

Ihs

**Nuca
Grupo Universitário Católico
FCT**

Páscoa 2007

QUE SIGNIFICA CRER

Cardeal Ratzinger

A fé é o acto fundamental da existência cristã. No acto de fé exprime-se a estrutura essencial do cristianismo, a resposta que esta dá à pergunta: como podemos atingir o nosso destino compreendendo a nossa humanidade?

Há ainda outras respostas. Nem todas as religiões são uma «fé». Por exemplo, o Budismo na sua forma clássica não tende de modo algum para este acto de auto-transcendência, de encontro com o Totalmente Outro, com o Deus que me fala ou me chama ao amor. Aquilo que caracteriza o Budismo é antes um acto de interiorização radical, não um acto que faz sair de si, mas um acto de regresso a si que deverá levar à libertação do jugo da individualidade, do fardo representado pelo facto de ser uma pessoa em regresso à identidade comum do ser, um ser que, comparado à experiência que dele possuímos, pode ser qualificado como não-ser, como nada, para desse modo exprimir a alteridade absoluta.

I

A Fé da vida quotidiana, atitude humana fundamental

Não queremos entrar nessa discussão. Aquilo que nos interessa, de momento, é muito simplesmente compreender melhor o acto fundamental do ser cristão, o acto da fé. Seguindo esta via, deparamos imediatamente com uma dificuldade. Surge de facto a questão: será a fé uma atitude digna de um homem moderno e adulto? O facto de «crer» parece-nos uma etapa provisória que em última análise deveria ser ultrapassada, embora isto seja frequentemente inevitável precisamente por ser uma atitude provisória: ninguém consegue saber realmente nem dominar com conhecimento pessoal tudo aquilo sobre o qual, numa civilização técnica, se funda a nossa vida quotidiana. Há muitíssimas coisas, a maior parte, que temos de aceitar confiando na «ciência», tanto mais que isso parece suficientemente confirmado por cada um de nós através da experiência comum. Todos nós, uns mais outros menos, utilizamos os produtos de uma técnica cujos fundamentos científicos não conhecemos: quem poderá calcular ou verificar a estática de um edifício? E o funcionamento de um elevador? Para não falar do âmbito da electricidade ou da electrónica, que nos é bastante familiar. Que dizer ainda (e isto é já muito mais delicado) da fiabilidade de um composto farmacêutico? E os exemplos poderiam multiplicar-se. Vivemos numa rede de incógnitas nas quais confiamos em virtude de experiências geralmente positivas. Nós acreditamos que tudo isto não é desprovido de fundamento, e essa «fé» permite-nos desfrutar dos benefícios do saber dos outros. Mas de que tipo é esta fé que praticamos correntemente, sem sequer dar por isso, e que aliás está na base da nossa vida em comum de todos os dias? Sem procurar desde já uma definição, limitemo-nos antes àquilo que é possível constatar imediatamente. Dois aspectos opostos deste tipo de «fé» saltam à vista. Antes de mais, podemos desde logo sublinhar que uma fé deste género é indispensável à nossa vida. Isto é verdade, primeiro, por um motivo simples: é que, de outra forma, já nada funcionaria, cada um teria de recomeçar sempre de novo. Mas, mais profundamente isto é igualmente verdade no sentido de que a vida humana se torna impossível quando já não se pode confiar no outro ou nos outros, quando já não é possível apoiar-se na sua experiência, no seu conhecimento, naquilo que nos é oferecido antecipadamente. Este é um dos aspectos - positivos - desta «fé». Mas por outro lado ela é naturalmente a expressão de um não-conhecimento, e portanto uma atitude de remedeio: se fosse possível de conhecer seria melhor com certeza.

Elaborámos assim uma espécie de «estrutura axiológica» da fé natural: examinámos os valores que ela contém e vimos que uma fé deste tipo é, por um lado, um sub valor em relação ao «saber», mas que, por outro lado, é um valor basilar da existência humana, um fundamento sem o qual nenhuma sociedade conseguiria sobreviver. Ao mesmo tempo, podemos ainda mencionar os diversos elementos inerentes a uma fé deste género no que diz respeito à sua «estrutura de acto». São três esses elementos. Esta fé faz sempre referência a alguém que está «a par» da questão. Pressupõe o conhecimento efectivo por parte de pessoas qualificadas e dignas de fé. A isto acrescenta-se, como segundo elemento, a confiança da «multidão» daqueles que, na sua utilização quotidiana das coisas, se apoiam menos na solidez do saber que as produziu. E por fim, como terceiro elemento, convém mencionar um certo tipo de verificação do saber na experiência quotidiana. Eu não seria capaz de provar cientificamente que o acender de uma lâmpada seja o resultado de um processo fundado nos princípios da electricidade, mas não é por isso que não o reconheço, já que, no dia-a-dia, os meus aparelhos funcionam apesar deste meu não-saber. Portanto, mesmo não sendo eu um iniciado neste saber, não ajo numa «fé» pura e desprovida de qualquer confirmação.

