos irmãos, a mim o fizestes.". Em outros termos: o que se tiver feito na vida humana revelará o destino final. Contrariamente à opinião habitual, o cristianismo não se preocupa com o além, mas diz que o além depende do que está ocorrendo aqui e que, nesse sentido, para o próprio Deus o mundo é mais importante do que o céu.

É possível, pois, que o marxismo e o existencialismo tenham sido duas ideologias indispensáveis para obrigar o cristianismo a retomar ao seu centro: do idealismo para a encarnação. Neste plano do realismo vamos nos deixar ensinar pelo marxismo e pelo existencialismo. Quanto à segunda palavra — transcendência — devemos, pelo contrário, ensinar. Podemos aqui fazer perguntas ao marxismo e ao existencialismo: será que estas duas ideologias, que apenas se interessavam pelo desenvolvimento do homem — quanto ao marxismo, a concepção da marcha da História e quanto ao existencialismo, a descoberta de nós mesmos — terão essas ideologias um critério fixo, ou será que apenas e simplesmente arriscam manifestar um desenvolvimento do homem sem que este homem seja guiado por valores? O grande valor do marxismo é acelerar a marcha da história; o grande valor do existencialismo é ter sido autêntico com respeito à

sua própria experiência. Será que nos dois casos não faltou critério que permita dizer: como é que essa história e essa experiência podem ser julgadas? Penso, portanto, que a palavra transcendência, com a condição de não fazer de Deus um Deus separado da encarnação, é uma palavra importante porque nos lembra que o homem tem necessidade de ter frente a êle um critério divino que o guie. Do ponto de vista do poder, a doutrina clássica insiste na importância de existirem vários poderes face a face: poder legislativo, poder executivo, poder judiciário. Quando todos os poderes estão confundidos em um só, é simplesmente o poder, ou seja, um fato que cria valores. Para a vida humana é necessário também que exista uma espécie de separação. Quem exerce o poder? Do ponto de vista existencialista, quem faz as experiências se arisca a tornar-se valor em si mesmo?

As duas palavras que escolhi para esta conclusão são uma ilustração moderna de duas palavras que se encontram na Bíblia. Primeira, encarnação; segunda, aliança. A encarnação é a unidade de Deus e do homem; e aliança é o face a face de Deus e do homem. Se não tivesse havido a encarnação haveria simplesmente separação. Mas se não existe face a face não há mais palavras que possam nos orientar da parte de Deus e nosso critério de valor será a ordem da nossa história ou da nossa experiência.

Composto e impresso pela Cia.
Editôra Fon-Fon e Seleta / Rua
Pedro Alves, 60 / Rio / GB