II

O agnosticismo:

poderá ser uma solução?

Tudo isto abre perspectivas sobre a fé religiosa, e permite descobrir analogias de estrutura. Mas quando procuramos passar a este nível, chocamos imediatamente com uma objecção de certo peso que poderia ser formulada nos seguintes termos: provavelmente, na rede das relações humanas, é impossível que cada um «saiba» tudo aquilo que é necessário e útil à vida, e a nossa possibilidade de acção assentará pois no facto de nós, através da «fé», participarmos do «saber» de outros; mas, apesar disso, fica-se sempre no âmbito de um saber humano que continua a ser, em princípio, acessível a todos. Pelo contrário, quando se trata da fé na Revelação, nós ultrapassamos os limites desse saber humano que nos caracteriza. Mesmo que, por hipótese, a existência de Deus pudesse transformar-se num «saber», pelo menos a Revelação e o seu conteúdo permaneceriam um objecto de «fé» para cada um de nós, algo que ultrapassa as realidades acessíveis ao nosso saber. Por conseguinte, aqui não poderíamos confiar ou fazer referência ao saber especializado de ninguém, já que ninguém poderia conhecer directamente essas realidades pelo facto de as ter estudado pessoalmente. Deste modo, encontramos-nos mais uma vez e de forma ainda mais urgente perante o problema: este tipo de fé é compatível com o conhecimento crítico moderno? Não seria talvez mais conforme ao homem adulto do nosso tempo abster-se de exprimir juízos em matérias semelhantes e esperar o dia em que a ciência terá à sua disposição respostas definitivas nomeadamente para este tipo de questões? A atitude manifestada através de semelhante modo de abordar o problema corresponde sem dúvida à consciência média dos estudiosos de hoje: a honestidade intelectual e a humildade perante o desconhecido parecem aconselhar mais o agnosticismo do que o ateísmo explícito. A verdade é que também este tem a pretensão de saber demais e implica claramente, por sua vez, um elemento dogmático.

Ninguém pode ter a pretensão de «saber», em sentido próprio, que Deus não existe. Quando muito pode-se trabalhar sobre a hipótese de que não exista e procurar explicar o universo a partir dela. No fundo, é esta a marca da ciência moderna. Apesar disso, esta abordagem metodológica tem consciência dos seus limites. Fica claro que não se pode ultrapassar o espaço das hipóteses, e portanto, embora possa parecer evidente uma explicação ateia do universo, ela não conduzirá nunca à certeza científica de que Deus não existe. Ninguém pode colher experimentalmente a totalidade do ser ou das suas condições. Assim sendo, nós tocamos simplesmente os limites intransponíveis próprios da «condição humana», da capacidade cognitiva do homem enquanto tal - e não apenas em relação às suas condições actuais, mas de modo essencial. Pela sua própria natureza, a questão de Deus não se deixa submeter forçadamente à pesquisa científica, no sentido estrito da palavra. Neste sentido, a declaração de «ateísmo científico» é uma pretensão absurda, ontem como hoje e amanhã. Mas, se assim é, torna-se ainda mais urgente o problema de saber se a questão de Deus não ultrapassará os limites da capacidade humana enquanto tal e se, desse modo, o agnosticismo não representará a única atitude correcta do homem: reconhecimento, apropriado e honesto, «devoto» no sentido profundo do termo, daquilo que ultrapassa o nosso domínio e o nosso campo visual, reverência perante aquilo que não nos é : acessível. Não será esta a nova forma de devoção intelectual: pormos de lado aquilo que ultrapassa o nosso alcance contentarmo-nos com aquilo que nos é concedido? Quem quiser responder a esta pergunta como um autêntico crente deverá evitar todo o tipo de precipitação irreflectida. De facto, perante este tipo de humildade ou de devoção, impõe-se imediatamente uma objecção: não é verdade que a sede de infinito, no fundo, é própria da natureza humana? Não é aliás esta precisamente a sua essência? O seu limite não pode ser senão o ilimitado, e os limites da ciência não devem confundir-se com os limites da nossa existência enquanto tal. Isto significaria incompreensão tanto da ciência como do homem. Se a ciência tivesse a pretensão de esgotar os limites do conhecimento humano, acabaria por negar o seu próprio carácter científico. Tudo isto me parece verdade, mas - como disse - é ainda prematuro como resposta. Teremos antes de examinar com paciência a plausibilidade da hipótese do agnosticismo, ver se esta será consistente como resposta não só à ciência mas também à vida humana. O verdadeiro questionamento do agnosticismo consiste em perguntar se o seu programa é realizável. E nós próprios, enquanto homens, poderemos, pura e simplesmente, pôr de parte a questão de Deus, ou seja, a questão da nossa origem, do nosso destino final e da medida do nosso ser? Poderemos contentar-nos de viver sob a forma hipotética, «como se Deus não existisse», quando Ele pode existir verdadeiramente? A questão de Deus não é para o homem um problema meramente teórico, como por exemplo o de saber se, fora do sistema periódico dos elementos, haverá outros elementos até agora desconhecidos. Pelo contrário, a questão de Deus é um problema eminentemente prático que tem consequências em todos os campos da nossa vida. Se de facto eu dou o meu aval teórico ao agnosticismo, na prática sou obrigado a escolher entre duas alternativas: ou viver como se Deus não existisse, ou então viver como se Deus existisse e fosse a realidade decisiva da minha existência. Se ajo de acordo com a primeira alternativa, adopto na prática uma posição ateia e faço de uma hipótese, que até pode ser falsa, a base de toda a minha vida. Se escolho a segunda opção, também aqui fico na esfera de uma crença puramente subjectiva, e a este propósito poder-se-á certamente pensar em Pascal, cuja controvérsia filosófica, na aurora dos tempos modernos, era sobre este problema. Tendo chegado à convicção de que a questão na realidade não podia ser resolvida através do simples pensamento, ele recomendava ao agnóstico que arriscasse a segunda opção e que vivesse como se Deus existisse. É ao longo da experiência e somente através dela - como dizia Pascal - que a certa altura o agnóstico chegará a reconhecer a justeza da sua escolha. Deixando de lado este aspecto, o prestígio de que goza a questão agnóstica não resiste a um exame mais aprofundado. Enquanto pura teoria, esta solução pode parecer extremamente iluminante, mas o agnosticismo é, pela sua própria essência, bem mais do que uma teoria: aquilo que aqui está em causa de facto é uma prática de vida. E quando se tenta «pô-lo em prática» no seu verdadeiro campo de acção, o agnosticismo escapa das mãos como uma bola de sabão; dissolve-se, porque não é possível fugir à opção que ele gostaria de evitar. Perante a questão de Deus, o homem não tem à vontade para ser neutral. Ele só pode dizer sim ou não, e além disso sem nunca poder evitar todas as consequências que daí resultarem, até nos mais pequenos detalhes da vida. Constatamos assim que a questão de Deus é inelutável, não admite abstenções. Mas é evidente (e não poderia ser de outra maneira) que as condições do seu conhecimento são de um género particular. Nesta questão, não se trata certamente de analisar fragmentos de realidades isoladas, que pudéssemos de algum

modo tocar com a mão, verificar através da experiência e finalmente dominar. A questão não diz respeito àquilo que está abaixo de nós mas àquilo que está acima de nós: não tem a ver com aquilo que podemos dominar, mas com aquilo que exerce seu domínio sobre nós e sobre toda a realidade. Se já diante de outra pessoa não sou capaz de penetrar com o olhar as profundezas do seu carácter e a vastidão do seu espírito da mesma maneira com que examino um pedaço de matéria ou qualquer outro pedaço de organismo vivo, menos ainda serei capaz de abeirar-me deste modo ao fundamento do universo! Isto não significa no entanto que nós nos movemos no campo do irracional. Aquilo que procuramos é, pelo contrário, o próprio fundamento de toda a racionalidade e o modo como a sua luz pode ser percebida. Se quiséssemos explicar pormenorizadamente este ponto, ultrapassaríamos largamente os limites de uma conferência. Mas há uma coisa fundamental que me parece óbvia: quando se trata do todo e do seu fundamento, o homem que procura compreender é inevitavelmente chamado na totalidade do seu ser, com todas as faculdades de entendimento que lhe são concedidas. E é igualmente necessário que a sua busca de conhecimento seja orientada a colher não só um grande número de detalhes mas, na medida do possível, também o todo enquanto tal. Podemos assim afirmar que há algumas atitudes humanas fundamentais que são indispensáveis como pressupostos metodológicos para o conhecimento de Deus. Entre elas referimos a escuta da mensagem que provém da nossa existência e do mundo em geral; a atenção vigilante às descobertas e à experiência religiosa da humanidade; o empenho decisivo e perseverante do nosso tempo e das nossas energias interiores neste problema que diz respeito a cada um de nós na primeira pessoa.

III Conhecimento natural de Deus

Temos agora de perguntar se para o homem existirá verdadeiramente uma resposta a esta questão. E, em caso afirmativo, que tipo de certeza nos é possível atingir?

Na sua Carta aos Romanos, o apóstolo Paulo teve de encarar precisamente este problema, ao qual respondeu com uma reflexão filosófica assente em factos apresentados pela história das religiões. Na megalópole de Roma, a Babilónia da época, ele deparou com esse tipo de decadência moral que provém da perda total da tradição: fica-se privado dessa evidência interior que noutros tempos era oferecida desde início ao homem pelos usos e costumes. Já nada é previsível, tudo passa a ser possível, já nada é impossível. Já não existe nenhum valor capaz de apoiar o homem, já não há normas invioláveis. Aquilo que conta é só o eu e o instante presente. As religiões tradicionais são apenas fachadas convenientes, sem interioridade; aquilo que resta é apenas o cinismo nu e cru. Para este cinismo metafísico e moral de uma sociedade em decadência, dominada apenas pela lei do poder, o apóstolo oferece uma resposta surpreendente. Declara que na realidade ela conhece muito bem Deus: «Aquilo que de Deus se pode conhecer é-lhes manifesto» (Romanos, 1, 19). E sustenta esta afirmação dizendo: «Desde a criação do mundo, as perfeições invisíveis de Deus, o Seu sempiterno poder e a Sua divindade tornaram-se visíveis à inteligência por meio das coisas criadas» (Romanos, 1,20). Daqui tira Paulo a conclusão: «Eles não se podem portanto escusar» (Romanos, 1,21). Na sua opinião, a verdade é-lhes acessível, mas eles não a querem pois recusam as exigências que esta lhes imporia. O apóstolo usa a propósito a fórmula «manter a verdade prisioneira da injustiça» (Romanos, 1, 18). O homem resiste à verdade que lhe exige uma submissão expressa no facto de glorificar a Deus e Lhe dar graças (Romanos, 1,21). Para Paulo, a decadência moral da sociedade não é senão a consequência lógica e o reflexo fiel desta perversão radical. Quando o homem coloca o seu egoísmo, o seu orgulho e o seu conforto acima da exigência da verdade, tudo acaba por se encontrar do avesso: aquilo que é adorado já não é Deus a quem só a adoração é devida; as imagens, a aparência, a opinião corrente sobrepõem-se ao homem. Esta alteração geral estende-se a todos os campos da vida. Aquilo que é contra-natura torna-se norma; o homem que vive contra a verdade vive também contra a natureza. A sua criatividade já não se encontra ao serviço do bem, mas torna-se uma genialidade e um requinte do mal. Os laços entre homem e mulher, entre pais e filhos, dissolvem-se e assim se obstruem as próprias nascentes da vida. Já não é a vida que reina mas a morte. Forma-se uma civilização da morte (Romanos, 1,21-32). Paulo fez, deste modo, uma descrição da decadência que realmente nos surpreende, a nós leitores modernos, pela sua actualidade.

Todavia, ele não se contentava com a descrição destas coisas, como se fazia habitualmente nessa altura: forma perversa de moralismo que, precisamente ao exprimir o seu juízo, acaba por se comprazer com o negativo. Pelo contrário, a análise do apóstolo conduz a um diagnóstico e transforma-se em apelo moral: na origem de tudo isto está a negação da verdade a favor da conveniência, ou melhor, do proveito. Como ponto de partida, existe no homem uma resistência à evidência do Criador que está presente no seu coração como a de um Ser que lhe diz respeito e o chama. Para Paulo, o ateísmo, ou mesmo o agnosticismo vivido como ateísmo, não é de modo algum uma posição inocente. Ele provém sempre, segundo ele, da recusa de um conhecimento que é oferecido espontaneamente ao homem, mas cujas condições o homem se recusa a aceitar. O homem não está condenado a permanecer na incerteza perante Deus. Ele pode «vê-lo» se der ouvidos à voz do seu Ser, à voz da sua criação, e se se deixar conduzir por ela. Paulo não conhece caso algum de ateu puramente idealista.

Que responder a isto? O apóstolo investe aqui claramente na contradição entre filosofia e religião existente na antiguidade. A filosofia grega atingira, embora de formas contraditórias e insuficientes quanto aos detalhes, o conhecimento do fundamento único do universo, o Espírito que só é digno do nome de Deus. Mas o impulso que a suportava na sua crítica da religião arrefecera rapidamente e, apesar deste carácter que lhe era essencial, a filosofia grega fora-se dedicando sempre mais à justificação, ao mesmo tempo, do culto dos deuses e da adoração da potência do Estado. Era portanto evidente o facto de «a verdade» ser «mantida prisioneira». Neste sentido, o diagnóstico de Paulo, em referência à situação histórica que aborda, é plenamente fundado.

Apesar disso, poderemos realmente dizer que a sua afirmação possui um valor que vai além desta conjuntura histórica determinada? É certamente necessário modificar os pormenores, mas ela não descreve apenas, quanto ao

essencial, um traço qualquer da história. Ela descreve a situação permanente da humanidade, do homem perante Deus. A história das religiões é co-extensiva à história da humanidade. Pelo que conseguimos saber, nunca terá existido uma época em que a questão do Totalmente Outro, do Divino, tenha sido estranha ao homem. Houve sempre um conhecimento de Deus. E por toda a parte, na história das religiões, encontramos, embora sob figuras diferentes, o conflito significativo entre o conhecimento do Deus único e a atracção de outras potências considerada mais perigosas, mais próximas e por isso mais importantes para o homem do que o Deus longínquo e misterioso. Toda a história é caracterizada por este estranho dilema entre a exigência não violenta ou tranquila da verdade, por um lado, e, por outro, a pressão do proveito, a necessidade de viver em boas relações com as potências que, com a sua marca, determinam a vida quotidiana. E assiste-se sempre de novo à vitória do proveito sobre a verdade, se bem que o rasto da verdade e da força que lhe é própria não desapareça nunca completamente, e, pelo contrário, continue a viver em formas por vezes surpreendentes no meio de uma floresta cheia de plantas venenosas.

Mas será isto válido ainda hoje, numa cultura totalmente a-religiosa, na cultura da racionalidade e da sua gestão técnica? Eu penso que sim. Também hoje de facto a busca do homem ultrapassa indiscutivelmente o âmbito da racionalidade técnica. Também hoje nos não limitamos à pergunta «que posso eu fazer?», mas perguntamo-nos também «que devo fazer e quem sou eu?». Existem por certo sistemas cosmológicos evolucionistas que elevam a não existência de Deus ao nível de uma evidência racional, e têm assim a pretensão de provar que a verdade é precisamente que Deus não existe. Mas este tipo de teoria geral do conhecimento trai o seu carácter metodológico em pontos essenciais. As enormes lacunas do nosso saber são colmatadas por uma série de aparelhos cénicos mitológicos cuja racionalidade fictícia não engana ninguém. É um facto evidente que a racionalidade do universo não pode ser explicada racionalmente com base numa irracionalidade. Por isso o Logos que está na origem de todas as coisas, continua, mais do que nunca, a ser a melhor hipótese, embora seja uma hipótese, é verdade, que exige que renunciemos a uma posição de domínio e arisquemos a da escuta humilde. Nem mesmo nos nossos dias se pode dizer que a evidência tranquila de Deus tenha sido eliminada. Temos de reconhecer que esta, mais do que nunca, se torna irreconhecível devido à violência que o poder e o proveito exercem sobre nós. Deste modo, a situação actual é fundamentalmente caracterizada pela mesma tensão entre as tendências opostas que atravessam a história inteira: por um lado, a abertura interior da alma humana a Deus e, por outro, a atracção mais forte das necessidades e das experiências imediatas. O homem é disputado por ambas. Não é capaz de se desembaraçar completamente de Deus, mas também não tem força para se pôr a caminho em direcção a Ele. Sozinho não é capaz de lançar a ponte que poderia estabelecer uma relação concreta com este Deus. Sempre se pode continuar a afirmar, como São Tomás, que a incredulidade é contra-natura, mas ao mesmo tempo, acrescente-se, o homem não está em condições de iluminar completamente a estranha penumbra que pesa sobre a questão das realidades eternas, e, para que surja uma verdadeira relação com ele, Deus tem de tomar a iniciativa de vir ao encontro e de Se dirigir ao homem.

IV

A fé «sobrenatural» e as suas origens

Mas como pode isto acontecer? A questão leva-nos às nossas considerações iniciais sobre a estrutura da fé. De facto a resposta consiste na afirmação segundo a qual a palavra de Deus chega até nós através da mediação de homens que a ouviram e tocaram; através de homens para os quais Deus se tornou uma experiência concreta, homens que o conhecem - por assim dizer - em primeira mão. Para se perceber este ponto, temos de reflectir sobre a estrutura conhecimento-fé que apresentámos no início. Tínhamos dito que a fé, por um lado, tem a característica de um saber não autónomo. No entanto, por outro lado, ela é conotada por um factor de confiança recíproca pelo qual o saber do outro se torna meu saber. Este factor de confiança contém pois, também ele, ao mesmo tempo, um elemento de participação: por meio da confiança que concedo, eu passo a participar do saber de um outro. Nisto consiste, por assim dizer, o aspecto do fenómeno da fé. Ninguém conhece tudo, mas todos juntos, conhecemos aquilo que é necessário saber. A fé constitui uma rede de dependência recíproca que é ao mesmo tempo rede de solidariedade de uns com os outros onde cada um apoia e é apoiado reciprocamente. Esta estrutura antropológica fundamental reaparece na nossa relação com Deus, e também aqui ela encontra a sua forma originária e o seu centro de integração.

O nosso próprio conhecimento de Deus baseia-se nesta reciprocidade, numa confiança que se torna participação e que em seguida tem a sua confirmação na experiência vivi da de cada um. A relação com Deus é também, ao mesmo tempo e antes de mais, relação com os homens; ela baseia-se na comunhão entre homens. Pode-se ainda dizer que a comunicação própria da relação com Deus confere como tal à comunicação humana a sua potencialidade mais radical, fazendo-a passar do nível do interesse utilitarista ao nível daquilo que é fundamental para a pessoa.

Sem dúvida, para que eu possa acolher como meu este saber de outrem, que me é oferecido, e experimentar a sua realidade na minha vida pessoal, é necessário que eu próprio esteja aberto a Deus. Só se houver em mim próprio um órgão capaz de receber, pode chegar a mim o som do Eterno através da mediação do outro. Neste sentido, o conhecimento participado de Deus que me provém dos outros é mais pessoal do que o conhecimento que tenho em comum com o técnico, com o especialista. O conhecimento de Deus exige uma vigilância interior, uma interioridade, uma abertura do coração que, no recolhimento e no silêncio, toma pessoalmente consciência de que existe um acesso directo ao Criador. Mas ainda assim a verdade é que Deus não se abre a um eu isolado, Ele exclui o entrincheiramento individualista: a relação com Deus está ligada aos irmãos e às nossas irmãs.

Aqui chegados, abre-se uma via inesperada. Aquela que nós chamámos «fé natural», pela qual nós confiamos nos resultados que não podemos verificar sozinhos, encontra a sua justificação, como dizíamos, no saber daqueles que conhecem a matéria ou a controlaram. Essa fé, mesmo mantendo para o interessado um carácter de fé, remete no entanto para a visão de um outro. Ao abordar no início a questão religiosa, dizíamos que talvez fosse este precisamente o elemento

decisivo em falta na fé sobrenatural-religiosa (aqui pelo menos era esta a primeira impressão): não há ninguém que veja as coisas como elas são, parece que realmente só há crentes, e este parecia-nos ser o ponto problemático na fé religiosa. Agora, no entanto, somos levados a dizer que as coisas não são bem assim. Também na fé sobrenatural existe uma multidão que vive de um pequeno número, e este pequeno número vive para a multidão. Da mesma maneira, nas coisas de Deus nós não somos todos cegos que avançam aos apalhões na escuridão. Também aqui há pessoas às quais é concedida a visão «Abraão [...] viu o meu dia e ficou cheio de alegria», disse Cristo a propósito do pai da família de Israel (João, H, 56). Cristo aí está, no próprio centro da história, como o grande vidente, e todas as suas palavras provêm do seu contacto imediato com o Pai. Quanto a nós, a palavra que nos diz respeito é esta: «Quem me viu a mim viu o Pai» (João, 14, 9). A fé cristã é, na sua própria essência, um participar nessa visão de Jesus que torna possível a sua palavra, expressão autêntica da sua visão. A visão de Jesus é pois o ponto de referência da nossa fé, o seu ancoradouro concreto.

V

Desenvolvimento das premissas

Estas premissas fundamentais implicam uma série de consequências que gostaria de desenvolver resumidamente.

1. O ancoramento da fé na visão de Jesus e dos santos

Jesus, Aquele que conhece Deus directamente, vê-O e por isso é o verdadeiro mediador entre Deus e o homem. A sua visão humana da realidade divina é fonte de luz para todos. Todavia, o próprio Jesus não deve ser considerado de modo completamente isolado nem remetido para um passado histórico longínquo. Falámos já de Abraão: acrescentemos agora que a luz de Jesus se reflecte nos santos e irradia através deles. Mas os «santos» não são só as pessoas que foram explicitamente canonizadas. Existem sempre santos escondidos que recebem, na comunhão com Jesus, um raio do seu esplendor, uma experiência concreta, real, de Deus.

Para elucidar este facto podemos talvez retomar uma expressão misteriosa que também o Antigo Testamento utiliza a propósito da história de Moisés: embora não lhe seja possível vê-los plenamente face a face, eles no entanto vêem Deus, vêem pelo menos «as suas costas» (êxodo, 33, 23). E da mesma maneira que o rosto de Moisés resplandecia depois deste encontro com Deus, também a luz de Jesus resplandece através da, vida destes homens. Também São Tomás de Aquino partiu desta constatação para mostrar o carácter científico da teologia. Registe-se que (segundo Aristóteles) todas as ciências estão interligadas no seio de um sistema de explicação e de dependência recíprocas. Nenhuma delas demonstra ou reflecte o todo, cada uma delas pressupõe, de uma maneira ou de outra, justificações que extrai, desde o seu ponto de partida, de outra ciência. Uma só ciência penetra, segundo Aristóteles, até ao verdadeiro fundamento de todo o conhecimento humano: por isso ele a chama «filosofia primeira». Todas as outras pressupõem ao menos esta reflexão fundamental, e são por isso «scientiae subalternatae», ciências subalternas, construídas sobre uma ou mais ciências.

São Tomás insere a sua explicação da teologia nesta teoria geral da ciência. Diz ele que também a teologia, neste sentido, é uma «ciência subalterna» que não «Vê» nem «prova», ela própria, os seus fundamentos últimos. Ela está, por assim dizer, suspensa da «ciência dos santos», da sua visão: esta visão é o ponto de referência do pensamento teológico que garante igualmente a sua legitimidade.

Nesta medida, o trabalho do teólogo é «secundário», relativo à experiência real dos santos. Sem este ponto de referência, sem o ancoramento profundo numa experiência do género, aquele perde o seu carácter de realidade. É esta a humildade que se exige ao teólogo. Sem o realismo dos santos, sem o seu contacto com a realidade que está em causa, a teologia torna-se um jogo intelectual vazio e perde o seu carácter científico.

2. A verificação da fé na vida

Quando confiamos na visão de Jesus e temos fé na Sua palavra, não caminhamos de modo algum na obscuridade total. A boa nova de Jesus corresponde a uma espera interior do nosso coração; corresponde a uma luz interior do nosso ser que se estende à verdade de Deus. É claro que nós somos antes de mais crentes em «segunda mão», Mas São Tomás tem razão ao descrever a fé como um processo, como um caminho interior, quando diz: «a luz da fé conduz à visão». No seu Evangelho, São João chama várias vezes a atenção para este processo, como acontece no episódio da Samaritana. A mulher conta aquilo que lhe aconteceu com Jesus e como reconheceu n'Ele o Messias - o Salvador abre-lhe o caminho de Deus e introdu-la assim no Seu conhecimento que é fonte de vida. É o facto de ser esta mulher a dizer isto que faz com que os seus conterrâneos fiquem a ouvi-la; eles acreditam em Jesus «por causa da mulher», acreditam em segunda mão. No entanto, convidam Jesus a ficar algum tempo com eles e deste modo entram em diálogo com Ele. No fim podem dizer à mulher: «Já não é com base nas tuas palavras que nós acreditamos, mas porque nós próprios sabemos que Ele é verdadeiramente o Salvador do mundo» (João, 4, 42). No encontro vivo, a fé transformou-se em conhecimento, em «saber».

Estaríamos enganados, é verdade, se o caminho seguinte da fé nos fosse apresentado como um processo linear de desenvolvimento puro e simples. Uma vez que este está ligado à nossa vida, com todos os seus altos e baixos, assiste-se sempre e de novo a regressões que obrigam a um novo início. Todas as idades da vida têm de encontrar a sua maturidade, sob pena de uma recaída na imaturidade correspondente. Apesar disso, pode-se dizer que a vida de fé permite igualmente o crescimento de uma certa evidência da fé: a sua realidade toca-nos, e a experiência de uma vida de fé conseguida assegura-nos que Jesus é verdadeiramente o Salvador do mundo. Assim sendo, o segundo aspecto que acabámos de ver retoma o primeiro: no Novo Testamento o termo «santos» designava os cristãos no seu conjunto. Estes também não tinham

certamente todas as qualidades que se exigem a um santo canonizado. Porém, ao designá-los desse modo, exprimia-se o facto de todos serem chamados a tornar-se, pela sua experiência do Senhor ressuscitado, um ponto de referência para os outros, pondo-os assim em contacto com a visão que Jesus tem do Deus vivo. Isto é válido ainda hoje: um crente que se deixa modelar e guiar pela fé da Igreja deveria, independentemente das suas fraquezas e dificuldades, ser uma janela aberta à luz do Deus vivo; e se acredita verdadeiramente, ele é-o de facto. O crente deveria ser uma força de oposição contra as potências que mantêm a verdade prisioneira, contra o muro de preconceitos que impede a visão de Deus. Uma fé ainda no seu início deveria poder, de algum modo, apoiar-se nele. Tal como a Samaritana se tornou um convite para Jesus, do mesmo modo também a fé dos crentes, na escuridão de um mundo largamente contrário a Deus, é essencialmente um ponto de referência na procura de Deus.

3. O «eu», o «tu» e o «nós» da fé

A intervenção mediadora de Jesus e a dos santos, que daí resulta, convergem finalmente numa terceira consideração. O acto de fé é um acto eminentemente pessoal, fundado na profundidade mais íntima do eu humano. Mas, precisamente por ser tão pessoal, ele é ao mesmo tempo um acto de comunicação. Na sua natureza profunda o eu está sempre ligado ao tu e vice-versa: uma relação autêntica que se faz «comunicação» não pode nascer senão das profundezas da pessoa. Crer - dizíamos nós - é participar na visão de Jesus, confiar em Jesus. São João, que se apoia no peito de Jesus, é um símbolo daquilo que a fé como tal significa. Crer é comunicar com Jesus e libertar-se assim da repressão contrária à verdade, libertar o meu eu do seu enrugar-se sobre si próprio, e fazer dele uma resposta ao Pai, ao sim do amor, ao sim pronunciado sobre o nosso ser, a esse sim que é a nossa redenção e que vence o «mundo».

Na sua mais íntima natureza, a fé é portanto um modo de «ser-com», de romper o isolamento do meu eu, que é também o seu mal. O acto de fé é abertura ao horizonte longínquo, ruptura da barreira da minha subjectividade, aquilo que Paulo descreve dizendo: «Já não sou eu - que vivo, mas Cristo que vive em mim» (Gálatas, 2, 20).

O eu dissolvido reencontra-se num eu maior, novo. Paulo descreve este processo, através do qual o primeiro eu se dissolve e desperta de novo num eu maior, como um «renascimento». Neste novo eu, em que sou imerso na fé libertadora, não me descubro, contudo, unido apenas a Jesus, mas unido também a todos aqueles que seguiram o mesmo caminho. Por outras palavras, a fé é necessariamente um acto eclesial. Ela vive e movimenta-se no «nós» da Igreja a partir do momento em que nos torna uma só coisa com o Eu-comunhão de Jesus Cristo. Neste novo sujeito desmorona-se o muro entre mim e os outros, o muro que separa a minha subjectividade do mundo exterior e mo torna inacessível, o muro entre mim e a profundidade do ser. Neste novo sujeito, sou contemporâneo de Jesus e todas as experiências da Igreja me pertencem, tornam-se experiências minhas.

Naturalmente, este novo nascimento não se consuma num instante, mas dura todo o percurso da minha vida. Aquilo que aqui é essencial é que eu não posso construir a minha fé pessoal num diálogo privado com Jesus. A fé ou vive neste nós ou então não vive. A fé e a vida, a verdade e a vida, o eu e o nós não são separáveis. É só no seio de uma existência vivida no nós dos crentes, no nós da Igreja, que a fé desdobra a sua lógica, a sua figura orgânica.

Em resumo. Tal como acontece nas questões da vida quotidiana, também na nossa relação com Deus só podemos encontrar um caminho participando do conhecimento dos outros. Na nossa relação com Deus, aqueles que vêem, aqueles que experimentam, estão presentes e é neles que podemos apoiar a nossa fé. Eles transmitem-nos, de algum modo, a sua própria certeza. Nós que constituímos a multidão não somos no entanto pura e simplesmente uns cegos perante Deus. Apoiando-nos naqueles que vêem, à medida que vamos avançando em direcção a Ele, cada vez mais vai despertando na profundidade do nosso próprio ser a memória sepulta de Deus que está escrita no coração de cada homem. A familiaridade vivida com Deus devolve-nos a vista: praticando-a, ela dá-nos testemunho da Sua verdade.

É justo o conselho, aparentemente céptico, de Pascal ao seu amigo agnóstico: começa pela loucura da fé e atingirás o conhecimento. Esta loucura é sabedoria: caminho de verdade.